

Prigamend  
Vierthel, 1870

DIE GEBETSGBÄRDEN DER VÖLKER  
UND DAS CHRISTENTUM



Abb. 1. Gebetserziehung in China

Fides-Photo

DIE  
GEBETSGBÄRDEN  
DER VÖLKER  
UND  
DAS CHRISTENTUM

VON

DR THOMAS OHM o.s.b.  
EHM. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WÜRZBURG

MIT 34 ABBILDUNGEN AUF 20 TAFELN



LEIDEN  
E. J. BRILL  
1948

Imprimatur

Schäftlarn 19. Juni 1943. Dr CHRYSOSTOMUS SCHMIDT O.S.B. Erzabt.

Evulgetur

Warmondae 31 Maji 1944. W. DE JONGH censor a. h. d.

1962/3961  
CME 001

A

## INHALT

Vorwort . . . . .	VII
Abkürzungen . . . . .	IX
Quellen- und Literaturverzeichnis . . . . .	XI

### EINLEITUNG

§ 1. Ziel und Sinn der Untersuchung . . . . .	1
§ 2. Quellen und Schrifttum . . . . .	2
§ 3. Begriffsbestimmungen . . . . .	7

### 1. Kapitel: DIE GEBETSgebÄRDEN DER VÖLKER UND DAS CHRISTENTUM IM ALLGEMEINEN

§ 1. Allgemeinheit der Gebetsgebärden . . . . .	14
§ 2. Ursprung und Geschichte der Gebetsgebärden . . . . .	16
§ 3. Einheitlichkeit der Gebetsgebärden . . . . .	29
§ 4. Mannigfaltigkeit der Gebetsgebärden . . . . .	31
§ 5. Formen und Arten der Gebetsgebärden . . . . .	61
§ 6. Bewertung der Gebetsgebärden . . . . .	67
§ 7. Gebetsgebärden und Gebet . . . . .	83
§ 8. Gebetsgebärden und Seelsorge . . . . .	111
§ 9. Die Anpassungs- und Aneignungsfrage . . . . .	132

### 2. Kapitel: DIE EINZELNEN GEBETSgebÄRDEN

§ 1. Das Antlitz im allgemeinen . . . . .	150
§ 2. Die Augen . . . . .	156
§ 3. Lachen und Weinen . . . . .	191
§ 4. Der Kuss und Verwandtes . . . . .	209
§ 5. Das Spucken . . . . .	223
§ 6. Neigung und Drehung des Kopfes, Raufen der Haare und Verwandtes . . . . .	228
§ 7. Die Arme und Hände im allgemeinen . . . . .	231

§ 8. Berühren, Streicheln, Schlagen, Klopfen und Verwandtes	240
§ 9. Das Ausstrecken einer Hand . . . . .	245
§ 10. Das Ausbreiten der Hände . . . . .	251
§ 11. Das Händefalten . . . . .	267
§ 12. Andere Bewegungen und Haltungen der Arme und Hände . . . . .	276
§ 13. Das Kreuzzeichen . . . . .	292
§ 14. Treten, Gehen, Laufen und Verwandtes . . . . .	303
§ 15. Wendung und Selbstumdrehung . . . . .	321
§ 16. Schütteln, Schwingen und Wippen des Oberkörpers und Verwandtes . . . . .	323
§ 17. Stehen, Sitzen und Liegen . . . . .	323
§ 18. Verbeugung, Knien, Hocken, Niederfallen und Verwandtes . . . . .	340
§ 19. Stampfen, Hinken, Hüpfen, Springen und Tanzen . .	371
§ 20. Zittern, Schaudern und Verwandtes . . . . .	400
§ 21. Die Atmung . . . . .	407
§ 22. Änderungen der Blutzirkulation, körperliche Absonderungen und Ähnliches . . . . .	419
§ 23. Bekleidung und Entkleidung . . . . .	425
§ 24. Wechsel der Gebetsgebärden. . . . .	454
Register . . . . .	457

## VORWORT

*Schon unter normalen Umständen kann eine Arbeit wie die vorliegende nur ein Versuch und ein Wagnis sein. Erst recht unter den jetzigen Verhältnissen. Es ist heute unmöglich, die gesamte einschlägige Literatur zu Rate zu ziehen. Manche von den Büchern, die ich erwähne, konnte ich nicht selbst einsehen. Viele Zitate mussten von anderen Autoren übernommen werden und liessen sich nicht nachprüfen. Auch werden manche Schriften übersehen worden sein. In allen diesen Dingen darf ich wohl auf die Nachsicht des Lesers rechnen. Das Gleiche gilt von diesen und jenen Schönheitsfehlern. Aber trotz allem glaubte ich, diesen Versuch wagen zu sollen. Es gibt bis jetzt kein einziges Werk umfassender Art über die Gebetsgebärden.*

*Wenn meine Arbeit zu neuen Untersuchungen über den Gegenstand veranlassen und unseren Seelsorgern und Missionaren Anregungen für ihre Tätigkeit geben sollte, so würde ich darin den schönsten Lohn für meine Bemühungen sehen.*

*Zu meiner Freude gelang es, dem Buche ziemlich viele Bilder beizugeben. Für weitere Bilder darf ich vielleicht auf ein von mir bearbeitetes Bildband hinweisen, das den Titel „Die Gebetsgebärden der Völker“ trägt und eben im Bildbandverlag Calig (Freiburg i.B. Werderstr. 4) erschienen ist.*

*Schliesslich obliegt mir die angenehme Pflicht, allen denen zu danken, die mir durch Rat und Tat geholfen haben, so Herrn Dr. A. Spitaler, vielen Missionaren und namentlich den leitenden Herren von der Aachener Centrale des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung, welche in grossherzigster Weise die Druckkosten übernahmen und ausserdem zur Bebilderung beitrugen.*

Bad Wörishofen, Ostern 1944

P. THOMAS OHM

## A B K Ü R Z U N G E N

- AC F. J. Dölger, Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Münster i.W. 1929ff.
- Afr. Africa. Zeitschrift des Internationalen Instituts für afrikanische Sprachen und Kulturen. London 1928ff.
- Anthr. Anthropos. St. Gabriel bei Mödling 1906ff.
- ARW Archiv für Religionswissenschaft, 1915ff.
- BK Bibliothek der Kirchenväter, hsg. von Reithmayr-Thalhofer. 1860—1888.
- BKV Bibliothek der Kirchenväter, hsg. von Bardenhewer, Weymann, Schermann, Zellinger. Kempten u. München 1911—1928.
- BR H. Haas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte, Leipzig 1923ff.
- BT Blätter für Taubstummenebildung. Berlin 1887—1934.
- Chant. P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte<sup>4</sup>. 2 Bände. Tübingen 1925.
- CSCO Corpus Scriptorum Christianorum orientalium, hsg. von der Berliner Akademie. Leipzig 1897ff.
- CSEL Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum, hsg. von der Wiener Akademie der Wissenschaften. Wien 1866ff.
- Coll. Collectanea S. C. de Propaganda Fide. 2 Vol. Romae (1893). 1907.
- DAGR Ch. Daremberg et E. Saglio, Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines<sup>2</sup>. Paris 1877ss.
- DAL Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Paris 1907ss.
- DS Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Paris 1937ss.
- Enz. Isl. Enzyklopädie des Islams. Leipzig 1910—1938.
- ERE J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics. London 1908—1921.



- HDA Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin und Leipzig 1927ff.
- H.Isl. Handwörterbuch des Islam. Leiden 1941.
- JLW Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster 1921ff.
- Kittel G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart 1933ff.
- LThK Lexikon für Theologie u. Kirche. Freiburg 1930—1938.
- Mosl. Rev. Moslemische Revue. Berlin 1925ff.
- Pauly Paulys Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaften. Stuttgart 1893ff.
- PG J. P. Migne, Patrologia Graeca. Paris 1857—1866.
- PL J. P. Migne, Patrologia Latina. Paris 1844—1864.
- RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart<sup>2</sup> Hsg. von H. Gunkel und L. Zscharnack. 5 Bände. Tübingen 1927—1932.
- RL Religionsgeschichtliches Lesebuch<sup>2</sup>, hsg. von A. Bertholet. Tübingen.
- RLV Reallexikon der Vorgeschichte. Berlin 1924—1932.
- SBE Sacred Books of the East. Ed. by Fr. M. Müller. 50 Vol. Oxford 1879—1910.
- TR E. Lehmann und H. Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte<sup>2</sup>. Leipzig und Erlangen 1922.
- ZRPs Zeitschrift für Religionspsychologie. Halle a.d.S. 1907—1913.

## QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS.

- AMIRA K. v.**, Die Handgebärden in den Bilderhandschriften des Sachsen-  
spiegels. Abhandl. der philos.-philol. Klasse der k. bayr. Akademie  
der Wiss. Bd. 23. München 1909, 163—263.
- APPEL G.**, De Romanorum precationibus. Religionsgeschichtl. Ver-  
suche u. Vorarbeiten. VII, 2. Gießen 1909.
- AUSFELD C.**, De Graecorum precationibus quaestiones. Jahrbücher f.  
class. Philologie. 28. Suppl. Bd. Leipzig 1903, 503—547.
- BALOGH J.**, Unbeachtetes in Augustins Konfessionen. Didaskaleion  
(Torino). N.S. 4, 1926, 10—21 (über das altchristliche Gebetsweinen).
- BARROIS J.**, Dactylogie et langage primitif restitués d'après les mo-  
numents. Paris 1850.
- BAUER G. L.**, Die körperliche Haltung während der eucharistischen  
Opferfeier. Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 89, 1936, 1—16.
- BEIL A.**, Heilige Haltungen und Handlungen. Klosterneuburger Hefte  
4. Klosterneuburg o.J.
- BERGER FR.**, Körperbildung als Menschenbildung. Eine pädagogisch-  
psychologische Studie. In: Pädagogische Untersuchungen. V. Reihe,  
44. Heft. Langensalza 1931.
- BERGMANN J.**, Folkloristische Beiträge. Monatsschrift f. Geschichte u.  
Wissenschaft des Judentums 79, 1935, 329—332 (über Gebetsgesten).
- BOLKESTEIN H.**, Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als reli-  
gionsgeschichtliche Urkunde. Religionsgeschichtl. Versuche u. Vor-  
arbeiten. XXI Bd., 2. Heft. Giessen 1929.
- BOUILLARD G.**, Notes diverses sur les cultes en Chine. Les attitudes des  
Bouddhas.<sup>2</sup> Peking 1930.
- BÜHLER K.**, Ausdruckstheorie. Das System an der Geschichte auf-  
gezeigt. Jena 1933.
- CALVERLEY E. E.**, Worship in Islam. Being a Translation, with Commen-  
tary and Introduction of Al-Ghazzál's Book of the Ihya' on the  
Worship. Madras etc. 1925.
- CARUS C. G.**, Symbolik der menschlichen Gestalt.<sup>4</sup> Radebeul-Dresden  
1939. 1. Aufl. Leipzig 1852.
- CARUS J. V.**, vgl. unter Darwin.
- CLEMEN C.**, Gebärde. RGG II<sup>2</sup>, 868.
- COCCHIARA G.**, Il linguaggio del gesto. Torino 1932.
- COOMARASWAMY A. and DUGGIRALA G. KR.**, The Mirror of Gesture,  
being the Abhinaya Darpaṇa of Nandikeśvara, transl. into English.  
Cambridge 1917. 2. Aufl. New-York 1936. Vgl. unter Nandikeśvara.

- DARWIN CH., *The Expression of the Emotions in Men and Animals*. London 1872. Deutsch: *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und bei den Tieren*. Aus dem Engl. übers. von J. V. Carus. *Gesammelte Werke VII*. Stuttgart 1872.
- DÖLGER F. J., *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*. Paderborn 1909.
- DÖLGER F. J., *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*. Münster i.W. 1925.
- DÖLLER J., *Das Gebet im Alten Testament in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*. *Theologische Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft*, 21. Wien 1914.
- DONCOEUR P., *L'humble prière de nos corps. Des saintes extra-vagances des stylites à l'harmonie humaine de la prière catholique*. *Études* (Paris) 61. T. 178, 1924, 200—217.
- EISENHOFER L., *Handbuch der katholischen Liturgik. I*. Freiburg i.B. 1932. (über liturgische Gebärden 251—282).
- ELLER E., *Das Gebet. Religionspsychologische Studien*. Paderborn 1937.
- FLICK G., *Morphologie des Rhythmus*. (Diss.) Berlin 1936.
- FLORENZ K., *Ancient Japanese Rituals*. *Transactions of the Asiatic Soc. of Japan*. vol. 27. 1899 (Fortsetzung der Arbeit Satow's).
- FRAZER J. G., *The Golden Bough*.<sup>2</sup> 12 Vol. London 1911—1920.
- FRENZEN W., *Klagelieder und Klagegebärden in der deutschen Dichtung des höfischen Mittelalters*. Würzburg 1938.
- GETTY A., *The Gods of Northern Buddhism. Their History, Iconography and progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries*. Oxford 1928.
- GOLDZIHNER I., *Über Gebärden- und Zeichensprache bei den Arabern*. *Zeitschrift f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 16, 1886, 369—386.
- GOLDZIHNER I., *Zauberelemente im islamischen Gebet*. In: *Orientalische Studien. Theod. Nöldeke zum 70. Geburtstag*. I. Gießen 1906, 303—329.
- GOUGAUD L., *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*. *Collection „Pax“*. Vol. XXI. Paris 1925 (pp. 1—42 über „Gebetsgesten“).
- GOUGAUD L., *La prière des bras en croix*. *Rassegna Gregoriana* 7, 1908, 345—346.
- GRAFF P., *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*.<sup>2</sup> 2 Bände. Göttingen 1937 und 1939.
- GREEN LILI, *Einführung in das Wesen unserer Gesten und Bewegungen*. Berlin (1929).
- GREEVEN U. HERMANN, *εὐχόμεαι* etc. *Kittel II*, 774—808.
- GRÜNERT M., *Das Gebet im Islâm*. Prag 1911.
- GÜNTHER J., *Cultur der Geste — Geste des Cultus*. In: *Gestalt* 3, 1930/31, 41—48.
- HACKS CH., *Le geste*, Paris s.a.

- HANDBUCH DES TAUBSTUMMENWESENS. Osterwieck 1929, 36—42; 321—234; 706f.
- HARTMANN — J. KLEY, Repertorium rituum<sup>14</sup>. Paderborn 1940.
- HEILER FR., Das Gebet.<sup>2</sup> München 1920 (über Gebetsgebärden 98—109).
- HEILER FR., Die Körperhaltung beim Gebet. Orientalistische Studien, Fr. Hommel zum 60. Geburtstag am 27.7.1914 gewidmet. II. Leipzig 1918, 168—177.
- HEILER FR., Gebet. RGG II<sup>2</sup>, 872—874.
- HELWIG P., Seele als Äußerung. Untersuchungen zum Leib-Seele-Problem. Leipzig u. Berlin 1936.
- HOFMANN K. M., Philema hagion. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe, 38. Band. Gütersloh 1938.
- HORST J., Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart. Neutestamentliche Forschungen. Dritte Reihe. 2. Heft. Gütersloh 1932.
- JORIO A. DE, La mimica degli antichi investigata nel gestire napoletano. Napoli 1832.
- KAWAMOURA S., s. Si-do-in-dzou.
- KING L. W., Babylonian Magic and Sorcery being „The Prayers of the Lifting of the hand“. London 1896.
- KLAGES L., Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Leipzig und Berlin 1913, 1921.<sup>2</sup> 1923.<sup>3-4</sup>.
- KLAGES L., Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck.<sup>5</sup> Leipzig 1936 (5. Auflage von: Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft).
- KLEINPAUL R., Sprache ohne Worte. Idee einer allgemeinen Wissenschaft der Sprache. Leipzig 1888 (über Mienen und Gebärden 158—177; 277—388).
- KÜKELHAUS H., Urzahl und Gebärde. Grundzüge eines kommenden Maßbewußtseins. Berlin 1934.
- LANGDON S., Gesture in Sumerian and Babylonian prayer. Journal of the Royal Asiatic Soc. 1919, 531—556.
- LANGE FR., Die Sprache des menschlichen Antlitzes. Eine wissenschaftliche Physiognomik und ihre praktische Verwertung im Leben und in der Kunst. München u. Berlin (1937). 2. Aufl. 1939.
- LASAULX E. DE, Die Gebete der Griechen und Römer. Würzburg 1842. (Beilage zum Vorlesungsverzeichnis).
- LEHMANN, Die körperlichen Äusserungen psychischer Zustände. Leipzig 1899.
- LEIPOLDT J., Gebet und Zauber im Urchristentum. Zeitschrift für Kirchengeschichte 54. Bd., 1935, 1—11.
- LESSING TH. U. RINK W., Der Körper als Ausdruck. Schriftenreihe zur Gestaltkunde. Leipzig.
- LEEUW VAN DER, Phänomenologie der Religion. Tübingen 1930.
- LOMMATZSCH E., System der Gebärden. Berlin 1910.
- MALLERY GARRICK, Signe Language among North American Indians. First Annual Report of the Bureau of Ethnology, Smithsonian Institution 1879/80, 269—552.

- MALLERY GARRICK, Forschungen und Anregungen über die Zeichensprache der Indianer Nordamerikas. Übersetzt von A. Brauer. Mit Anmerkungen versehen von W. Keil. In: *Mitteil d. Vereins. f. Erdkunde.* Halle a.S. 1882, 1—88.
- MEHL O. J., *Das liturgische Verhalten.* Göttingen 1927.
- MESCHKE, *Gebärde.* HDA III, 328—337.
- MILLOUÉ, s. Si-do-in-dzou.
- NANDIKESVARA, Manomohan Gosh, *Nandikesvara's Abhinaya-Darpanam. A Manual of Gestures and Postures used in Hindu Dance and Drama.* Calcutta 1934.
- NIEDEK M. BROUERII DE, *De populorum veterum ac recentiorum adorationibus dissertatio.* Amsteldami 1713.
- ØSTRUP J., *Orientalische Höflichkeit. Formen und Formeln im Islam.* Leipzig 1929 (25—42 über Gebetsgebärden).
- OTTO R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen<sup>8</sup>.* Breslau 1922.
- PETERS, *Gebet.* In: F. X. Kraus, *Real-Enzyklopädie der christlichen Altertümer.* I. Freiburg i.B. 1882 (557—560 über Gebetshaltung).
- PICARD M., *Die Grenzen der Physiognomik.* Erlenbach-Zürich und Leipzig (1937).
- PIDERIT TH., *Mimik und Physiognomik.<sup>9</sup>* Detmold 1919 (4. Aufl. 1924).
- PIDERIT TH., *Wissenschaftliches System der Mimik und Physiognomik.* Detmold 1884.
- PLOOIJ D., *The Attitude of the Outspread Hands („Orante") in early Christian Literature and Art.* In: *Expository Times* 23, 1911/12, 199—203, 265—269.
- POUCEL V., *Mystique de la terre. Plaidoyer pour le corps.* Paris 1937.
- PUGLISI M., *La preghiera.* Torino 1928 (über die Gebetsgebärden 102—113).
- QUINTILIAN M. F., *Institutiones oratoriae* 1. XII. (Teubnersche Ausgabe Lipsiae 1896).
- REICH F., *Natürliche — künstliche Gebärde?* In: *BT* 37, 1924, 54—57.
- REIGBERT R., *Ausdruckspsychologie und praktische Pädagogik.* Weimar 1929.
- REUSCHERT E., *Die Gebärdensprache der Taubstummen und die Ausdrucksbewegungen der Vollsinnigen.* Leipzig 1909.
- RIEMSCHEIDER—HOERNER M., *Der Wandel der Gebärde in der Kunst.* Frankfurt a.M. (1939).
- RITTER K. B., *Das liturgische Gebet.* III. *Die liturgische Gebärdensprache.* In: *Christentum und Leben* 11, 1936, 373—376.
- RÖSEL R., *Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis. Beiträge zur Philosophie und Psychologie.* Heft 2. Stuttgart 1928.
- RUTZ O., *Vom Ausdruck des Menschen. Lehrbuch der Physiognomik.*
- SANTE DE SANCTIS, *Die Mimik des Denkens,* übers. von J. Bresler. Halle a.d. Saale 1906.

- SATOW E., Ancient Japanese Rituals. Transactions of the Asiatic Society of Japan. VII, Part 2 and 4 und IX. 1879 and 1881.
- SCHMITZ G., Gebärdensprache der Kluniacenser und Hirsauer. Blätter für Taubstummenbildung. 36, 1923, 347—355; 362—364.
- SCHROEDER L. v., Arische Religion. 2 Bde. Leipzig 1923.
- SCHULTZE V., Zur Geschichte des Händefaltens. Theol. Literaturblatt 1892, 591.
- SCHWENN FR., Gebet und Opfer. Studien zum griechischen Kultus. Religionswiss. Bibliothek. 8. Bd. Heidelberg 1927.
- SCIALHUB G., Is segno della croce, la benedizione e la genuflessione presso i greci. Perfice Munus 3, 1928, 82f.
- SEEMANN O., Die gottesdienstlichen Gebräuche der Griechen und Römer. Leipzig 1888.
- SI-DO-IN-DZOU, Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendai et Singon d'après le commentaire de M. Horiou Toki, traduit du Japonais par S. Kawamoura, avec introduction par L. de Milloué. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'étude, VIII. Paris 1899.
- SITTL C., Die Gebärden der Griechen und Römer. Leipzig 1890 (S. 174—199 über Gebetsgebärden).
- SKRAUP K., Katechismus der Mimik und Gebärdensprache. Leipzig 1892.
- STÄHLIN W., Form und Gebärde im Gottesdienst und Gebet. In: Frauenhilfe 1940. Sonderdruck.
- STÄHLIN W., Von Sinn des Leibes.\* Stuttgart 1934.
- THOMPSON H. P., Worship in Other Lands. A Study of Racial Characteristics in Christian Worship. London 1933.
- TOKI H., s. S.-do-in-dzou.
- TYLER E. B., Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit und die Entwicklung der Zivilisation. Aus dem Englischen übers. von H. Müller. Leipzig o. J.
- TYRA DE KLEEN UND P. DE KAT ANGELINO, Mudras auf Bali. Handhaltungen der Priester. In: Kulturen der Erde, Bd. XV. Hagen i. W. und Darmstadt 1923.
- UDINE J. D', L'art et le geste. Paris 1910.
- VIERORDT, Das Händefalten im Gebet. Theol. Studien u. Kritiken 26, 1853, 89—93.
- VIERORDT, De junctarum in precando manuum origine Indo-Germanico et usu inter plurimos Christianos adscito. Cum tabula litographica. Carolsruhae 1851.
- VISSER M. W., Ancient Buddhism in Japan. 2 Vol. Leiden 1935.
- VORWAHL H., Die Gebärdensprache der Religion. In: Zeitschrift für Religionspsychologie 5, 1932, 121—128.
- VORWAHL H., Die Gebärdensprache im Alten Testament. Berlin 1932.
- VOULLIÈME E., Quomodo veteres adoraverint. (Diss.) Halle 1887.
- PRINZ VON WIED, Reise in das Innere von Nordamerika, 1832—1834, Coblenz 1841, II, 645—653.

- WISSOWA G., Religion und Kultus der Römer.<sup>1</sup> Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. V, 4. München 1912.
- WUNDT W., Völkerpsychologie. I. Bd. Die Sprache.<sup>2</sup> 1. Teil, Leipzig 1911 (143—157 über die Gebärdensprache).
- WURZ E., Ekklesia. Paderborn.
- ZIEGLER K., De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae. Vratislaviae 1905.

## UMSCHRIFT FREMDSPRACHLICHER AUSDRÜCKE

Alle ins Deutsche eingegangenen fremdsprachlichen Ausdrücke bringen wir in der bei uns üblichen Schreibweise (Duden), z.B. Koran.

Sonst richten wir uns nach den in der Wissenschaft üblichen Weisen der Transskription. So folgen wir etwa im Arabischen C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur. 5 Bde. Weimar, Berlin und Leiden 1898—1942, im Chinesischen durchweg Wade, im Japanischen der Rōmaji Kai (Hepburn), bei den Pāli-Ausdrücken K. Seidenstücker, Handbuch der Pāli-Sprache.<sup>2</sup> Leipzig 1926, im Sanskrit J. Gonda, Kurze Elementargrammatik der Sanskrit-Sprache.<sup>2</sup> Leiden 1943.

Eine volle Einheitlichkeit in der Umschrift liess sich aber nicht durchführen. Denn bei Zitaten musste die Schreibweise der betreffenden Autoren beibehalten werden. Desgleichen bei der Umschrift der Namen moderner Autoren die von ihnen selbst gewählte Umschrift.

## EINLEITUNG

### § 1. ZIEL UND SINN DER UNTERSUCHUNG.

#### 1. *Gegenstand und Ziel.*

„Nichts ist gewaltiger als das Gebet; nichts ist ihm gleich“, sagt der hl. Chrysostomus <sup>1)</sup>. Das Gebet des Menschen aber ist eine ganzheitlich-menschliche Leistung. Seele und Leib sind zugleich und zusammen an ihr beteiligt. Wenn die Seele geistig mit Gott oder anderen höheren Wesen verkehrt, tut der Leib, so wie es ihm gegeben ist, mit, durch Sprechen, Singen, Gehaben und Gebaren. Im folgenden ist nur vom letzteren die Rede, und zwar in erster Linie von den Gebetsgebärden der nichtchristlichen Völker und Religionen, namentlich derjenigen unserer Zeit.

Die Gebetsgebärden lassen sich unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, so unter dem anatomischen, dem physiologischen, dem psychologischen, dem soziologischen, dem religionswissenschaftlichen und dem ästhetischen. Unser Blickpunkt hier ist der christliche, genauer der pastorale und missionarische. Doch werden auch verschiedene andere Gesichtspunkte eine Berücksichtigung erfahren und erfahren müssen.

Die Untersuchung zerfällt in zwei Teile. Der erste befasst sich mit den Gebetsgebärden im allgemeinen und der zweite mit ihnen im besonderen oder mit den einzelnen Gebetsgebärden. Der erste behandelt näherhin die Allgemeinheit, den Ursprung, die Geschichte, die Einheitlichkeit, die Mannigfaltigkeit, die Arten und Formen der Gebetsgebärden. Dann auch die Bedeutung der letzteren für das Gebet, die Seelsorge und die Mission. Im zweiten betrachten wir die einzelnen Gebetsgebärden, ihre Verbreitung, ihre Form, ihren Sinn und ihre Brauchbarkeit für die christliche Frömmigkeit, alles letzten Endes gemäss der Weisung des Apostels: „Prüfet alles und behaltet das Gute (1 Thess 5, 21).“ Doch besteht nicht die

<sup>1)</sup> Contra Anom. VII. 7. PG 48, 766.

OXK, Die Gebetsgebärden



Absicht, sämtliche Gebetsgebärden der Völker vorzuführen. Im allgemeinen kommen nur jene Gebetsgebärden in Frage, die wichtiger sind und die Aufmerksamkeit des Seelsorgers und Missionars verdienen. Auch denken wir nicht daran, bei der Behandlung der einzelnen Gebetsgebärden immer alle Völker namhaft zu machen, bei denen sie gebräuchlich sind. In der Regel müssen Beispiele genügen.

## II. Sinn und Wert.

Wie jede Wirklichkeit so verdient auch das Mittun des Leibes beim Beten Beachtung, Untersuchung und Darstellung, und zwar aus theoretischen sowohl wie aus praktischen Gründen. Denn die Beschäftigung mit den Gebetsgebärden trägt nicht unwesentlich zum Verständnis wichtiger Erscheinungen des Seins und Lebens bei, so der menschlichen Natur und der Eigenart der Menschen, Völker und Religionen. Auch gibt sie wertvolle Winke für die Gestaltung der Frömmigkeit und Seelsorge. Sie macht die Bedeutung der Gebetsgebärden offenbar und treibt zur angemessenen Pflege der Gebetsgebärden an. Niemand wird behaupten, dass alle jene Bedeutung kennen und die Gebetsgebärden entsprechend schätzen und pflegen.

Was die Gebetsgebärden der Nichtchristen im besonderen betrifft, so verweise ich auf die Notwendigkeiten der heutigen Weltmission. Zu den wichtigsten und schwierigsten Fragen, mit denen es die letztere zu tun hat, gehört die Frage der Vermählung von Volksart und Christentum. In dieser Frage spielen aber auch die Gebetsgebärden eine Rolle, nicht die wichtigste allerdings, aber doch eine wichtige. Es ist durchaus nicht überflüssig, die Gebetsgebärden der Nichtchristen kennen zu lernen, zu verstehen und auf ihre Verwertbarkeit für das Christentum zu prüfen.

## § 2. QUELLEN UND SCHRIFTTUM.

### I. Quellen.

Die Quellen, aus denen ich die Kenntnis von den in der vorliegenden Arbeit beschriebenen, gedeuteten und geprüften Gebetsgebärden schöpfte, sind zahlreich, verschiedenartig und verschiedenwertig.

An erster Stelle stehen die religiösen, vor allem die „hei-

ligen" und „kanonischen" Bücher der nichtchristlichen Völker und Religionen <sup>1)</sup>. Fast in allen diesen Büchern finden sich einschlägige Bemerkungen und Abschnitte. Ja, manche, wie die kanonischen Schriften der Chinesen, sind voll von Angaben über kultische Gebärden und Vorschriften für das Mittun des Körpers beim Kultus. Man denke nur an das Li-ki. Auch im religiösen Schrifttum des Brahmanismus, Hinduismus und Buddhismus ist immer wieder von Gebärden, Stellungen und Haltungen die Rede. So in den Veden, den Brähmaṇas und den Upaniṣaden <sup>2)</sup>. Wer die ältesten Bücher des Buddhismus durchblättert, stösst alle Augenblicke auf Bemerkungen über heilige Gebärden <sup>3)</sup>. Auch die islamische Literatur ist reich an Erwähnungen von Gebetsgebärden und an Hinweisen auf sie. Es sei bloss an den Koran und al-Ġazzālīs Ihjā' erinnert. Ja, es fehlt nicht an Werken, die sich mehr oder minder ausschliesslich mit kultischen Gebärden beschäftigen. Ich erwähne nur das Si-do-in-dzou mit seinem Überblick über die in der Tendai- und Shingon-shū üblichen "mystischen" Gebärden <sup>4)</sup>.

Eine sehr wertvolle Quelle ist die Kunst der Völker. Von vielen oder sogar den meisten Völkern und Religionen besitzen wir Statuen und Bilder, welche betende oder meditierende Menschen darstellen. Besonders zu verweisen ist hier auf den Buddhismus. Fast jedes buddhistische Kunstwerk bildlicher oder plastischer Art gibt eine Gebets- oder Betrachtungsgebärde wieder.

Eine dritte Quelle sind mündliche und schriftliche Mitteilungen von Angehörigen nichtchristlicher Völker und Religionen an andere und an meine Wenigkeit.

Als vierte Quelle nennen wir die literarischen, brieflichen und bildlichen Berichte von Reisenden, Forschern und Missionaren. Doch fliesst diese Quelle nicht so

<sup>1)</sup> Nähere Angaben über die in der Folge angeführten Autoren und Werke finden sich im Schrifttumsverzeichnis zu Anfang dieses Buches und im Buche selbst.

<sup>2)</sup> Vgl. etwa K. F. Geldner, Vedismus und Brahmanismus. RL 9. Tübingen 1928, 19, 24, 36, 56, 67 usw.

<sup>3)</sup> Vgl. M. Winternitz, Der ältere Buddhismus. RL 11. Tübingen 1929, 8, 11, 14, 21, 23, 31, 52, 81, 84.

<sup>4)</sup> Aus dem Bereich des Brahmanismus und Hinduismus wären auch Nandikeśvaras Abhinaya-Darpaṇam (s. Schrifttum unter N. und Coomaraswamy) und Bharatas Nāṭya Sāstra (vgl. M. Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur. III. Leipzig 1920, 5—10) zu nennen. Wohl handelt es sich hier um die Gebärden der Schauspielkunst. Aber diese Gebärden waren auch im Ritualtanz üblich und leben heute noch in den Tänzen der Devadāsīs fort.

ergiebig, wie man meinen möchte. In vielen Aufsätzen und Büchern, die über fremde Völker und Religionen handeln, habe ich nichts über die Gebetsgebärden der besagten Völker und Religionen finden können, selbst in vielen von denen nicht, die sich ausführlich oder hauptsächlich mit dem Gebet beschäftigen. Auch meine Versuche, von Missionaren etwas über die Gebetsgebärden der von ihnen missionierten Völker zu erfahren, waren nicht immer erfolgreich. Manche waren nie auf Gebetsgebärden der Völker, bei denen sie lebten, aufmerksam geworden.

Eine letzte Quelle schliesslich sind *eigene Beobachtungen* in Afrika, in Westasien, in Indien, in Hinterindien, in Ostasien, auf den Philippinen und auf den Sunda-Inseln.

## II. Schrifttum.

1). Angaben über die Gebetsgebärden der nichtchristlichen Völker und Religionen finden sich in vielen ethnographischen, ethnologischen und religionskundlichen Werken. *Zusammenfassende Darstellungen* aber gibt es bis heute noch nicht. Eine sehr verständliche Tatsache! Denn es fehlen die nötigen Vorarbeiten. An Versuchen und Ansätzen, einen ersten Überblick zu geben, wären etwa die Werke von Brouerius de Niedek und Fr. Heiler (in seinem Werk über das Gebet) zu nennen.

Dagegen liegen bereits Darstellungen über die Gebetsgebärden *einiger Völker* vor, namentlich solche über die Gebetsgebärden der antiken Völker. Mit den Gebetsgebärden der Sumerer, Assyrer und Babylonier befassten sich L. W. King, S. Langdon, Brouerius de Niedek, Daremberg-Saglio, Voullième, Heiler und andere und mit jenen der Griechen und Römer G. Appel, F. J. Dölger, J. Herbst, Niedek, C. Sittl, Vierordt, K. Ziegler, E. v. Lasaulx und andere. Doch ist hier keineswegs alles Material erfasst und ausgewertet. Auch harren immer noch viele Fragen der Lösung. Über die brahmanischen mudrās auf Bali haben wir das schöne Werk von Tyra de Kleen und P. de Kat Angelino, über die buddhistischen Gebärden die Schriften von G. Bouillard und anderen und über die islamischen Gebetsgesten jene von I. Goldziher, M. Grönert, J. Østrup <sup>1)</sup> usw.

<sup>1)</sup> In seinem Werk über die orientalische Höflichkeit.

2). In vielen religiösen Aufsätzen und Büchern, namentlich in solchen über das Gebet, finden sich Gedanken oder sogar Abschnitte über die Verleiblichung des Gebetes in der Gebärde und ihren Sinn im allgemeinen. Aber wir haben merkwürdiger Weise noch gar keine Monographie über diesen Gegenstand.

Mit der Deutung vieler bestimmter Gebetsgebärden hat man sich bereits ziemlich häufig befasst, so mit der des Händefaltens, der Kniebeuge und der Entblössung der Füße. Aber viele von diesen Deutungen befriedigen nicht. Von einer hinreichenden Erklärung einer Gebetsgebärde kann erst und nur dann gesprochen werden, wenn sie psychologisch und historisch verständlich gemacht ist, also aus der menschlichen Natur, der Art und dem Geist der in Frage kommenden Menschen, Völker und Religionen und aus der Geschichte. Solcher Deutung aber stehen viele und grosse Schwierigkeiten entgegen, wenigstens bei sehr vielen Gebärden.

Bei den meisten Gebetsgebärden wissen wir nicht, wann und wo und wie sie aufgekommen sind, ja, bei vielen nicht einmal exakt, welche Gestalt sie haben. Vollkommene Kenntnisse in diesen Dingen aber sind unentbehrlich für die Erklärung. Andere Schwierigkeiten liegen darin, dass die Berichterstatter gewöhnlich nur das äussere Sein und Geschehen kennen und beschreiben, nicht aber die Motive. Viele haben nicht einmal daran gedacht, nach den letzteren zu forschen. Jene aber, die von der Schale zum Kern vorzudringen suchten, hatten häufig mit den grössten Hemmnissen zu ringen. Fremden wird ungerne oder gar nicht verraten, was bestimmte Gebetsgebärden ausdrücken, meinen und beabsichtigen. Bezeichnend ist ein Erlebnis Guimets. Bei dem Besuch eines japanischen Buddhistenklosters im Jahre 1876 fielen ihm die Zeremonien der der Shingon-shū angehörenden Mönche auf. Ihre Hände bewegten sich bei der Rezitation der Gebete, wie Guimet bemerkte „ständig unter den weiten Ärmeln ihrer Roben, wobei sie manchmal herausführen, um schnell ein heiliges Utensil zu fassen oder zurückzulegen (Rosenkranz, Glocke, Weihwasserwedel etc.) oder um so etwas wie eine Segnungsgeste auszuführen“. Guimet bemühte sich angelegentlich, den Sinn dieser Gesten zu erfahren, ohne aber irgendeinen Erfolg zu erzielen. Es handle sich hier, so erfuhr er, um sog. „in“ oder „Siegel“. Diese aber seien ein Geheimnis. Jedem, der die „Sie-

gel" an Profane verrate, drohten die schwersten Strafen im Diesseits und Jenseits. Später gelang es Guimet, von einem Novizen ein Buch über die besagten Zeremonien zu erhalten, und noch später sogar, einen Sachverständigen wie Horiou Toki zu gewinnen. Horiou Toki wagte ihm zwar das mitzuteilen, was den Novizen seiner Sekte mitgeteilt wird, weigerte sich aber, den Schleier vollkommen zu lüften <sup>1)</sup>).

Aber genügt nicht die psychologische Methode, um zu einer befriedigenden Deutung der einzelnen Gebetsgebärden zu gelangen? In vielen Fällen ja, nicht aber in allen. Es gibt genug Gebetsgebärden, die keinen eindeutigen Schluss auf den Geist, dem Glauben und die Absicht zulassen, aus denen sie hervorgehen. Viele Gebärden können Ausdruck verschiedener und sogar entgegengesetzter Anschauungen, Glaubensinhalte, Empfindungen und Strebungen sein und sind es auch. Ausserdem handelt es sich bei vielen Gebetsgebärden, z.B. vielen mudrās, nur um zarteste Andeutungen, in die viel hineingeheimnist werden kann und wird.

Schliesslich gehören zur rechten Deutung eigene Erfahrungen im Gebetsleben <sup>2)</sup>. Wer den Leib beim Beten nach Möglichkeit ausschaltet oder überhaupt nicht betet, wird schwerlich das nötige Verständniss für das Mittun des Körpers beim Beten und viele einzelne Gebetsgebärden aufbringen.

Alles in allem braucht es ein umfassendes und eindringendes historisches, psychologisches und theologisches Wissen, ein gutes Einfühlungsvermögen und eine gründliche eigene Gebetserfahrung. Wer erfüllt alle diese Voraussetzungen?

Die ganze Lage der Dinge macht begreiflich, warum so viele Gebetsgebärden auf die verschiedenste und entgegengesetzteste Weise erklärt werden und warum es überhaupt so schlecht mit der Deutung der Gebetsgebärden steht, viel schlechter noch als mit ihrer Sammlung, Registrierung und Beschreibung. Wir haben auf diesem Gebiete weder zusammenfassende Werke noch genügend zahlreiche Voruntersuchungen. Zu nennen wären im besten Fall wieder nur die Schriften von Niedek und Heiler.

<sup>1)</sup> Si-do-in-dzou. In der Einleitung von Milloué I ss. „In" ist die jap. Übersetzung von mudrā. Für mudrā stehen im Japanischen auch die Worte „inzo" „shu"-in, „ingei".

<sup>2)</sup> Eventuell auch — bei fremden Gebärden — die Erprobung. Gewisse Yoga-Übungen versteht man nur dann — einigermassen —, wenn man sich selbst erprobt.

3). Bücher, welche sich mit dem Wert der Gebetsgebärden der Völker und der E i g n u n g dieser Gebärden für den Gebrauch im christlichen Kultus befassen, liegen bis heute nicht vor. Praktische Versuche, den Wert dieser und jener Gebetsgebärden der nichtchristlichen Völker für die christliche Frömmigkeit zu erproben, sind bisher nur äusserst selten gemacht worden.

### § 3. BEGRIFFSBESTIMMUNGEN.

#### I. Gebet.

Unter Gebet verstehen wir im folgenden jede Form des Verkehrs des Menschen mit Gott und anderen höheren, persönlichen Wesen (Engeln, Heiligen, u.a.), also nicht bloss das Bittgebet und nicht bloss den „lebendigen Verkehr des geschaffenen Geistes mit seinem Schöpfer“<sup>1)</sup>.

Gebet im eigentlichen Sinn ist natürlich nur dort, wo der Mensch mit Gott oder höheren Wesen in ähnlicher Weise verkehrt wie mit seinen Mitmenschen. Unpersönliche Einheitserlebnisse und ähnliche andere Erlebnisse sind keine Gebete im strengen Sinn. Mit einem theopanistischen Neutrum, einem pantheistischen Kosmotheos, einem unpersönlichen Weltgrund oder einem unpersönlichen Buddhawesen lässt sich nicht reden und Zwiesprache halten. Aber wir werden im folgenden auch solche Phänomene in unsere Betrachtung einbeziehen, die im Theopanismus, Pantheismus, Kosmotheismus und Buddhismus das Gebet vertreten, im besonderen solche, die verkappte Gebete sind, und zwar deswegen, weil die theopanistischen, pantheistischen und buddhistischen „Frommen“ bei ihren „religiösen“ Übungen praktisch oft doch so verfahren, als ob sie es mit einem persönlichen Wesen zu tun hätten. Die Buddhisten der alten Schule glauben zwar nicht an die gegenwärtige Existenz Gautamas, beten aber zu ihm wie zu einem persönlich und immer noch existierenden Wesen. Oft genug hörte ich Buddhisten Gebete wie die folgenden verrichten: „Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha“ und „Lass mich sein gütig, friedlich und sanftmütig.“

---

<sup>1)</sup> Wie im Grossen Herder V, 77.

## II. Gebärde.

1). *E t y m o l o g i s c h*<sup>1)</sup> hängt das Wort „Gebärde“ (mhd. „gebaerde“) mit dem althochdeutschen „gibārīda“ zusammen, in dem der indogermanische Verbalstamm *bher* und der germanische *bēr*, d.h. „tragen“ steckt<sup>2)</sup>.

2). Der *W o r t g e b r a u c h* von „Gebärde“ war und ist verschieden. In der älteren deutschen Sprache benützte man das Wort Gebärde für die „äussere Haltung im gesamten Umfang“, in der späteren aber nur mehr für „den Ausdruck der Gedanken und Gefühle durch Gesicht und Hände.“ Hier hat eine ähnliche Entwicklung und Einschränkung stattgefunden wie beim lateinischen „gestus“, das von *gero* (an sich tragen, zur Schau tragen, Gebärden machen) stammt und vielleicht mit *agere* zusammenhängt. Doch wird das Wort Gebärde auch immer noch im alten, weiteren Sinn verwandt. So bestimmt z.B. das Handbuch der deutschen Sprache die Gebärde als „die Art des Erscheinens, das Aussehen, Äussere, insofern es veränderlich ist und in Veränderungen sich das Innere kundgibt, namentlich die Bewegungen, zumal der Gesichtszüge“<sup>3)</sup>.

3). Nun zur *W e s e n s b e s t i m m u n g*. Ganz allgemein ist zunächst zu sagen, dass die Gebärden zu den menschlichen Funktionen, näherhin zu den menschlichen Ausdrucksformen gehören. Unter *A u s d r u c k* versteht die Psychologie „alle Phänomene, die von der Seele in die sinnliche Welt tretend sinnhaft verstanden werden. Der Ausdruck umfasst die physiognomische Form, die mimische Bewegung, das Sprechen und Schreiben, die künstlerischen Produkte und die zweckbewussten Handlungen“<sup>4)</sup>. Ausdruck heisst nach O. Rutz alles, „wodurch der ‚innere‘ Mensch, also das Seelisch-Geistige im Menschen, sich offenbart, sei es im Äusseren des Leibes, sei es in anderer Weise, in der umgebenden Materie durch Schallwellen, Geräusche, Sprechen, Singen, durch schriftstellerische, dichterische, zeichnende, formende, schreibende Tätigkeit“<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. zum folgenden A. Götze, Trübners Deutsches Wörterbuch II. Berlin 1938, 33f.

<sup>2)</sup> Im Altindischen haben wir *bhr̥*, *bhar* = tragen (nämlich die Leibesfrucht). Vgl. auch das französische „port“, d.h. die Art, sich zu tragen.

<sup>3)</sup> D. Sanders und E. Wülfing, Handwörterbuch der deutschen Sprache.<sup>8</sup> Leipzig 1910, 234.

<sup>4)</sup> K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie. 164.

<sup>5)</sup> O. Rutz, Vom Ausdruck des Menschen, 11.

Die *Gebärden* speziell werden verschieden definiert. Ein paar Beispiele. Nach K. Birnbaum ist die Gebärde das, wodurch „jemand etwas ohne sprachliche Vermittlung darzustellen beabsichtigt, während die gewöhnlichen Ausdrucksbewegungen ohne unser Zutun zustandekommen“<sup>1)</sup>. K. Bühler spricht von den mimischen Bewegungen im Gesicht und der Pantomimik als der „stummen Sprache der uns nächstverwandten Tiere und des Menschen“<sup>2)</sup>. Nach E. v. Sallwürk sind die Gebärden „nichts anderes als Handlungen, die nicht ausgeführt werden können“<sup>3)</sup>. Cocchiara bezeichnet die Gebärde als „un movimento intenzionale a scopo di espressione“ und unterscheidet sie von der des significato entbehrenden emotionalen Reaktion<sup>4)</sup>.

Wir verstehen im folgenden unter Gebärden die Verleiblichungen von dem, was in der Seele des Menschen geistig geschieht, und zwar im allerweitesten Sinn. Sehr häufig versteht man unter Gebärden nur die sichtbaren körperlichen Bewegungen des Menschen, die in Beziehung zu oder in Sinnzusammenhang mit inneren seelischen Vorgängen stehen oder innere seelische Vorgänge ausdrücken und mitteilen<sup>5)</sup>. Wir fassen den Begriff aber weiter und verstehen im folgenden unter Gebärde jede „sichtbare Aussenwerdung“, jede Verleiblichung, jede sichtbare Begleit- und Folgeerscheinung von Gedanken, Willensbewegungen, Willenshaltungen und Gefühlen, also nicht bloss die sichtbaren körperlichen Bewegungen, sondern auch die sichtbaren körperlichen Zustände, die Innerseelisches verkörpern. Drücken wir uns noch genauer aus. Gebärden sind im Gegensatz zu den hörbaren, also den gesprochenen und gesungenen Tönen, Lauten und Worten die sichtbaren „Worte“ des Menschen. Gebärde ist dort, wo der Mensch leiblich etwas aus sich gebärt, das für andere sichtlich wahrnehmbar ist, in sich und nicht erst eines äusseren Zweckes wegen einen Sinn hat und einen Gedanken, eine Willensbewegung, eine Willenshaltung oder ein Gefühl ausdrückt, bezeichnet und mitteilt.

<sup>1)</sup> K. Birnbaum, Handwörterbuch der mediz. Psychologie. Leipzig 1930, 73.

<sup>2)</sup> K. Bühler, Ausdruckstheorie. Jena 1933, 195.

<sup>3)</sup> E. v. Sallwürk, Das Gefühl und seine pädagog. Bedeutung. Langensalza 1925, 15.

<sup>4)</sup> G. Cocchiara, Il linguaggio del gesto, 4. Vgl. noch die Definitionen bei R. Eisler, Wörterbuch der philosoph. Begriffe. I<sup>4</sup>. Berlin 1927, 456; A. Zeddies, Wörterbuch der Psychologie. Homburg o.J., 51.

<sup>5)</sup> Über die Geste als anatomisch-physiologisches Phänomen vgl. G. Cocchiara, Il linguaggio del gesto, 4—6.



Gebärden sind also etwas anderes als Phänomene wie schnelles und aufgeregtes Herzklopfen. Solche Phänomene sind keine Gebärden, weil sie der Sichtbarkeit ermangeln. Ferner sind die Gebärden von den Zweckhandlungen und technischen Handlungen zu unterscheiden, so z.B. vom Ergreifen eines Buches. Denn diesen Handlungen fehlt der Ausdruckscharakter. Gebärden sind nur dort, wo etwas ausgedrückt wird, und zwar etwas Geistiges. Doch müssen wir zugeben, dass Zweckhandlungen beim Menschen zugleich Gebärden sein können und gewöhnlich sind, ja dass letzten Endes alle Handlungen des Menschen etwas Geistiges ausdrücken <sup>1)</sup>. Das Anschlagen der Tasten beim Spielen des Klaviers ist an sich eine Zweckhandlung, aber gewöhnlich zugleich auch eine Gebärde. Durch die Art und Weise des Anschlagens wird Geistiges zum Ausdruck gebracht. Ja, sogar in Handlungen wie dem Ergreifen eines Buches kommt Geistiges zum Vorschein <sup>2)</sup>. Jeder hat seine Art und Weise, ein Buch vorzunehmen und aufzuschlagen, gemäss der Besonderheit seines Geistes und geistigen Zustandes. Sehr wohl zu unterscheiden sind die Gebärden schliesslich von den Ausdrucksbewegungen des Tieres. Wir müssen auf diesen Punkt noch näher eingehen.

Die Gebärden sind, wenigstens für uns, etwas spezifisch Menschliches, „etwas, was den Menschen grundlegend vom Tier unterscheidet“. Der Leib des Menschen ähnelt physisch dem des Tieres, ist aber wesentlich von ihm verschieden. Denn jener ist vom Geiste geformt, dieser aber von der Tierseele. Die Laute des Menschen ähneln materiell oder lautlich denen des Tieres, sind aber dem Sinn und Wesen nach von ihnen völlig verschieden. Denn jene drücken etwas Geistiges aus, diese aber nicht. Sprache ist einzig und allein dort, „wo Worte nicht einfach Laute sind, sondern eine Bedeutung haben“, „wo man durch die Laute etwas mitteilen will“. Und das ist nur beim Menschen der Fall. „Die Tiere sprechen nicht, weil sie nichts zu sagen haben“ <sup>3)</sup>. Von den Ausdrucksbewegungen

<sup>1)</sup> Nach Th. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie. Jena 1924, 558 dürfen bei Gebärden Zielvorstellungen weder manifest noch latent vorhanden sein. Aber J. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie. II. Freiburg i.B. 1929, 351 sagt mit Recht, dass auch in den Zweckbewegungen eine persönliche Ausdrucksform liegt (wie Klages betont). Eigentlich sei jede Bewegung Ausdrucksbewegung. Nur verfolgten „die Zweckhandlungen in erster Linie einen weiteren Zweck“.

<sup>2)</sup> J. Fröbes, a.a.O. 351.

<sup>3)</sup> A. Müller, Das Geheimnis des Tieres. Köln. Zeitung 1942.

der Tiere und den Gebärden der Menschen gilt das Gleiche. Materialer und sichtbarlich sind hier Ähnlichkeiten. Aber das Wesentliche ist verschieden. Denn die Gebärden des Menschen drücken etwas Geistiges aus, die Bewegungen des Tieres aber nicht. Die menschlichen Gebärden haben vom Geist her ihren Sinn, ihre Form, ihr Mass und ihre Kraft. M. Riemschneider-Hoerner <sup>1)</sup> betont mit Recht, dass es völlig vergeblich sei, beim Tier etwas Ähnliches nachzuweisen wie die Gebärden des Menschen. Die Unterschiede kann man hier nur verwischen, wenn man bloss das beachtet, was dem Menschen mit dem Tier gemeinsam ist, nicht aber das, was der Mensch Besonderes hat. Besonders bezeichnend für die Verschiedenheit zwischen den Ausdrucksbewegungen des Tieres und den Gebärden des Menschen ist die Wandelbarkeit der menschlichen Gebärden. Das Tier ändert seine Ausdrucksbewegungen nicht und kann sie nicht einmal ändern. Es verleiht dem Schreck immer auf die gleiche Weise Ausdruck. Die menschliche Gebärde aber ist nicht immer da und nicht immer in gleicher Form da. Der Mensch ändert seine Ausdrucksformen nach Zeit und Umständen. „Weinen und Lachen sind nicht dasselbe zu jeder Zeit“ <sup>2)</sup>.

### III. Gebetsgebärde.

1). Die Begriffsbestimmung der Gebetsgebärde ergibt sich aus dem Gesagten. Unter Gebetsgebärde verstehen wir die dem inwendigen Gebete zugehörige leibliche Form. Gebetsgebärden sind im Gegensatz zu den hörbaren Gebetsworten die sichtbaren Gebetsworte oder die in sich sinnvollen und sichtbaren leiblichen Begleit- und Folgeerscheinungen des inneren Gebetes.

Manchmal wird der Begriff Gebetsgebärde enger gefasst und wird unter Gebetsgebärde nur die sichtbare Bewegung verstanden, die mit dem Gebete verbunden ist. So gefasst sind nur gewisse Vorgänge wie das Erheben der Arme und das Beugen der Kniee Gebetsgebärden. Wir aber gebrauchen den Begriff hier im we-

<sup>1)</sup> M. Riemschneider-Hoerner, Der Wandel der Kunst in der Gebärde, 10. Wir folgen hier dieser Schrift. K. Plachte, Die Wiederentdeckung der Kirche. Göttingen 1940, spricht auch bei Tieren von Gebärden. Auch Tiere könnten Trauer, Freude und Trauer ausdrücken. „Das Auge des Hundes und die Gebärdensprache seines Schwanzes sind bekanntlich von einer unglaublichen Ausdruckskraft.“ 83. Aber diese Terminologie entspricht nicht.

<sup>2)</sup> M. Riemschneider-Hoerner, a.a.O. 10.

teren Sinn, verstehen also unter Gebetsgebärden alle Formen der Verleiblichung des Gebetes und der leiblichen Teilhabe am Gebet. Wir rechnen daher auch Phänomene wie das Erröten und Erblassen beim Beten zu den Gebetsgebärden.

Gleich an dieser Stelle sei einem Missverständnis vorgebeugt. Infolge des Brauches, von Gebetsgebärden der Arme, Hände und anderer Teile und Glieder des Menschen zu reden, könnte man auf den Gedanken kommen, die Gebetsgebärden seien bloss Akte einzelner Glieder und Teile des Leibes, was natürlich falsch wäre. Es hat einen Sinn, von Gebetsgebärden der Arme und anderer Glieder zu sprechen, darf aber nicht vergessen werden, dass alle Gebetsgebärden letzten Endes Taten des ganzen Leibes sind. Bei jeder Gebetsgebärde ist der ganze Mensch beteiligt, spiegelt der ganze Leib das Innere. Die Gebetsgebärde des Menschen ist der Leib. Der ganze Bau, die ganze Bewegung und die ganze Haltung ist Ausdruck und Spiegel des Denkens, Wollens und Fühlens.

2). Die Gebetsgebärden werden nicht selten mit den Zeremonien und den magischen Gebärden verwechselt und sehen ihnen oft auch zum Verwechseln ähnlich. In vielen konkreten Fällen hält es schwer zu sagen, ob man es mit einer Zeremonie oder einer Gebetsgebärde zu tun hat. Aber ihrem Wesen nach ist die Zeremonie etwas anderes als die Gebetsgebärde. Das Wort Zeremonie ist nach den einen von *ceres* (Opferfrüchte), nach den anderen von *Caerae* (Stadt) und nach wieder anderen von *Kar*, d.i. Kult, abzuleiten. Einigkeit besteht hier also nicht. Auch die Wesensbestimmung oder der Wortgebrauch ist verschieden. Im Mittelalter verstand man unter Zeremonien den jüdischen Gottesdienst. Seit der Reformation aber dient das Wort bei den Christen zur Bezeichnung von äusseren Riten nichtgöttlicher Einsetzung oder von festgelegten, ausserwesentlichen Kultakten. Zeremonien sind z.B. das Anblasen und Salben bei der Taufe. Wenn man sagt, die Gebetsgebärde und die Zeremonie unterscheidet sich dadurch, dass die Gebärde unwillkürlich, die Zeremonie aber willentlich gemacht würde, so ist das falsch. Denn es gibt auch willkürliche Gebärden.

3). Viele Gebetsgebärden sind formal mit Zaubergebärden identisch. Das Handausstrecken begegnet uns in der Magie sowohl wie im Gebet. Sachlich aber oder dem Wesen nach sind Gebetsgebärden und magische Gesten völlig verschiedene Dinge.

Was ist Magie? J. P. Steffes schreibt „Der Magier ist der Meinung, dass die Gottheit durch einen bestimmten Ritus zu einer Wirksamkeit genötigt werde, die sich von selbst auslöst, ohne Rücksicht auf dessen Erschlossenheit. Die magische Handlung verläuft rein äusserlich und bedeutet einen Gotteszwang. Machttrunken will der Zauberer die Gottheit in die Hand bekommen“<sup>1)</sup>. Damit ist eine Form der Magie umschrieben. Aber Magie ist nicht bloss Ausübung von Zwang auf eine Gottheit, sondern auch Ausübung von Zwang auf Menschen, Tiere und Dinge oder deren Kräfte. Oft handelt es sich beim Zaubern sogar nur um rein dingliche Aneignung und Übertragung von Kraft und kommt eine Gottheit überhaupt nicht in Frage<sup>2)</sup>. Ja, diese Form der Magie dürfte die ältere sein. Kurz gesagt ist Magie der „Überwältigungsversuch des gewöhnlichen Naturlaufs, des eigenen Lebensgesetzes und der überweltlichen Mächte“<sup>3)</sup>. Magie ist also eine Form des Willens zur Macht und ein Aufstand gegen das Gegebene<sup>4)</sup>. Der Zauberer will die Natur und anderes nicht benutzen, sondern vergewaltigen. Magie besagt letzten Endes eine auf dynamistischer Weltanschauung beruhende Kraftübertragung und Kraftaneignung, während Gebet Verkehr mit höheren Wesen und Einwirkung auf den freien Willen dieser höheren Wesen ist, auf die sich kein Zwang ausüben und von deren Beeinflussung sich keine unfehlbare Wirkung erwarten lässt. Damit ist der Unterschied von Gebetsgebärden und Zaubergesten von selbst gegeben.

---

<sup>1)</sup> J. P. Steffes, Religionsphilosophie. Kempten 1925, 254.

<sup>2)</sup> Vgl. RGG III, 1839f.

<sup>3)</sup> A. Dempf, Religionsphilosophie. Wien 1937, 153.

<sup>4)</sup> Vgl. G. v. d. Leeuw, De primitieve Mensch en de religie. Groningen 1937, 75—83.

## I. KAPITEL

### DIE GEBETSgebÄRDEN DER VÖLKER UND DAS CHRISTENTUM IM ALLGEMEINEN

#### § 1. ALLGEMEINHEIT DER GEBETSgebÄRDEN.

##### *I. Räumliche Verbreitung.*

Die Gebärde und die Gebärdensprache ist allen Menschen gemeinsam. „Omnium hominum communis sermo“ heisst die Gebärdensprache bei Quintilian. Auch die Gebetsgebärde und Gebetsgebärdensprache ist universal, wenigstens so universal wie das Gebet. Gebet besagt bei allen Menschen und Völkern und in sämtlichen Religionen zugleich auch Gebetsgebärde. Beten ohne jede Gebärde oder ohne jede körperliche Entsprechung gibt es nicht. Die sog. rein inneren und mystischen Gebete, bei denen alles Ruhe und Innerlichkeit zu sein scheint und der Körper ausgeschaltet sein soll, machen hier keine Ausnahme. Auch bei ihnen, ja gerade bei ihnen ist der Körper sichtbar dabei, nur in anderer Form als bei den anderen Gebetsweisen.

##### *II. Zeitliche Verbreitung.*

Auch zeitlich ist die Gebetsgebärde allgemein. Wenn die Evolutionisten recht hätten, wäre der eigentlichen Religion eine Periode des Zauberwesens, des Animismus, des Dämonenglaubens, des Manismus oder irgendeine andere vorangegangen und wäre also auch die Gebetsgebärde nicht ursprünglich. Aber einen Beweis haben die Evolutionisten für ihre Anschauungen nicht erbracht, im Gegenteil. Die Religion ist so alt wie die Menschheit. Desgleichen die Gebetsgebärde. Wir gehen hier nur auf eine These näher ein, nämlich auf die magische. Nach Hegel ging die Magie der Religion voran. L. Marillier liess die Entwicklung mit der sympathischen Magie beginnen. J. G. Frazer erklärt, es gäbe „manche Gründe“

die dafür sprächen, dass die Magie die Religion an Alter über-  
treffe. Erst mit der Entdeckung der Unwirksamkeit der Magie sei  
der Übergang von der Zauberei zur Religion gekommen und erst  
von da an habe sich der Mensch von höheren Mächten abhängig  
gefühl und von diesen das Heil erhofft und erbetet <sup>1)</sup>. Andere  
Forscher denken ebenso oder ähnlich, so A. Vierkandt, M. P.  
Nilsson, E. Lehmann, R. R. Marett, L. R. Farnell, F. B. Jevons,  
Lévy-Bruhl und W. Wundt <sup>2)</sup>.

In Übereinstimmung mit diesen Auffassungen wird von vielen  
„in der Beschwörung und im Zauberspruch“ sowie in der Zaubergeste  
„das Protoplasma des Gebets“, des Gebetswortes und der  
Gebetsgebärde gesehen. Nach W. Wundt z.B. ist die Entwicklung  
von der Beschwörung über das Bitt-, Dank- und Bussgebet bis  
zur Lobpreisung verlaufen. R. R. Marett gab einer seiner Schriften  
den bezeichnenden Titel „From spell to prayer“ <sup>3)</sup>.

Aber diese Thesen sind mehr oder weniger aprioristisch. Über-  
zeugende Beweise aus der Geschichte hat keiner beigebracht.  
Gewiss, die magischen Gesten sind universal. Wir finden sie bei  
allen Völkern und in sämtlichen Religionen. Schon in den allerältesten  
Zeiten und auf den urtümlichsten Stufen der Kultur begegnen  
wir ihnen. Aber ein geschichtlicher Beweis für das höhere Alter  
der Magie lässt sich nicht erbringen. So wie das geschichtliche  
Material liegt, dürfte es am wahrscheinlichsten sein, dass Religion  
und Magie ungefähr seit der ältesten Zeit nebeneinander bestanden  
haben, so wie sie noch heute nebeneinander bestehen. Ja, man wird  
noch weiter gehen dürfen. Rein historisch gesehen haben wir alle  
Berechtigung zu der Annahme, dass die Religion die Magie an Alter  
übertrifft und sogar der Hochgottglaube vor der Magie da gewesen  
ist. Es ist eine aufschlussreiche Tatsache, dass die Magie in den  
älteren Kulturen nur in schwachen Formen auftritt und ihre grösste  
Entfaltung und Macht erst in den späteren Kulturen erlebt, was  
sicher nicht für die Zaubentheorie spricht. Zudem übersehen die  
Anhänger der letzteren, dass die „Primitiven“ keineswegs bloss

<sup>1)</sup> J. G. Frazer, *The Golden Bough* I, 233—236. Im übrigen ist für Frazers Auffassungen über „Religion und Magie“ das ganze Werk zu vergleichen, besonders I, 220—243.

<sup>2)</sup> Die Schriften, in denen die genannten Autoren ihre Ansichten vortragen, sind bei Fr. Heiler, *Das Gebet*, 13 verzeichnet.

<sup>3)</sup> *Folklore* 1904, 132 ss. Die Schrift erschien dann unter dem Titel *The Threshold of Religion*.<sup>2</sup> 1914.

prälogisch und magisch denken, sondern auch logisch. Der Urmensch wird gleichfalls logisch oder kausal gedacht haben.

Damit ist der Lehre von der Priorität des Zauberspruches und der Zaubergeste der Boden entzogen. Aber die These ist auch für sich unbeweisbar und unhaltbar. Die ältesten und urtümlichsten Völker kennen samt und sonders das Gebet und die Gebetsgebärde. Selbst der prähistorische Mensch dürfte sie gekannt haben. Man glaubt auf gewissen vorgeschichtlichen Zeichnungen Darstellungen von magischen Gesten gefunden zu haben. Aber es ist nicht bewiesen, dass diese Deutungen stimmen.

Bemerken wir noch, dass Magie und Zaubergeste nicht bloss ein höheres Alter als die Religion und die Gebetsgeste haben, sondern dass Religion und Gebet geradezu aus der Magie und der Zaubergeste hervorgegangen sein sollen. Aber auf diese Auffassung wollen wir erst in einem anderen Zusammenhang eingehen.

## § 2. URSPRUNG UND GESCHICHTE DER GEBETSGBÄRDEN.

### *I. Ursprung.*

1). Die Frage, wie die Menschen dazu gekommen sind, mit Gebärden zu beten oder ihre Gebete zu begleiten und auszudrücken, lässt verschiedene Antworten denkbar erscheinen und hat auch verschiedene Beantwortungen gefunden.

a). Nach Darwin ist der Ursprung aller Ausdrucksbewegungen in ihrem ursprünglichen *N u t z w e r t* und lebenserhaltenden Zweck zu suchen. Wie das Weinen der Kinder „Kundgabe eines Zustandes“ ist, der nach Abhilfe verlangt, also einen lebenserhaltenden Zweck hat, so sollen anfänglich alle Ausdrucksbewegungen und Gebärden der Lebenserhaltung gedient haben. Das Ballen der Faust z.B. soll ein Rudiment der Verteidigung mit der geballten Faust sein. Dementsprechend wären dann auch die Gebetsgebärden zu erklären. In Darwins Werk über die Gemütsbewegungen heisst es: „Unsere tierischen Vorfahren haben diese mimischen Muskelbewegungen ursprünglich ausgeführt, weil sie ihnen im Kampfe ums Dasein und zur Befriedigung ihrer tierischen Begierden nützlich und zweckdienlich waren; häufig und während zahlreicher Generationen wiederholt, wurde die Neigung dazu auf die Nachkommen vererbt, und die Macht dieser vererbten Gewohnheit macht sich nun bei

uns, den späten Enkeln, trotz vollständig veränderter Lebensverhältnisse, noch geltend, indem diese Muskelbewegungen als Ausdrucksbewegungen gewisser Muskelzustände zum Vorschein kommen, obgleich dabei von irgendwelcher Zweckmässigkeit nicht mehr die Rede sein kann" <sup>1)</sup>. Das Studium des Ausdrucks, so meint Darwin, bestätige auf diese Weise, daß der Mensch „von irgendeiner niederen tierischen Form her stammt" <sup>2)</sup>. Am Ende seines oben genannten Buches heißt es: „Ich habe mit ziemlich detaillierter Ausführlichkeit zu zeigen mich bemüht, daß alle die hauptsächlichsten Ausdrucksweisen, welche der Mensch darbietet, über die ganze Erde dieselben sind. Diese Tatsache ist interessant, da sie ein neues Argumentum zu Gunsten der Annahme beibringt, daß die verschiedenen Rassen von einer einzigen Stammform abstammt sind, welche beinahe vollständig menschlich in ihrem Baue und in hohem Grade in ihrer geistigen Entwicklung gewesen sein muß vor der Zeit, in welcher die Rassen auseinander gingen" <sup>3)</sup>. Wir sind nicht imstande, diesen Auffassungen beizupflichten <sup>4)</sup>. Die Gebärdensprache ist, wie die Psychologie zeigt, „ein spezifisch menschliches Erzeugnis" <sup>5)</sup>. Tiere haben, wie W. Wundt zutreffend bemerkt, Ausdrucksbewegungen, aber keine eigentlichen Gebärden. Selbst wenn es mit der Abstammungslehre seine Richtigkeit hätte, wäre die Gebärdensprache mit Darwins These nicht erklärt, genau so wenig wie die „Menschwerdung" mit der tierischen Abstammung des Menschen erklärt ist.

Andere Forscher lassen die Abstammungslehre aus dem Spiele, glauben aber gleichfalls die Gebärden aus einem ursprünglichen Nutzwert ableiten zu können, wenigstens sehr viele Gebärden. K. Skraup schreibt: „Alle mimischen Ausdrücke hatten ursprünglich den Zweck, den Menschen vor einer inneren oder äusseren

<sup>1)</sup> Nach einem Zitat bei Th. Piderit, *Mimik und Physiognomik*.<sup>3</sup> Detmold 1919, 23. Vgl. Ch. Darwin, *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und bei den Tieren*. Stuttgart 1872, 12, 258.

<sup>2)</sup> Ch. Darwin, a.a.O. 375.

<sup>3)</sup> *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen*, 369. Vgl. dazu Th. Piderit, *Mimik und Physiognomik*.<sup>3</sup> Detmold 1919, 23.

<sup>4)</sup> Vgl. die Einwände Th. Meynerts (*Mechanik der Physiognomik*. Wien u. Leipzig 1892) gegen Darwins These. O. Bumke bezeichnet neuerdings Darwins These als „eine jener Behauptungen, die nicht bewiesen, aber auch nicht leicht widerlegt werden können" und die von Meynert beigebrachten Ausführungen als „sehr beachtliche Gründe" gegen Darwins Lehre. O. Bumke, *Gedanken über die Seele*. Berlin 1942, 274.

<sup>5)</sup> W. Wundt, *Völkerpsychologie*. I.<sup>3</sup> Sprache, 231.



Gefahr zu schützen, oder den Menschen verteidigungs- und angriffsfähiger zu machen" <sup>1)</sup>).

An dieser Erklärung ist nicht alles falsch. Viele Gebärden lassen sich tatsächlich aus früheren Nutz- oder Zweckhandlungen ableiten. Aber die Gebärden in ihrer Gesamtheit und als solche können auf diese Weise nicht verständlich gemacht werden, namentlich nicht die Gebetsgebärden.

Am nächsten läge es wohl, die Gebetsgebärden von den im bürgerlichen und sozialen Leben üblichen Gebärden abzuleiten <sup>2)</sup>. Denn alle Gebetsgebärden haben nach der formalen Seite im bürgerlichen und sozialen Leben ihre Entsprechungen. Die Beter gebärden sich vor Gott oder dem Gegenstand der religiösen Verehrung nicht anders als vor hochstehenden oder sogar vor gewöhnlichen Menschen. Den Kotau machen die Chinesen vor den Menschen genau so wie vor den Geistern und die Buddhisten falten die Hände vor einem Besucher ebenso wie vor einem Bilde Buddhas. „Für die formelle Seite des Kultes" wurde im Christentum seit dem 4. Jahrhundert „vielfach der kaiserliche Hof Vorbild". „Christus, der König der himmlischen Welt, sollte in Formen geehrt werden, die man der Kaiserverehrung entnahm" <sup>3)</sup>. Ich wüßte keine einzige Gebärde zu nennen, die ausschließlich im Bereich der Frömmigkeit gebräuchlich ist. Man versteht durchaus, wenn Forscher wie Heiler und andere die Gebärden des sozialen bürgerlichen Lebens zu Erklärung des Ursprunges vieler Gebetsgebärden heranziehen und Østrup sogar meint, daß sich der rituelle Gebrauch „natürlich . . . aus dem gesellschaftlichen entwickelt" hat. „Es gab Menschen, die zu begrüßen waren, d.h. denen man sich unter Austausch gegenseitiger Sicherheitsgarantien nähern mußte, ehe es Götterbilder gab, denen man sich stehend näherte; die Sitte, die den Göttern gegenüber befolgt wurde, mußte deshalb von der schon viel früher gegenüber Menschen festgelegten bedingt sein" <sup>4)</sup>.

Auch an dieser Auffassung ist viel Wahres. Viele Gebetsgebärden erklären sich zwanglos aus bürgerlichen Höflichkeitsformen. Das wird sich bei unseren späteren Ausführungen über die einzelnen

<sup>1)</sup> K. Skraup, Katechismus der Mimik und Gebärdensprache, 9.

<sup>2)</sup> Vgl. M. Puglisi, *La preghiera*, 108 s.

<sup>3)</sup> O. Casel, *Art und Sinn der ältesten Osterfeier*, JLV 14 (1938) 69.

<sup>4)</sup> J. Østrup, *Orientalische Höflichkeit*, 25f.

Gebetsgebärden mit aller Deutlichkeit zeigen. Aber es wäre verkehrt, sämtliche Gebetsgebärden und die Gebetsgebärden als solche auf diese Weise erklären zu wollen. Formale Ähnlichkeit besagt keine Abhängigkeit. Die Tatsache, dass die Gebetsgebärden formal den Gebärden des bürgerlichen Verkehrs gleichen oder ähneln, gibt kein Recht, sie von diesen abzuleiten. Die Beter nehmen, wie M. Puglisi treffend bemerkt <sup>1)</sup>, instinktiv die Haltung ein, die ihrem Beten entspricht und ihr Beten begünstigt, ohne sich bewusst zu sein, dass sie Gebärden ausführen, die im weltlichen Leben gemacht werden. Beim Betrachten z.B. nimmt man nicht darum die sitzende Haltung ein, weil man beim Lesen weltlicher Bücher zu sitzen pflegt, sondern deswegen, weil Sitzen die Sammlung erleichtert und fördert. Kurz, mit Hinweisen auf profane Gebärden sind nur gewisse Gebetsgebärden erklärbar, nicht aber alle und nicht die Gebetsgebärden als solche.

Leitet man die Gebetsgebärden aus den Höflichkeitsformen des bürgerlichen Verkehrs ab, so steht man natürlich noch vor der Aufgabe, diese Höflichkeitsformen zu erklären. Hier wird dann wohl wieder auf die Nutzwerthypothese zurückgegriffen. So meint Østrup am Schlusse seines Buches über die orientalische Höflichkeit folgendes: „Das Meiste dessen, was spätere Generationen als blosse Höflichkeitsformen, als einen Teil der einmal festgelegten Etikette ansehen, lässt sich zurückführen auf ein früheres, aus den Voraussetzungen des primitiven Lebens heraus nur zu begründeten Bestreben, Schutz und Sicherheit für sich oder denjenigen, den man empfängt, herbeizuführen, und nur von diesem Gesichtspunkt aus wird das scheinbar Zwecklose verständlich und logisch“ <sup>2)</sup>. Wie wir über diese These denken, haben wir schon gesagt. Auf diese Weise lässt sich viel, aber kaum das Meiste und vor allem nicht die Gebärde als solche erklären. Østrup will ja auch selbst nicht alles auf diese Weise verständlich machen.

Eine dritte These wollen wir die magische nennen. Viele Gebetsgebärden stammen nach zahlreichen Forschern von magischen Gesten ab. Das Erheben der Hände ist nach I. Goldziher ein alter magischer Brauch <sup>3)</sup> und das Händefalten bei den Griechen

<sup>1)</sup> M. Puglisi, *La preghisra*, 110.

<sup>2)</sup> J. Østrup, a.a.O. 85.

<sup>3)</sup> I. Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebet*. Giessen 1906, 321-22.



und Römern nach V. Schultze ein Mittel, die Dämonen zu fesseln und zum Gehorsam zu zwingen <sup>1)</sup>. E. Lehmann erklärt die Handstellungen beim Beten und die *mudrās* <sup>2)</sup> und J. Heckenbach die gänzliche und teilweise Entkleidung magisch <sup>3)</sup>. Wenn A. J. Wensinck im Rechte wäre, hätte die Bedeckung des Hauptes bei den Juden und Muhammedanern den Sinn, die Dämonen zu hindern, vom Haupt oder Nacken her in den Leib einzudringen <sup>4)</sup>. Ja, es fehlt nicht an Psychologen, Ethnologen und Religionswissenschaftlern, die sich nicht mit dieser Ableitung einzelner Gebetsgebärden aus den Zaubergesten zufrieden geben. Wir hörten früher von den Forschern, welche dem Zauber, dem Zauberworte und der Zaubergeste ein höheres Alter zuschreiben oder zuzuschreiben geneigt sind als der Religion. Unter diesen Forschern sind nicht wenige, welche noch darüber hinausgehen und die Religion, das Gebetswort und die Gebetsgebärde direkt von der Magie, dem magischen Wort und der magischen Geste abstammen lassen. Aber diese Abstammung ist ebensowenig und noch weniger zu beweisen als jene von der zeitlichen Priorität der Magie. Wir brauchen nicht zu wiederholen, was oben gesagt wurde. Historische Gründe sprechen gegen die Ableitung der Religion, des Gebetswortes und der Gebetsgeste von der Magie, dem Zauberwort und der magischen Geste. Dann auch psychologische. Die Religion ist eine ursprüngliche, eigenständige und eigenwertige Gegebenheit und lässt sich deswegen unmöglich aus der Magie ableiten <sup>5)</sup>. Das Gleiche gilt von Gebetswort und -gestus. Die meisten Gebetsgebärden, die magisch erklärt werden, lassen sich ebenso gut auf andere Weise erklären. Ja, mir scheint, als ob die Zaubergebärden oft eher und besser aus den Gebetsgebärden erklärt werden könnten als umgekehrt. Tatsache ist jedenfalls, dass bei vielen Zaubergesten Gebetsgebärden missbräuchlich benutzt werden. Gebetsworte, die nicht verstanden oder unandächtig gesprochen werden, verwandeln sich leicht und oft in magische Sprüche. Ähnliches gilt von vielen Gebetsgebärden, die

<sup>1)</sup> V. Schultze, Zur Geschichte des Händefaltens. Theol. Literaturblatt 1892, 591.

<sup>2)</sup> E. Lehmann, Religionsvetenskapen. Stockholm 1914, 135ff, und Chant. I, 94.

<sup>3)</sup> J. Heckenbach, De nuditate sacra. Giessen 1911.

<sup>4)</sup> A. J. Wensinck, Animismus und Dämonenglaube im Untergrund des jüd. und islam. Gebetes. Der Islam 4, 1913, 219ff.

<sup>5)</sup> W. Baetke, Das Heilige im Germanischen. Tübingen 1942, 1—10.

man nicht mehr verwertet, um das Gebet auszudrücken, zu erleichtern, zu fördern und zu vervollständigen <sup>1)</sup>).

Ganz allgemein und grundsätzlich möchten wir hier noch folgendes sagen. In der Völkerkunde und Religionswissenschaft wird leider viel zu häufig und zu früh, ja manchmal geradezu leichtfertig und verwegen von Magie gesprochen. Immer wieder werden Dinge und Handlungen als magisch bezeichnet, die nichts mit Magie zu tun haben. Kein Wunder, wenn manchmal wahre Zerrbilder von diesen und jenen Gebräuchen und Riten und sogar von ganzen Religionen entstehen. Der Katholik greift sich an den Kopf, wenn in bekannten und angesehenen Schriften Gebärden und Riten seiner Religion als magische Praktiken charakterisiert werden, die Ausdruck, Symbol und Hilfsmittel des Kultus sind. Ich denke hier etwa an G. Mensching, der es für einen Rest magischer Praxis hält, wenn der Priester bei der Wandlung die Einsetzungsworte „submissa voce“ spricht, und den Katholiken die Meinung unterschiebt, das „Gelingen“ der Wandlung hänge von diesem leisen Sprechen ab <sup>2)</sup>. Ähnlich können viele Bewohner Asiens und anderer Gebiete nicht begreifen, dass so manche von ihren Riten als Zweckhandlungen und Magie gedeutet werden, die bloss Ausdruck sind. Als ich einmal einen Chinesen fragte, warum sie Speisen auf die Gräber ihrer Ahnen stellten — die Ahnen ässen doch nichts —, war er sehr überrascht. Selbstverständlich, so platzte er heraus, ässen die Ahnen nichts. Hier handle es sich nur um einen Ausdruck der Liebe und Verehrung. Wir Menschen des Westens haben viel zu wenig Verständnis für die reiche und umständliche Symbolik fremder Völker und suchen hinter allem immer einen „Zweck“. Vieles, was uns als Mittel zur zwangsmässigen Beeinflussung der Gottheit oder Natur erscheint, erweist sich bei näherem Zusehen als reines Ausdrucksmittel. Es kann Magie sein, wenn man in Zeiten der Dürre Wasser auf die Erde giesst, kann aber auch Ausdruck des Wunsches nach und der Bitte um Regen sein. Man kann das Haupt bedecken, um zu zaubern, kann es aber auch bedecken, um sich zu sammeln. Tanzen kann auf die Bezwingung der Dämonen, aber auch auf die Ekstase abzielen. Gebärden dürfen nur dann und erst dann als magisch bezeichnet werden, wenn ihr Sinn sorgfältig

<sup>1)</sup> Vgl. M. Puglisi, *La preghiera*, 129s.

<sup>2)</sup> G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*. Leipzig 1938, 103.

untersucht und die magische Abzweckung eindeutig festgestellt worden ist.

b). Die einfachste und nächstliegende Erklärung der Gebetsgebärden ist die menschliche Natur, näherhin der innere Strukturzusammenhang und das Wechselverhältnis von Leib und Seele. Was in der Seele geschieht, tritt natürlich und notwendigerweise äusserlich in die Erscheinung. Wie man ganz natürlich zu seinen Mitmenschen in Gebärden spricht, so auch zu Gott und zu anderen höheren Wesen. Im Grunde lässt sich gar nicht von einem Ursprung der Gebetsgebärden reden. Die Gebärden sind urempfangen, sind mit der Natur von Gott gegeben, auch die Gebetsgebärden.

2). Eine andere Frage als die nach dem Ursprung der Gebetsgebärde überhaupt ist die nach dem Ursprung der einzelnen Gebetsgebärden. Auch kann auf diese Frage keine allgemein gültige Antwort gegeben werden. Die Frage muss bei jeder Gebärde gesondert untersucht werden, psychologisch und historisch. Viele Gebetsgebärden sind ganz natürlich mit dem Gebet entstanden und entstehen noch immer ganz natürlich mit ihm. Andere aber, die weniger natürlichen und die künstlichen, die mehr Gegenstand der Überlieferung und des Lernens und Nachahmens sind, haben ihren Ursprung in ganz bestimmten Zeiten, Gegenden und Umständen (Volk, Religion usw.). Sie beruhen entweder auf der Anordnung führender Persönlichkeiten oder auf dem Verhalten vorbildlicher Beter oder auf Abmachungen der Gemeinschaft. Diese stammen aus dem Animismus jene aus dem Mysterienwesen und wieder andere aus anderen Bereichen.

## II. Geschichte.

1). Die Gebetsgebärden sind, wie bereits festgestellt wurde, so alt wie die Menschheit. Aber wir müssen uns jetzt mit diesem Alter noch etwas näher befassen, und zwar im besonderen mit der viel erörterten Frage, ob die Gebetsworte älter sind als die Gebetsgebärden oder umgekehrt <sup>1)</sup>.

Wenn die Entwicklung des Menschen in bezug auf die Gebärden und gesprochenen Worte jener der Kinder entspricht, dann ist die Gebärde älter als das gesprochene Wort und die Gebärdensprache „die Urform der Sprache“. Denn das Kind nimmt zuerst schauend

<sup>1)</sup> Vgl. Fr. Kainz, Psychologie der Sprache. I. Stuttgart 1941, 279.

auf, dann hörend und macht sich im Anfang mehr durch Gebärden als durch Laute verständlich. Zum wenigsten spielt das Sehen und Gestikulieren im Anfange seines Lebens eine grössere Rolle als das Sprechen und Hören.

Tatsächlich gibt es Forscher genug, welche der Gebärdensprache ein höheres Alter zu erkennen als der Lautsprache, so G. B. Vico (†1744)<sup>2)</sup>, Garrick Mallery<sup>3)</sup>, L. J. Béranger-Feraud<sup>4)</sup>, F. H. Cushing, J. d'Udine, C. Read, J. Moorlas, Thurnwald, K. Breysig und M. Jousse. Cushing unterscheidet drei Stufen bei der Entwicklung des Menschen, nämlich eine zoologische, eine manuelle und eine mentale, und lässt demgemäss die Geste dem Wort vorangehen. Udine stellt die Behauptung auf: „Im Anfang war die Geste“, hat dabei allerdings nur die Kunst im Auge<sup>5)</sup>. Nach C. Read war das Jägerleben der ersten und ältesten Menschen der Entwicklung kommunikativer Zeichen günstig und hat wahrscheinlich erst die Jagd zur Nachahmung tierischer Laute und damit zur Lautsprache geführt<sup>6)</sup>. Die These des Aufsatzes „Du mimege au langage“ von J. Moorlas<sup>7)</sup> lautet: Die Ursache der Sprache ist das Ausdrucksbedürfnis und die erste Ausdrucksweise war der Mimismus. Die Mundsprache ist nur eine Endstation und ein Reifeprodukt. Der spontane Mensch drückt sich durch Gebärden aus und erst im Laufe der Zivilisierung hat die Lautsprache langsam die Stelle der körperlichen Gebärden eingenommen. „L'homme a donc pris le réel dans tout son corps avant le porter dans sa voix“<sup>8)</sup>. Die Erklärung für die Ersetzung der Gebärden- oder Körpersprache durch die Lautsprache soll in der Bequemlichkeit der letzteren und in anderen Dingen und die Erklärung für die heutige Stellung der Gebärdensprache in der Erziehung liegen. Jedem Kinde sei die Gebärdensprache oder genauer die Begabung für diese angeboren. Da aber die Lautsprache alles beherrsche, entwickle sich die

<sup>1)</sup> Vgl. allgemein G. Cocchiara, *Il linguaggio del gesto*, 107f.

<sup>2)</sup> Vgl. B. Croce, *La filosofia di G. Vico*. Bari 1911, 50. Nach Vico entstand die Sprache weder durch göttliche Tat noch durch Konvention etc., sondern auf natürliche Weise. Und zwar verständigte man sich erst durch „atti muti“.

<sup>3)</sup> *Forschungen und Anregungen*, 2—12.

<sup>4)</sup> *Superstitions et survivances*. T. IV. Paris 1896, 469.

<sup>5)</sup> *L'art et le geste*. Paris 1910, 86.

<sup>6)</sup> *The Origin of Man and of his Superstitions*.<sup>2</sup> Cambridge 1925, 72.

<sup>7)</sup> *L'Encéphale* 30, 1935, T.I. 197—208.

<sup>8)</sup> L.c. 200.

Gebärdensprache beim Kinde und beim Menschen nicht oder nur ungenügend. Das Kind müsse sprechen, benütze aber die Gesten nur noch, um unbekannte oder nicht gegenwärtige Worte zu ersetzen <sup>1)</sup>. K. Breysig beruft sich für seine Ansicht vom höheren Alter der Gebärdensprache auf „die unbestimmtere, sinnlichere, die unverstandesmässiger, die kindhaftere und keimhaftere Beschaffenheit der Gebärdensprache im Vergleich zur Wortsprache“ <sup>2)</sup>. In der Ururzeit sei der Mensch ganz sprachlos gewesen. Die Gebärdensprache sei erst später entstanden und noch später, in der Urzeit, die Wortsprache.

Auch nach M. Jousse begann die Entwicklung mit dem Mimetismus. Der Laut hatte im Anfang nur den Zweck, den Sinn oder die Bedeutung der Gesten hörbar zu verstärken, zu präzisieren und zu ergänzen. Auch begleitete er nur bestimmte Gesten. Mit der Zeit bekam aber jede Geste einen begleitenden Ton und wurde die Zahl der Laute so gross wie jene der Gebärden, sodass sich Gebärden und Laute das Gleichgewicht hielten. Ja, mit der Zeit erlangten die Laute sogar das Übergewicht, während sich die Handgebärden ständig verminderten. Die Kehle-Mund-Gebärden wurden ständig unabhängiger und führten immer mehr ein Eigenleben. Schliesslich wurden die Rollen der Handgebärden und der Laute direkt vertauscht. Denn die Handgebärden sanken zu reinen Hilfsmitteln der Sprache herab, worauf sie immer mehr vernachlässigt wurden. Ja, sie zeigten sogar eine Tendenz zu verschwinden und gerieten dermassen in Vergessenheit, dass es heute gründlicher Untersuchungen bedarf, um die ursprüngliche Bedeutung und den ehemaligen Gebrauch der Gebärdensprache zu erkennen. Doch hat sich die Begabung für die Gebärdensprache nicht völlig verloren <sup>3)</sup>. Ich wüsste nicht, wie die genannten Forscher ihre Auffassungen exakt beweisen könnten. Aber ein hohes Alter hat die Gebärdensprache auf alle Fälle.

Sind die Auffassungen über das höhere Alter der Gebärden und der Gebärdensprache richtig, so ergibt sich natürlich noch nicht ohne weiters die Folgerung, dass auch die Gebetsgebärden älter

<sup>1)</sup> L.c. 201.

<sup>2)</sup> K. Breysig, Die Anfänge der Menschheit. Breslau 1936, 225f.

<sup>3)</sup> M. Jousse, Le mimisme humain et l'anthropologie du langage. Rev. anthrop. 46, 1936, 201—215.

sind als die Gebetsworte. Doch legt sich diese Folgerung immerhin nahe. Aber bei jenen Auffassungen handelt es sich vorläufig nur um mehr oder weniger willkürliche Annahmen. Durchschlagende Gründe haben ihre Vertreter nicht beigebracht. Man darf in diesen Dingen nicht ohne weiteres von der Entwicklung des Kindes auf jene der Menschheit schliessen.

2). Die Frage, welche Gebetsgebärden die ältesten sind, ist mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft nicht zu entscheiden. Thurnwald meint: „Die älteste Sprache ist die Mimik“. „Starke Affekte dehnen die Mimik des Gesichtes auf Gebärden der Hände und Arme, ja auch der Beine und des ganzen Körpers aus“<sup>1)</sup>. Entsprechend könnte man annehmen, dass die Menschen das Gebet zuerst durch das Antlitz und dann erst durch die anderen Glieder ausdrückten und ausdrücken. Aber zu beweisen ist hier nichts. Einige sehen die Ausbreitung der Hände zum Himmel als die älteste Gebetsgebärde an, andere wie Hacks das Händefalten. Aber auch für diese Behauptungen lassen sich keine Beweise erbringen. Die ältesten Gebetsgebärden dürften jene sein, die dem Menschen am natürlichsten sind und den Auffassungen der ältesten Menschen und Völker von Gott entsprechen.

Aber wenn die Frage nach den ältesten Gebetsgebärden mit den Mitteln und Methoden der Geschichtswissenschaft auch nicht vollkommen lösbar ist, so könnten wir ihrer Lösung doch näher kommen. Etwa dadurch, dass wir die Gebetsgebärden der vorgeschichtlichen Menschen und der Primitiven genau untersuchten und die allen Völkern und Religionen gemeinsamen Gebetsgebärden feststellten. Ja, schon dadurch, dass wir die im eigenen Wortschatz und in dem der anderen Völker enthaltenen Worte suchen, die mit früher einmal ausgeführten Gebetsgebärden zusammenhängen. Zugleich würden wir damit der Urreligion näher kommen. Wüssten wir, welches die ältesten Gebetsgebärden waren oder künnten wir wenigstens einige von ihnen, so wüssten wir auch schon mehr oder weniger von der ältesten Religion. Denn die Gebetsgebärden sind Ausdruck der Religion.

3). Eine Geschichte der Gebetsgebärden aller Zeiten, Zonen, Völker und Religionen ist ein frommer Wunsch und wird ein frommer Wunsch bleiben. Es fehlen die nötigen Materialsamm-

<sup>1)</sup> Kafka, Handbuch der vergleichenden Psychologie. I. München 1922, 226f.



lungen und Einzeluntersuchungen. Wir können weder in jedem Fall sagen, wie es gewesen, noch wie es geworden ist. Die ursächlichen Zusammenhänge und wechselseitigen Beeinflussungen sind uns in den meisten Fällen dunkel und die grossen Entwicklungslinien unbekannt. Schade! Denn ein volles Verständnis der Gegenwart setzt eine volle Kenntnis der Vergangenheit voraus. Wir müssen uns also mit einigen Bemerkungen über die Geschichte der Gebetsgebärden begnügen. Diese Geschichte ist bei den einzelnen Menschen Völkern und Religionen ganz verschieden verlaufen und wird auch weiterhin verschieden verlaufen. Jeder Mensch hat in diesem Punkt seine eigene Geschichte. Desgleichen jedes Volk und jede Religion. In der Religion der Primitiven haben sich die Dinge anders entwickelt als in jener der Chinesen und im Hinduismus anders als im Islām.

Die Frage, ob die Geschichte der Gebetsgebärden bei den einzelnen Menschen, Völkern und Religionen bestimmten und gleichen **G e s e t z e n** folgt oder im Wandel der Formen Gesetzmässigkeiten wie z.B. die Aufeinanderfolge von Jugend, Reife und Alter erkennbar sind, können wir bei der Lage der Dinge nicht beantworten.

Es ist durchaus nicht so, dass alle religiösen **M e n s c h e n** in jungen Jahren die Gebetsgebärden lieben und in älteren geringschätzen. Es gibt auch andersartige Entwicklungen und oft genug wechseln Perioden der Gebärdenträgheit mit solchen der Gebärdenfremdheit. Von den **V ö l k e r n** gilt das Gleiche.

Bei den **R e l i g i o n e n** ist der erste Eindruck der, dass sämtliche Religionen in bezug auf die Geschichte ihrer Gebetsgebärden gewisse Parallelen aufweisen, ähnliche Parallelen wie die Völker. Alle Völker sollen sich nach dem Urteil von Sachverständigen im Gebaren von anfänglicher Natürlichkeit, Freiheit und Gebärdenfremdheit zu späterer Unnatürlichkeit, Gebundenheit und Gebärdenträgheit, von früher Wandlungsfähigkeit zu späterer Erstarrung und von einzelnen Gebärden zu ganzen unabhängigen linguistischen Systemen mit eigenem Wortschatz, eigener Syntax und eigenen Gesetzen entwickelt haben. Bei den Gebetsgebärden soll die Entwicklung eine gleiche oder ähnliche gewesen sein.

Aber hier ist Vorsicht und Zurückhaltung im Urteil geboten. Wie die Gebärdensprachen überhaupt so entwickeln sich auch die Gebetsgebärden oder Gebetsgebärdensprachen nicht wie eine Pflanze.

Bei den Gebetsgebärden gibt es weder eine gleichmässig fortschreitende Evolution, noch eine gleichmässig fortschreitende Degeneration, sondern nur eine Geschichte, also ein Auf und Ab. In der Geschichte der katholischen Frömmigkeit wechseln Perioden der Gebärdenfrömmigkeit mit solchen der Gebärdenfreudigkeit.

H. Fielding schreibt einmal: „Erst wenn der Glaube stirbt, und die Liebe sich in Gleichgültigkeit verwandelt, dann werden Formen, Zeremonien notwendig, denn den Lebenden errichtet man keine Denkmale, sondern den Toten. Formen und Zeremonien sind die Grabsteine für erloschene Treue, ihr zum Gedächtnis für alle diejenigen, die sie nicht gekannt und nicht gewusst, dass sie vor langer Zeit gelebt haben und gestorben sind“<sup>1)</sup>. Auch das ist etwas übertrieben und einseitig. Religionen kommen nicht ohne Formen und Zeremonien aus, auch nicht im Anfang ihres Bestehens. Ja, gerade im Anfang, wenn die Menschen noch ganz aus ihrem Glauben heraus leben, brauchen sie Ausdruck, Gebärden und Zeremonien. Aber es ist wahr, dass mit dem Erkalten der ersten Liebe feste Formen notwendig werden, zur Bewahrung, zum Halt und zur Stütze.

Wie mit der Geschichte der Gebetsgebärden in den einzelnen Religionen steht es auch mit jener der Gebetsgebärden in der Menschheit überhaupt. Auch hier lassen sich keine allgemein gültigen Gesetze aufstellen. Manche glauben nicht bloss bei den einzelnen Religionen sondern auch bei der ganzen Menschheit eine Entwicklung von der Gebärdenfreudigkeit zur Gebärdenfrömmigkeit, von der Wandlungsfähigkeit zur Erstarrung, vom Reichtum der Formen zur Formenarmut und von einzelnen Gebärden zu ganzen Systemen beobachten zu können. Andere sehen die Dinge anders. Nach B. Tchang Tcheng Ming hat die Gebärdenrede die gleiche Entwicklung genommen wie die Lautsprache und die Schrift<sup>2)</sup>. Denn sie hat auf der einen Seite eine Komplizierung, auf der andern Seite aber eine Vereinfachung erfahren, eine Komplizierung dadurch, dass sich die einfachen Gesten zu komplizierten gestalteten<sup>3)</sup>, und eine Vereinfachung dadurch, dass die Gebärden

<sup>1)</sup> Das Lieblingsvolk Buddhas. Die Birmanen und ihr lebendiger Glaube. Berlin—Zürich (1931) 19.

<sup>2)</sup> B. Tchang Tcheng-Ming S. J., L'écriture chinoise et le geste humain. Essai sur la formation de l'écriture chinoise. Variétés sinologiques. Nr. 64. Changai 1937, 3.

<sup>3)</sup> Vgl. I. c. 84—106. wo Tchang Tcheng-Ming die gleiche Entwicklung bei der Schrift aufzeigt.

immer mehr auf das Wesentliche beschränkt wurden. Nach H. M. Delacroix verlief die Entwicklung in der Gebärdensprache genau so wie jene in der Malerei. Wie die letztere zwischen einem visuellen Realismus, der alles darstellen wolle, und einem konventionellen Schematismus, der nur alles Wesentliche darzustellen suche, oszilliere, so auch die Gebärdensprache. Gleich der Malerei habe sich diese immer mehr vereinfacht. Sie habe mit der Zeit nur noch ein Moment der Aktion und einen Aspekt der Sache wiedergegeben und sei dabei konventionell geworden <sup>1)</sup>. Tchang spricht von einem „processus de reduction aux traits caractéristiques dans la description“ <sup>2)</sup>. J. Morlaas meint, der Mimismus sei erst spontan gewesen und dann stereotyp geworden. Durch die progressive Intellektualisation sei eine „symbolische Gestikulation“ entstanden. „Il algebrise“ sagt er mit M. Jousse.

Aber unser Wissen von den Dingen ist noch viel zu lückenhaft, um so weitgehende Schlussfolgerungen zu ziehen und überhaupt so von der Entwicklung und der Geschichte der Gebärdensprache reden zu können. Solange nicht mehr Einzeluntersuchungen vorliegen, ist unbedingt Zurückhaltung geboten. Es mag sein, dass Tchang Tcheng Mings Auffassung für die chinesische Gebärdensprache und die Meinungen von Delacroix und Morlaas für diese und jene Gebärdensprache ihre Richtigkeit haben. Aber für die Gebärdensprache überhaupt lassen sich die aufgestellten Thesen nicht beweisen.

Die Folgerungen für die Gebetsgebärden ergeben sich von selbst. Auch hier vermögen wir noch keine allgemeinen Entwicklungslinien zu zeichnen und keine allgemeinen Gesetze aufzustellen. Wir können z.B. im ganzen genommen noch nicht sagen, ob die Harmonie und das Zusammenwirken von Leib und Seele in der Frömmigkeit ständig besser oder schlechter geworden ist und ob im allgemeinen eine Vorwärts- oder eine Rückwärtsbewegung stattgefunden hat.

<sup>1)</sup> H. M. Delacroix, *Le langage et la pensée*. Paris 1930, 355f.

<sup>2)</sup> B. Tchang Tcheng Ming, l.c. 50.

### § 3. EINHEITLICHKEIT DER GEBETSGBÄRDEN.

#### *I. Einheitlichkeit der Gebärden.*

Bei einem Vergleich der Gebärdensprachen aller Zeiten und Zonen fällt einem bald auf, dass in den Gebärdensprachen längst keine so grosse und so babylonische Verwirrung eingetreten ist und besteht wie in den Lautsprachen. K. Breysig glaubt diese relative Einheitlichkeit der Gebärdensprachen mit dem Umstand erklären zu können, dass sich nach der Entwicklung der Lautsprache alle Kraft in diese ergoss und diese daher auf Kosten der Gebärdensprache gepflegt und entfaltet wurde <sup>1)</sup>. Andere vertreten ähnliche Auffassungen. Wir wiesen schon darauf hin. Aber die eigentliche Erklärung ist wohl eine andere. Die sichtbaren Ausdrucksmöglichkeiten des Menschen sind nicht so zahlreich wie die hörbaren. Infolgedessen konnte in den Gebärdensprachen keine solche Verwirrung eintreten wie in den Lautsprachen.

Ferner fällt einem sehr bald auf, dass auch die verschiedenen Gebärdensprachen noch eine weitgehende Gleichheit aufweisen. Viele Gebärden sind allen Menschen und Völkern gemeinsam. Alle können sich durch Gebärden bis zu einem gewissen Grade miteinander verständigen. Auch zeitlich ist eine grosse Einheitlichkeit festzustellen. Viele Gebärden von heute sind denkbar alt. Manche begegnen uns schon in den ältesten, uns bekannten Zeiten. Wie es in den Zeiten war, von denen wir keine figürlichen und schriftlichen Dokumente besitzen, wissen wir nicht. Wir haben aber allen Grund anzunehmen, dass viele von unseren heutigen Gebärden aus der Urzeit stammen. Bis zu einem gewissen Grade dürften die Gebärdensprachen noch heute auf der „Stufe des Urstandes“ stehen. W. Wundt wagt sogar zu sagen: „Der Begriff einer Ursprache, im Gebiet der Lautsprache ein hypothetischer Grenzbegriff, wird bei der Gebärdensprache zur unmittelbar beobachteten Wirklichkeit“ <sup>1)</sup>.

Selbst die Formen vieler einzelner Gebärden weisen eine merkwürdige Stetigkeit auf. In der Ursprache und in den späteren Sprachen haben die Worte einmal das Wesen der Dinge ausgedrückt. Auf alle Fälle bestand ein enger Zusammenhang

<sup>1)</sup> K. Breysig, a.a.O. 226. \*

<sup>2)</sup> W. Wundt, Völkerpsychologie. I. Die Sprache, 164.

zwischen Wort und Sinn und bedeutete das Wort ein wirkliches Urteil. Später aber haben sich die Worte ähnlich wie die Schrift geändert, abgeschliffen, stilisiert, vom Wesen der Dinge entfernt. Viele Gebärden, speziell die urtümlichen und natürlichen Gebärden, aber sind ihrem Sinn treu geblieben und haben immer das ausgedrückt, was sie ausdrücken sollen. Jedenfalls haben sich die Gebärden nicht so wandelbar gezeigt wie die Worte.<sup>1)</sup>

## *II. Einheitlichkeit der Gebetsgebärden.*

Auch die Gebetsgebärdensprachen weisen eine große Einheitlichkeit auf, zeitlich und räumlich. Viele von den heutigen Gebetsgebärden sind schon für die älteste Zeit bezeugt. Man denke an die paläolithischen Darstellungen von betenden Menschen; etwa von Frauen, welche den Kopf tief verneigen oder die Hände ergeben an die Brust legen oder eine Hand vor das Gesicht halten<sup>2)</sup>. An die Stelle der Urreligion sind zahlreiche sehr verschiedene Religionen getreten. Die Glaubenssätze und -gesetze haben gewechselt. Aber die Gebetsgebärden sind in dem Zeitraum, den wir überblicken können, zum großen Teil unverändert geblieben.

Diese Unveränderlichkeit ist auffällig und dennoch verständlich. In den Gebärden sind, wie schon gesagt, keine so zahlreichen und grossen Veränderungen möglich wie in den Lauten. Ausserdem sind viele Gebärden ein natürlicher und notwendiger Ausdruck des Gebetes. Wer sich der Betrachtung hingeben will, wählt unwillkürlich die sitzende Haltung. Ferner ist zu beachten, dass die Menschen auf keinem Gebiete so konservativ sind wie auf dem der Frömmigkeit. Aber manchmal spielen noch andere Momente hinein. Ich erinnere an den bei manchen Völkern, namentlich bei manchen Naturvölkern herrschenden Glauben, die Ahnen durch Abweichungen von ihrem Brauchtum zu erzürnen<sup>3)</sup>.

Geradezu auffällig ist die weitgehende Einheitlichkeit in den Gebetsgebärden der heutigen Welt. Reist man von Land zu Land und von Volk zu Volk, so ist man über die Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der Religionen und zugleich über die weit-

<sup>1)</sup> Die Gebärdensprache ist daher besonders wichtig für die Erforschung der Ursprache und des Überganges von der natürlichen zur künstlichen Sprache. Vgl. H. Delacroix in G. Dumas, *Traité de Psychologie*. II. Paris 1924, 154.

<sup>2)</sup> Vgl. C. Schuchardt, *Alteuropa*. Berlin und Leipzig 1935, 35.

<sup>3)</sup> Vgl. B. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals*. Oxford 1936, 25f.

gehende Einheit der religiösen Gebärden überrascht. Sehr viele Gebärden, darunter die wichtigsten, sind allen oder fast allen Völkern und Religionen gemeinsam. Selbst Religionen wie der Buddhismus und das Christentum, die durch Abgründe von einander getrennt sind, haben viele Gebärden gemeinsam, so das Händefalten und das Segnen mit der rechten Hand. Kurz, trotz aller Unterschiede in den Begriffssprachen haben die Religionen nur in begrenztem Umfang eigene Gebärden.

#### § 4. MANNIGFALTIGKEIT DER GEBETSGBÄRDEN.

Aber so gross auch die Einheitlichkeit in den Gebetsgebärden ist, so fehlt es doch nicht an Unterschieden von Mensch zu Mensch, von Volk zu Volk und von Religion zu Religion. Auch auf diese Unterschiede müssen wir eingehen, und zwar besonders insofern und insoweit, als in ihnen die Eigenart der Menschen, Völker und Religionen zum Vorschein kommt. Es hält schwer, diese Besonderheiten immer einfach und klar zu umschreiben. Die Erfahrung zeigt aber, dass sie da sind.

##### *I. Die Unterschiede von Mensch zu Mensch.*

Jeder Mensch hat in seinem Gebaren Eigentümlichkeiten. Die Weise, den Leib zu tragen und zu bewegen, der Umfang, in welchem die Ausdrucksimpulse „bis in die Oberfläche des Körpers hinein als sichtbare Ausdruckserscheinungen“<sup>1)</sup> ausstrahlen dürfen, der Grad, in dem die Gebärden beseelt sind, die Vollkommenheit, mit welcher man die Gebärdensprache beherrscht, und die Formen, welche sie aufweist, sind so verschieden wie die Menschen. Wilhelm Stählin schreibt: „Wie unheimlich persönlich und charakteristisch kann die Art des Blickes sein, die Art, wie ein Mensch spricht, wie er nach etwas greift, wie er die Hand gibt! Wenn wir öfter, als es unserer Sitte möglich ist, andere Menschen nackt sähen, so würden wir geradezu erschrecken darüber, wie sehr nicht nur Gesicht und Hände, sondern der ganze Körperbau ein notwendiger Ausdruck des individuellen Seins ist“<sup>2)</sup>.

Damit ist bereits auf *Ursachen* der Verschiedenheit des

<sup>1)</sup> Ph. Lersch, Gesicht und Seele, 41.

<sup>2)</sup> W. Stählin, Vom Sinn des Leibes, 64.

Gebarens bei den einzelnen Menschen hingewiesen. Die Menschen verdanken ihre Eigenart z.T. den Gebärden, die sie ausführen und nachahmen. Aber die Gebärden sind auch Ausdruck der Eigenart des Menschen. Jeder Mensch hat sein eigentümliches Gebaren, weil er ein individuelles Sein ist, weil er eine einmalige, durch Besonderheiten in Erbe, Blut, Gehirn, Nerven, Drüsentätigkeit, Frequenz, seelischer Art, Temperament, Umgebung, Erziehung und Schicksal geformte individuelle Persönlichkeit ist <sup>1)</sup>. Die Gebärden sind, wie M. Jousse zutreffend sagt, „eine Frage des Temperaments und der äusseren und inneren Temperatur“ <sup>2)</sup>. Wir wollen uns hier nicht näher und einzeln mit allen diesen Faktoren beschäftigen. Nur über den Einfluss des Körpers auf die Gebärdensprache einige Worte.

Wir wissen nicht, wie und in welchem Umfang der Körper den „Charakter“ und der „Charakter“ den Körper formt <sup>3)</sup>. Aber an den Wechselwirkungen von Körper und Charakter kann kein Zweifel sein. Das Gleiche gilt vom Verhältnis zwischen Gestik und Charakter. Auch hier sind „die Zusammenhänge zwischen Ursache und Folge schwer zu erkennen“. Aber vorhanden sind sie. Die Gebetsgebärden machen in diesem Punkt keine Ausnahme.

Selbst der einzelne Mensch weist im Gebetsgebaren Unterschiede auf, — je nach dem Erleben, dem Erleiden, dem Gemütszustand, der inneren Verfassung, dem Alter <sup>4)</sup> und den anderen Umständen. In Freuden gebärt man sich anders als in Leiden und in der Jugend anders als im Alter. Im Hellen werden mehr Bewegungen ausgeführt als im Dunkeln <sup>5)</sup>.

Ausser den individuellen Unterschieden lassen sich typologische beobachten und feststellen. In bestimmten Gruppen von Menschen, etwa in bestimmten Blut-, Alters-, Temperaments-

<sup>1)</sup> Über den Einfluss der Rasse, des Geschlechtes und des Alters und des Baues der Hand z.B. auf die Handbewegungen und den Gang vgl. O. Turmlioz, Anthropologische Psychologie. Berlin 1939, 361—363.

<sup>2)</sup> M. Jousse, *Méthodologie de la psychologie du geste*. 207.

<sup>3)</sup> Vgl. E. Kretschmer, *Körperbau und Charakter*,<sup>13</sup> und<sup>14</sup>, Berlin 1940. Kretschmers Auffassung, dass der Charakter des Menschen vom Gesamtkörperbau abhängt, ist einseitig. Man beachte, was Krukenberg, Killian und andere an Einwänden gebracht haben. Killian ist etwa „von der Ausgestaltung der Gesichtsform durch das Wesen des einzelnen überzeugt.“ H. Killian, *Facies dolorosa*. Leipzig 1934, 11. Wir halten es für einseitig zu lehren, der Geist baue sich den Körper, aber auch für einseitig zu sagen, der Körper gestalte den Geist. Körper und Geist bauen sich gegenseitig.

<sup>4)</sup> Bei Kindern ist der Ausdruck beweglich, bei Alten, steif und verhärtet.

<sup>5)</sup> Das Licht wirkt auf die Motilität, befördert z.B. den Strecktonus (aufrechten Gang).

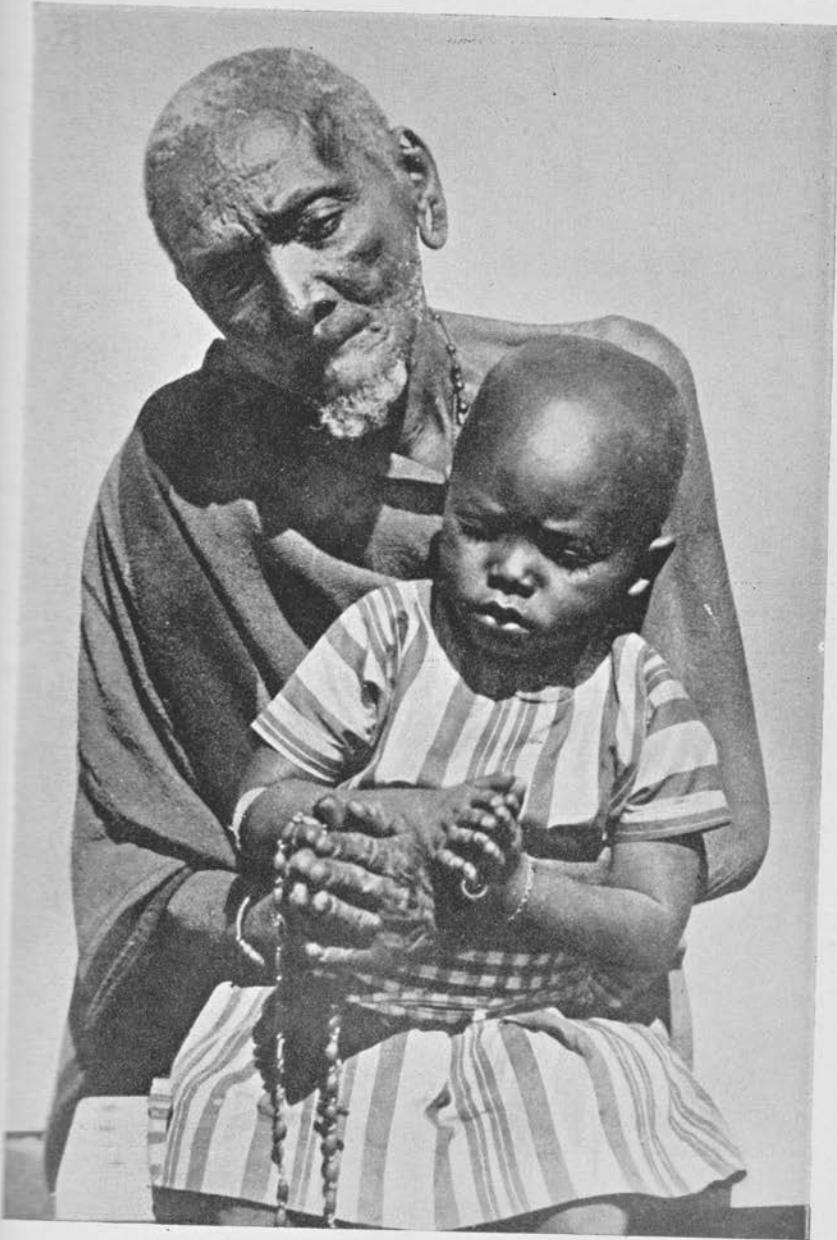


Abb. 2. Gebetserziehung in Afrika

Fides-Photo



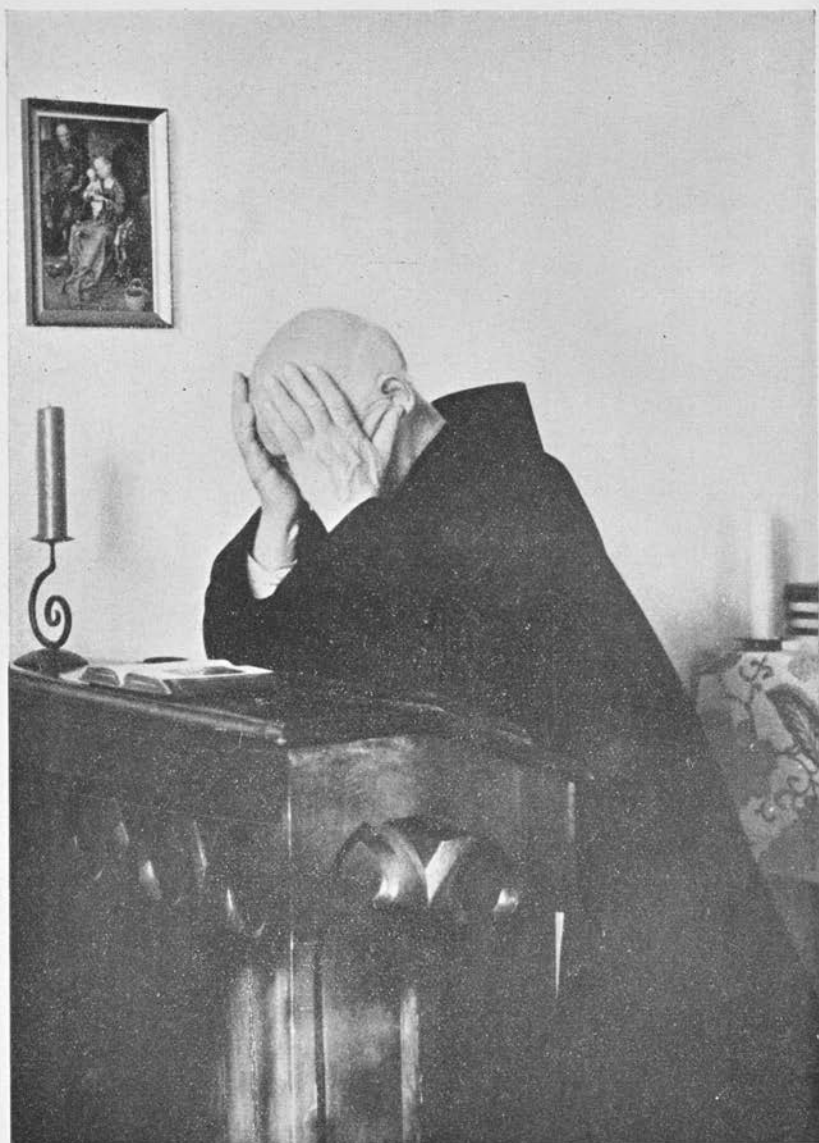


Photo: Verfasser

Abb. 3. Katholischer Ordensbruder beim Gebet

und Berufsgruppen, herrschen bestimmte Gebärden und bestimmte Gebarensweisen vor. Kinder und Erwachsenen haben bei aller Verschiedenheit von Person zu Person ihr eigenes Gebaren. Beim Kinde ist das Äussere und das Innere vollkommen eins. Alles kommt von innen heraus, nichts ist gewollt, gemacht, gekünstelt oder zweckhaft. Daher „die Anmut der kindlichen Bewegungen, Gebärden und aller lieblichen Äusserungen“<sup>1)</sup>. Bei den Erwachsenen aber ist die Einheit von Innerem und Äusserem nicht mehr da, ist vieles gewollt und gemacht. Auch Männer und Frauen haben ihr eigenes Gebaren. Frauen zeigen z.B. im allgemeinen eine grössere Äusserungsleichtigkeit als Männer. Stigmata kommen bezeichnenderweise bei Männern viel seltener vor als bei Frauen. Ferner haben die Gemüts-, die Bewegungs- und die Empfindungsmenschen sowie die Phlegmatiker, die Sanguiniker und die Choleriker im Gebaren ihre Eigentümlichkeiten. Desgleichen die Individualisten und die Gemeinschaftsmenschen. Wie die Tracht bei den letzteren eine grössere Rolle spielt wie bei den ersteren, so auch die in der Gemeinschaft übliche und von ihr vorgeschriebene Gebärde.

Im ganzen genommen kann man im Anschluss an Ph. Lersch hinsichtlich des Mittuns des Körpers beim Beten vielleicht zwei Haupttypen von Menschen unterscheiden, nämlich einen zyklotyphen und einen schizotyphen Typ. Lersch schreibt: „Es scheint durchaus so zu sein, dass für den zyklotyphen Menschen die gesamte Umwelt, vor allem aber die mitmenschliche, die Rolle einer Resonanzfläche besitzt. Der Zyklotype lebt auf seine Umwelt hin, er lebt recht eigentlich in einer Schicht, in der seine Person sich mit der Umwelt berührt, und so wirkt die Umwelt auf die Ausformung der Ausdrucksimpulse nach Art eines Katalysators. Dieses Ausschwingen der feinsten Ausdrucksimpulse in das peripherische Ausdrucksgelände hinein ist es, was den zyklotyphen Menschen eine gewisse Atmosphäre, eine Aura verleiht, die nach aussen ausstrahlt. Der Gegensatz zu dieser zyklotyphen Eigenart ist der Autismus der Schizotyphen, das Insichhineinleben, dem sowohl Resonanzfähigkeit wie Resonanzbedürfnis der Umwelt gegenüber fehlt. Der Schizotype erlebt monologisch, für sich ... seine Aussenseite wirkt wie eine trennende Fassade“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> W. Stählin, Vom Sinn des Leibes, 70.

<sup>2)</sup> Ph. Lersch, a.a.O. 143.

## II. Die Unterschiede von Volk zu Volk.

Auch die Völker haben in den Gebetsgebärden ihre Eigentümlichkeiten und sogar ihr unverwechselbar eigenes Gepräge. Jedes Volk stellt als Verwirklichung eines speziellen Gedankens Gottes und als Ergebnis einer bestimmten Herkunft, Vergangenheit und Umgebung eine besondere Individualität dar. Mit der letzteren aber ist notwendig ein besonderer Ausdruck verbunden. Umgekehrt ist freilich der besondere Volkscharakter durch besondere Gebärden mitbedingt oder mitbestimmt. Äusserungen und Gebärden formen die Völker.

Viele von den Eigentümlichkeiten, welche die Völker in ihrem Gebaren beim Beten verraten, sind unschwer zu entdecken, wenn man die Völker eingehend studiert und miteinander vergleicht oder sich näher mit ihren Gemälden und Plastiken befasst. Manche sind auch schon von aufmerksamen Beobachtern und Forschern festgestellt und umschrieben worden. Gegenstand besonderer Untersuchungen aber sind diese Eigentümlichkeiten bis jetzt nicht gewesen. Eine bedauerliche Tatsache! „Die genaue Erforschung der völkerverschiedenen Gestik mit modernen Mitteln ist wichtiges Desiderat der Ausdrucksforschung und der vergleichenden (anthropologischen fundierten) Völkerkunde“<sup>1)</sup>. Diese Worte G. H. Fischers gelten auch für die Gebetsgebärden der Völker. Gründliche Untersuchungen über das arteigene Gebetsgebaren der Völker würden das Verständnis der Völker fördern und vertiefen. Freilich zu viel darf man nicht erwarten. Auch sollte man keine voreiligen und zu weit gehenden Schlüsse ziehen. M. Paléologue z.B. verdient keine Zustimmung, wenn er schreibt: „Das russische Volk ist viel weniger gläubig, als es scheint. Es ist hauptsächlich mystisch. Seine fortwährenden Kreuzzeichen und Kniebeugungen, seine Vorliebe für Liturgie und Umzüge, seine Anhänglichkeit an die Ikonen und Reliquien enthüllen lediglich die Bedürfnisse seiner auf Beschwörungen gerichteten Einbildungskraft“<sup>2)</sup>. Bei der ganzen Lage der Dinge möchten wir das folgende nur mit Zurückhaltung sagen und aufgenommen wissen.

<sup>1)</sup> G. H. Fischer, Ausdruck und Persönlichkeit. Leipzig 1934. 117. Über das Verfahren für die Erfassung des Individualcharakters der Völker im allgemeinen vgl. E. Spranger, Wie erfasst man den Nationalcharakter? Sonderdruck aus: Die Erziehung, Leipzig 1939.

<sup>2)</sup> M. Paléologue, Am Zarenhof II. München 1927, 413.

1). Zunächst fällt uns auf, dass die einen Völker gebärdensfreudig die anderen aber gebärdenkarg, gebärdenträge sind. Zu den ersteren gehören die „Primitiven“ oder Naturmenschen<sup>1)</sup>, z.V. die Australier, speziell die Zentralaustralier. „Das festländische Australien ist“, um K. Breysig anzuführen, „ein klassisches Land der Gebärdensprache“ und benützt diese bei sonst verschiedenen Sprachen als lingua franca. Die Dieri in Australien habe Hunderte von bestimmten Zeichen für konkrete Dinge und sogar für abstrakte Begriffe wie Geist, Schweigen, Friede. Selbst Gedankenzusammenhänge werden durch Gebärden ausgedrückt<sup>2)</sup>. Ähnliches gilt von den Arunta, mit deren Zeichensprache uns B. Spencer so schön bekannt gemacht hat<sup>3)</sup>.

Dann weisen wir auf den Neger hin. Ein gewandter Redner als der Neger ist schwerlich zu finden. Spricht er, so spricht alles an ihm, nicht bloss der Mund, sondern der ganze Körper. Hier ist noch alles physisch-psychisch, Leib und Seele. Es fehlen jene Hemmungen, die bei uns zwischen Vorstellung, Empfindung und Denken auf der einen und Haltung oder Gebärde auf der anderen Seite eingeschaltet sind. Im besonderen ist seine Musik, „immer auf engste mit den motorisch entsprechenden körperlichen Bewegungen (Aufstampfen, Händeklatschen, Spring- und Schüttelbewegungen) verknüpft“<sup>4)</sup>. Geradezu grossartig ist die Zeichen- und Gebärdensprache bei den Indianern Nordamerikas ausgebildet<sup>5)</sup>.

So hat L. Lévy-Bruhl recht, wenn er im Anschluss an die Untersuchungen Cushings und anderer und auf Grund eines reichen Tatsachenmaterials zu dem Ergebnis kommt, dass die Gebärdens-

<sup>1)</sup> Vgl. L. Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker. Wien und Leipzig 1921, 133—142; M. Jousse, Méthodologie de la psychologie du geste, 237. Die Mimik ist danach bei den Primitiven, den von Jousse sog. „spontanen“ Völkern „un merveilleux instrument d'intercommunication logique et grammaticale qui nous étonne“.

<sup>2)</sup> K. Breysig, Die Anfänge der Menschheit. Breslau 1936, 226—228.

<sup>3)</sup> Vgl. B. Spencer, The Arunta. A Study of a stone age people. II. London 1927, 600—608. Nach Spencer verwenden die Australier die Zeichensprache besonders dann, wenn sie unter dem Bann des Schweigens stehen, bei Initiation, bei Trancezeremonien u.s.w. Vgl. noch A. W. Howitt, The Native Tribes of South-East Australia. London 1904, 723—735. Die Kurnai haben danach nur einige Gesten, die Stämme in Zentral- und Nordost-Australien aber viele. Siehe die Zeichenliste 727—735.

<sup>4)</sup> Schneider in K. Th. Preuss, Lehrbuch der Völkerkunde, Stuttgart 1937, 138.

<sup>5)</sup> Vgl. Garrick Mallery, Sign Language among North American Indians; W. Tomkins, Universal Indian Sign Language. San Diego, California 1929. Nach Burton hat die grosse Bedeutung der Gebärdensprache bei den nordamerikanischen Indianern ihren Grund in der „paucity of language“.

sprache bei den Primitiven von höchster Bedeutung ist. Er dürfte zugleich recht haben, wenn er meint, dass die Laut- und Gebärdensprache bei den Primitiven nebeneinander bestehen und dass ihre mündliche Sprache von ihrer Gebärdensprache abhängig ist. Ja, man kann auch verstehen und billigen, wenn er behauptet, der Primitive spreche nicht ohne Hände und denke auch nicht ohne sie. Cushing habe mit Recht von „manual concepts“ oder „Handbegriffen“ gesprochen. Man könne demnach die Geistesart der Primitiven wiederherstellen, wenn man jene Bewegungen ihrer Hände widerfände, mit denen sie einmal redeten und die mit ihrem Denken unzertrennlich verbunden waren. Aber wenn Lévy-Bruhl alle Gebärden der Primitiven magisch deutet und in diesem magischen Charakter die letzte Erklärung für die Gebärdensfreudigkeit der Primitiven sieht <sup>1)</sup>, so verdient er keine Zustimmung mehr. Viele Gebärden der Primitiven mögen magisch sein. Alle sind es auf keinen Fall.

Mit der Gebärdensfreudigkeit verbindet sich bei den Primitiven das Mittun des ganzen Leibes beim Gebaren. Meschke sagt mit Recht: „Der Charakter der Gebärdensprache verlangt eine Bevorzugung der ‚sprechenden‘ Körperteile, vor allem der Hände, danach der Gesichtsteile, der Genitalien, der Füße usw. Jedoch ist solche Differenzierung erst das Resultat einer intellektuellen Kulturstufe. Die primitive Ausdrucksbewegung ist gerade durch die körperliche Totalität gekennzeichnet“ <sup>2)</sup>.

Auch im Gebetsleben und Kultus der Primitiven sind die Gebärden ein wesentliches Element. Im Kultus der Primitiven ist, wie R.R. Marett mit Recht feststellt, der gesprochene Teil dem gestikulativen oder „manuellen“ untergeordnet. „Religion im Sinn des Wilden ist wesentlich etwas, was man tut“ <sup>3)</sup>. Je lebendiger das religiöse Empfinden des Primitiven ist, umso reger ist seine Betätigung. Ist die Frömmigkeit am lebendigsten, so tanzt man. „Die Religion pfeift ihm (dem Primitiven) und er tanzt“ <sup>4)</sup>. Das ist noch bei vielen christlichen Primitiven so. In den Vereinigten Staaten nehmen die Neger denkbar aktiv an den Gottesdiensten

<sup>1)</sup> L. Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker, 151.

<sup>2)</sup> Meschke, Gebärde, 329. HDA III.

<sup>3)</sup> R. R. Marett, Glaube, Hoffnung und Liebe in der primitiven Religion. Stuttgart 1936, 8.

<sup>4)</sup> R. R. Marett, a.a.O. 7.

teil. Eine Rundfunk-Zeitschrift brachte vor einiger Zeit ein Bild von einem Gottesdienst der Neger in der Church of God. Sämtliche Neger standen und streckten die weit ausgespannten Hände zum Himmel empor. Von den Yamana im Feuerland schreibt M. Gusinde, dass bei ihren Jugendweihen Stillschweigen vorgeschrieben ist und die Weisungen des Leiters und sonstige Mitteilungen möglichst durch Zeichen gegeben werden. Er fügt noch hinzu: „Ein Fremder möchte es kaum für möglich halten, wieviele Gedanken, Wünsche und Weisungen diese Naturkinder sich durch unauffällige Zeichen zuverlässig mitteilen.“<sup>1)</sup>

Beim Übergang aus dem Bereich der Primitiven in jenen der Kulturvölker meint man zunächst in eine völlig andere Welt zu kommen. Denn hier ist keine Gebärdenfreudigkeit mehr. Je höher die Kultur steht, umso grösser ist die Verfeinerung und Vergeistigung und die Zurückdrängung der „Äusserungen“. Aber der erste Eindruck trügt. Man darf nicht von einigen zivilisierten Völkern auf alle schliessen. Gebärdenfeindlich ist nicht die Kultur sondern die Zivilisation, und auch diese nicht überall und zu allen Zeiten. Die folgenden Ausführungen mögen es zeigen.

Beiden Kulturvölkern des Altertums<sup>2)</sup> waren nach Saglio die äusseren Übungen des Kultus von grösster Bedeutung. „Man kann sagen, dass sie die Religion selbst waren“<sup>3)</sup>. Es wird im Kultus, wie M. Grünert sich ausdrückt, „kaum etwas gesprochen, ohne dass man etwas ganz Bestimmtes dabei tut“<sup>4)</sup>.

Wie beliebt erst die Gebärde bei den heutigen Orientalen ist, weiss jeder, der im Morgenlande war. P. Doncoeur stellt zutreffend fest: „Si nous avons le sens de la religion intérieure, l'Orient a infiniment plus que nous l'intelligence de la religion du corps“. Während wir gern im Heiligtum unserer Gedanken weilen und die Stunden verbringen, die wir für die intensivsten unseres

<sup>1)</sup> M. Gusinde, Die Yamana, Mödling 1937, 909f. Nach allem, was gesagt wurde, ist gerade für die Erforschung der seelischen Art der Primitiven das Studium ihres Kultes, auch ihrer sakralen Gebärden, von grosser Wichtigkeit. Was W. C. Willoughby von den Bantu sagt, gilt auch von anderen. „Bantu ritual is an important form of Bantu utterance, and a clear understanding of it would conduce to the discovery of the Bantu soul“ The soul of the Bantu, New York 1928, XXVI. Das Ritual ist hier umso wichtiger, als die Primitiven manche von unseren Ausdrucksmöglichkeiten nicht haben.

<sup>2)</sup> Vgl. das Verhalten der griechischen und römischen Redner, die mit dem ganzen Körper sprachen und daher immer frei und nicht hinter einem Pult redeten.

<sup>3)</sup> E. Saglio, Adoratio. DAGR I, 80.

<sup>4)</sup> M. Grünert, Das Gebet im Islam, 34.

Lebens halten, hat der Orient, gebadet in die Fülle einer überreichen Natur, mehr als wir den Sinn und Geschmack für den leiblichen Ritus. „Et c'est pourquoi les lèvres, les mains, les genoux, les yeux, l'échine prennent dans sa vie religieuse un part, qui nous déconcerte" <sup>1)</sup>. Uns Menschen des Abendlandes mutet es seltsam an, wenn die Muslime beim Beten und Koranlesen sich mit dem Körper wiegen. Dem Muslim aber ist es natürlich. Bewegungen geben dem Beten und Lesen Dynamik und Rhythmik und lösen das Innere des Menschen. Erklärungen der Liebe zur Gebärde und des Reichtums an Gebärden bei den Orientalen sind bis jetzt kaum versucht worden. J. Østrup sieht die Erklärung darin, dass die Orientalen mehr Zeit haben als wir und der Aufrichtigkeit ermangeln. Es komme bei ihnen nicht im gleichen Masse auf die Worte und Gebärden an wie bei uns. Durch die letzteren entstünden keine Verpflichtungen <sup>2)</sup>. Aber diese Erklärung befriedigt nicht.

Eine ähnlich starke Vorliebe für die Gebetsgebärden wie bei den Orientalen finden wir bei den I n d e r n und den O s t a s i a t e n. Die Chinesen, Koreaner und Japaner tragen ihre Gefühle und Gemütsbewegungen nicht zur Schau, sondern verbergen sie nach Möglichkeit und leben in einer Welt des Zwanges und der Maske <sup>3)</sup>. Von den Chinesen im besonderen sagt H. Berr: „Il y a, chez les Chinois une atonie, ou plutot une maitrise de la sensibilité, tout à fait extraordinaire. Le décorum, l'étiquette ont reprimé toute manifestation spontanée du sensible, aboutit à un dessèchement au moins apparent. L'expression des émotions — et par exemple, du deuil — a ici un caractère tout conventionnel" <sup>4)</sup>. Die Tatsachen, die H. Berr feststellt, stimmen. Nur geht seine Erklärung nicht tief genug. Allen Chinesen steckt bis zu einem gewissen Grad der Taoismus (Dauimus) im Blut, der die Parolen ausgab: „Der vollkommen kluge Mann verliert nie seine Gelassenheit und Ruhe“;

<sup>1)</sup> P. Doncoeur, *L'humble prière de nos corps*. Études 178, 1924, 209.

<sup>2)</sup> J. Østrup, *Orientalische Höflichkeit*, 5.

<sup>3)</sup> Lin Yutang spricht vom „berühmten apathischen Blick der Chinesen“. *Mein Land und mein Volk*. Berlin und Stuttgart (1936) 74. Man braucht und soll hier nicht von Verstellung reden.

<sup>4)</sup> Im Vorwort zu M. Granet, *La civilisation chinoise*. Paris 1929, 16. Das Konventionelle hat im übrigen oft den Zweck, die wahren Gefühle verbergen zu können, genau so wie bei den Orientalen, von denen M. Boveri sagt: „Der Orientale hat in seiner langen Geschichte sehr komplizierte Formen der Höflichkeit ausgebildet. Unter ihnen versteckt er seine wahren Gedanken und Gefühle“.

„Der vollkommen weise Mensch bleibt untätig“ (Tao-te-king).

Viele Fremde und Missionare haben Schwierigkeiten, diese Art der Chinesen zu verstehen und zu berücksichtigen, sie reden hier gerne und schnell von Gefühllosigkeit und Abwesenheit des Herzens. Im 18. Jahrhundert schon klagte ein Missionar, dass es ihn hart angekommen sei, sich den Chinesen anzupassen. Il faut en Chine „la mortification de l'humeur et des inclinations naturelles, qui est la vrai mortification que les saints ont recommandé ... Un Européen est naturellement vif, ardent, empressé ... Quand on vient en Chine, il faut absolument changer sur cela, et se résoudre à être toute sa vie doux, complaisant, patient et sérieux; il faut recevoir avec civilité tous ceux qui se présentent, leur marquer qu'on les voit avec joie, et les écouter autant qu'ils le souhaitent avec une patience inaltérable; leur proposer ses raisons avec douceur sans élever la voix ni faire beaucoup de gestes; car on se scandalise étrangement à la Chine quand on voit un missionnaire d'une humeur rude et difficile. S'il est brusque et emporté, c'est encore pis; ses propres domestiques sont les premiers à le mépriser et à le décrier" <sup>1)</sup>.

Besser noch als die Chinesen verstehen sich die Japaner auf die Selbstbeherrschung. Zwar ist der Japaner als „ausgesprochener Südländer“ von Natur aus leidenschaftlich. Aber in der Regel legt er doch eine grosse Ruhe und Selbstbeherrschung an den Tag <sup>2)</sup>, was auch sehr notwendig ist. Denn die Enge des Raumes, der dem japanischen Volke zur Verfügung steht, zwingt zur gegenseitigen Rücksichtnahme und zur Beherrschung der Gefühle. Besonders gross war und ist die Selbstbeherrschung bei den Samurai. „Für den Samurai gilt es als unwürdig, Gemütsbewegungen auf dem Gesicht zu verraten“ <sup>3)</sup>.

Aber diese Gelassenheit und Beherrschtheit ist nicht gleichbedeutend mit einer Ablehnung der Gebärden. Im Gegenteil! Die Menschen des fernen Ostens sind weit davon entfernt, die Gebärden zu verachten. „Die Gebärdensprache der Finger, Hände und

<sup>1)</sup> Lettres édifiantes, éd. Panthéon. T. 3, p. 141. Zitiert hier nach H. Bernard, Le père Mathieu Ricci et la Société Chinoise de son temps (1552—1610). I. Tientsin (1937, 242. Vgl. 271).

<sup>2)</sup> M. Wedel, Der Einfluss von Klima und Boden auf das japanische Volk. Zeitschr. f. Erdkunde 8, 1940, 303.

<sup>3)</sup> I. Nitobe, Bushido. Die Seele Japans. Hamburg (1937) 44.



Arme ist auf's sorgfältigste ausgebildet", sagt Lin Yutang von seinen chinesischen Landsleuten <sup>1)</sup>. Die chinesische Ethik hat ein ganzes System von Gesten und Riten geschaffen, die jedem Geschlecht und jeder Situation gemäss sind oder gerecht werden <sup>2)</sup>. Die Erklärung für diese Dinge liegt in dem Glauben, dass die Gebärden ähnlich wie die Riten Unordnungen verhüten, wie Dämme Überschwemmungen verhindern <sup>3)</sup>.

Von den Japanern gilt Ähnliches. Auch sie schätzen die Gebärde. Nur muss sie immer schön und massvoll sein. Auch schlägt die Selbstbeherrschung im weltlichen und im religiösen Leben oft ins Gegenteil um. Ist die Kruste, welche die Oberfläche bedeckt, einmal durchbrochen, so drohen leidenschaftlichste Entladungen und kann das sonst so gleichmässige, gedämpfte und ruhige Wesen des Japaners in die höchste Erregung geraten. Die Gesichter mögen infolge Übung und Gewohnheit so unbeweglich und glatt sein, wie sie wollen, die Wünsche, Begierden und Leidenschaften sind doch noch da, bleiben doch mächtig und brechen oft durch. Man denke an das Verhalten der Japaner bei Festen, bei Spielen, im Kriege und an die ekstatischen Vorgänge bei gewissen shintoistischen Prozessionen.

Für die Chinesen sind die Gebärden bis zu einem bestimmten Grade direkt unentbehrlich. Die Laute der chinesischen Sprache reichen wegen ihrer geringen Zahl zur gegenseitigen Verständigung der Leute nicht aus und müssen daher durch nichtlautliche Hilfsmittel ergänzt werden. Nur so können viele Laute eindeutig verstanden werden. Zu diesen Hilfsmitteln aber gehören an erster Stelle die Mienen und Gebärden der Sprechenden <sup>4)</sup>.

Auch in der chinesischen und japanischen Frömmigkeit haben die Gebärden eine denkbar wichtige Funktion. Es ist bezeichnend, dass die Chinesen für den Begriff „Religion“ kein eigenes Wort

<sup>1)</sup> Lin Yutang, Weisheit des lächelnden Lebens. Stuttgart und Berlin (1938) 397. Wie viel Wert auf Gebärden gelegt wird, zeigt M. Granet, *La civilisation chinoise*. Paris 1929, 303—306, 339—342, 387—389.

<sup>2)</sup> M. Granet, *l.c.* 501.

<sup>3)</sup> Liki C II, 359. Vgl. die Stelle: „Unter allen Mitteln, die nötig sind, um die Menschen zu regieren, ist die Einrichtung der Riten (Li) das Unentbehrlichste“. Nach E. Schmitt, *Die Chinesen*. RL 6. Tübingen 1927, 38.

<sup>4)</sup> Vgl. B. Schuler, *Altes Erbe des neuen China*. Paderborn 1937, 159; E. Clodd, *Storia dell' alfabeto*. Torino 1924, 78. Auch bei anderen Völkern sind die Gesten aus diesen Gründen notwendig. Vgl. G. Cocchiara, *Il linguaggio del gesto*, 98s.

haben, sondern den Ausdruck „Li“, „Riten“, „Bräuche“, „rechte Form“, oder „Ritual“ verwenden, also ein Wort, das sich in seiner Grundbedeutung bloss auf die äusseren Kultusformen bezieht <sup>1)</sup>. Bei den Chinesen und ähnlich bei den Japanern ist die Religion eben mehr Sache des Ritus und Kultus als des Denkens und der Lehre. Ja, das ganze innere und das äussere Leben wird vom Ritualismus beherrscht. Die Religion besteht wesentlich aus einer Summe von „mennues pratiques“, wie M. Granet bemerkt <sup>2)</sup>. Als man gelegentlich der Einführung eines neuen Bischofs in der katholischen Kathedrale zu Peking den geladenen Hofleuten den Sinn und die Einzelheiten der Zeremonien erklärte, zeigten diese keine Spur von Staunen über die Mysterien, die man ihnen enthüllte. Der Pomp dagegen fesselte sie auf das lebhafteste <sup>3)</sup>. Granet machte einen Chinesen, den er in eine Messe geführt hatte, darauf aufmerksam, dass die Gläubigen beim Höhepunkt der heiligen Handlung nicht zum Altar hinaufschauen würden. Er aber, der Chineser, brauche den Kopf nicht zu beugen, wenn er die Gebärden des Priesters sehen wolle, dies umso weniger, als es sich hier bloss um einen Brauch und nicht um eine Pflicht handle. Aber der Chineser beugte trotzdem den Kopf, ganz bewusst. „Ein System der Riten ist notwendig. Jeder Ritus kann vorteilhaft sein. An einem Glaubenssatz hat man kein wirkliches Interesse. Die verschiedenen Glaubenssysteme spielen keine Rolle“. Lehren interessieren die Chinesen nicht. Dogmen wie die von der Menschwerdung, der Jungfrau-Mutter, der Offenbarung und der Auferstehung hat der Chineser auch <sup>4)</sup>.

Von den Griechen, Italienern und Spaniern gilt Ähnliches wie von den Orientalen. „Die Menschen des Mittelmeeres würden ohne Gesten sein wie Vögel ohne Flügel“ <sup>5)</sup>.

Anders dagegen liegen die Dinge bei den Völkern des mittleren und nördlichen Europa. Der Unterschied zwischen dem Gebaren eines Italiener, der einer Messe beiwohnt, und dem Verhalten einer oberbayrischen Bäuerin, die in der Kirche den Rosenkranz betet, oder gar dem eines Schotten, der in der dunklen

<sup>1)</sup> W. Grube, Religion und Kultus der Chinesen. Leipzig 1910, 5. Vgl. Chant I, 209f.

<sup>2)</sup> M. Granet, La religion des Chinois. Paris 1922, 185.

<sup>3)</sup> M. Granet, l.c. 188s.

<sup>4)</sup> M. Granet, l.c. 189.

<sup>5)</sup> M. Jousse, Méthodologie de la psychologie du geste, 207.

Kathedrale von Edinburgh dem Gottesdienst beiwohnt, könnte kaum grösser sein, als er ist. Der nordische Mensch ist zu schwerblütig, zu herb und zu spröde, um seine Gefühle so ungescheut zu äussern wie der Mensch des Südens; seine Natur neigt zur Verhaltenheit und zum Verbergen der Gefühle<sup>1)</sup>. Am allergrössten sind die Unterschiede zwischen den Orientalen und den überzivilisierten Schichten der weissen Völker des Nordens. Denn bei den letzteren gehört es zum guten Ton, „möglichst unpersönlich und bewegungslos zu reden“ und möglichst alles zu unterdrücken, was das Innere verraten könnte<sup>2)</sup>. Es mangelt die Naivität, die Natürlichkeit, die Jugendlichkeit, und die Gelenkigkeit im körperlichen Ausdruck und sogar die Freude an solchem Ausdruck. Der moderne Mensch ist ein intellektueller, technischer, ungelenker, an leiblicher Gestaltungskraft armer Gehirnmensch und ist ganz auf das Praktische eingestellt. Seine erste und wichtigste Frage lautet immer: „Was nutzt es?“ Der Leib kommt neben und bei dem Denken nicht entsprechend zu Geltung. Es fehlt der Sinn für Ausdruck. Manchmal hat es sogar den Anschein, als ob der Leib gar nicht wirklich zum Menschen gehöre und nur ein Instrument sei, das man je nach den Umständen benützt oder nicht benützt.

Ein eigenes Wort hier über die germanischen Völker, deren Eigenart am klarsten hervortritt, wenn sie mit denen des Südens verglichen werden. Je grösser die Rolle der Kleidung und Wohnung im Leben der Völker ist, umso geringer ist jene der Gebärden. Das zeigt nichts besser als ein Vergleich der Germanen mit den Italienern. Die letzteren leben mehr im Freien, die ersteren aber mehr in den Häusern. Die Kleidung bedeutet dem Italiener viel weniger als dem Germanen. Der Italiener lebt also mehr „draussen“ und der Germane mehr „drinnen“. Bei den Gebärden liegen die Verhältnisse ähnlich. Denn auch in dieser Beziehung leben die Italiener mehr „draussen“ und die Germanen mehr „drinnen“. Der germanische Mensch geht viel weniger aus sich heraus als der

<sup>1)</sup> Wie Nordländer ihre Gefühle zu verbergen wissen, zeigt an vielen Beispielen M. Müller, Vergleichende Metaphorik der Saga. Ein Beitrag zur Kulturpsychologie Islands. Würzburg 1939, z.B. 60—66.

<sup>2)</sup> Vgl. H. Vorwahl, Die Gebärdensprache der Religion. ZRPs 5, 1932, 121. Vom Engländer sagt H. Lützel mit Recht: „Der gesellschaftliche Mensch hat eine höfliche, aber unnahbare Kühle; mag es in ihm stürmen oder mag das Schicksal ihn niederbeugen, er soll die Haltung bewahren und beherrscht bleiben“. Die Kunst der Völker, Freiburg i.B. 1940, 313.

Italiener, ja, oft genug lässt er das Innere überhaupt nicht hervortreten <sup>1)</sup>. Auch spricht er nicht mit so vielen Gliedern wie der letztere und wie der Südländer überhaupt. „Der germanische Mensch, der vielleicht erst im Laufe der Geschichte so gebärdarm geworden ist, verlegt im Gegensatz zu dem Südländer allen Ausdruck gern in den Kopf, ja, er meint, wenn er Ausdruck sagt, wohl überhaupt nur den Gesichtsausdruck: Lachen, Weinen, Aufmerksamkeit oder Erstaunen“ <sup>2)</sup>.

2). Zu den Besonderheiten im Umfang und Grad der körperlichen Beteiligung am Gebet kommen solche in den Formen der Gebetsgebärden.

Viele Gebetsgebärden finden sich bei allen oder fast bei allen Völkern, viele aber bloß bei einzelnen. Der Moslem sieht bei den Christen und der Christ bei den Buddhisten zahlreiche Gebärden, die ihm fremdartig sind.

Die Frage, welche Gebetsgebärden allen Völkern gemeinsam sind und welche nicht, läßt sich schwer beantworten. Nach den einen soll die Mimik und Motorik des Gesichtes, weil angeboren und körpererzeugt, allgemein menschlich, die Gestik dagegen, weil erlernt und seelisch geschaffen, national und sozial differenziert sein. Aber diese These hat Tatsachen gegen sich. In der Mimik der Völker gibt es Unterschiede und Besonderheiten und in der Gestik gleiche Formen. Auch die Behauptung B. Warneckes, daß nur die symbolischen Gebärden „von einzelnen Stämmen verschieden gebildet“ werden <sup>3)</sup>, ist unzutreffend. Eher läßt sich sagen, daß die natürlichen Gebärden allgemein menschlich, die künstlichen aber völkisch differenziert sind. Die Verneigung ist ein natürlicher Ausdruck der Ehrfurcht und findet sich deswegen überall, das Entblößen des Hauptes aber ist ein künstlicher Ausdruck der Ehrfurcht und deswegen nicht allgemein.

3). Ferner charakterisieren sich die Völker durch die *B e v o r z u g u n g* bestimmter Gebärden. Die Bewohner des Abendlandes knien oder stehen am liebsten beim Beten, während die Menschen des fernen Ostens am liebsten sitzen. Auf ein Volk sei hier des Beispiels wegen besonders hingewiesen, nämlich auf die Deutschen.

<sup>1)</sup> In anderen Fällen freilich sprengt das Innere jede äussere Form.

<sup>2)</sup> M. Riemschneider-Hoerner, Der Wandel der Gebärde in der Kunst, 32.

<sup>3)</sup> B. Warnecke, Mimik, 1716.

Viele Völker sehen und suchen Gott mehr draussen, in der Welt oder über der Welt. Bei den Deutschen ist aber ein starker Zug, der dahin geht, Gott drinnen zu suchen. Man denke an Meister Eckeharts Wort: „In dem Masse, wie der Mensch sich selbst erkennt, in eben dem Masse er zum Erkennen Gottes kommt“. Jakob Böhme sagt: „Wo willst du Gott suchen? In der Tiefe über den Sternen? Da wirst du ihn nicht finden. Suche ihn in deinem Herzen, im Zentro deiner Lebensgeburt: da wirst du ihn finden“. Hier ist vielen Deutschen aus der Seele gesprochen, womit allerdings nicht gesagt sein soll, dass die gleiche Einstellung anderswo nicht zu finden ist. Und hier liegt auch zum Teil die Erklärung dafür, dass wir Deutsche die Gesten, durch die sich der Mensch nach aussen öffnet (Händeausbreiten usw.) kaum kennt, und fast nur Gesten hat, durch die er sich verschliesst und in sich zurückzieht (Augenschliessen, Knien usw.).

4). Grosse Unterschiede bestehen in der Bedeutung der Gebärden. Die Neger und Araber <sup>1)</sup> neigen bei „Nein“ mit dem Kopf nach vorn, wir hingegen bei „Ja“. Bei uns besteht die „Nein-Geste“ im Schütteln des Kopfes, bei den Negern aber in einem schnellen Zucken mit der linken Schulter <sup>2)</sup> und bei vielen Völkern am östlichen Mittelmeer im Kopfbückeln, bei dem die Augen halb geschlossen und die Brauen in die Höhe gezogen sind <sup>3)</sup>. Unsere „Ja-Gebärde“ ist Kopfnicken, die bulgarische aber das Seitwärtsneigen des Kopfes <sup>4)</sup>. Auf traurige Nachrichten hin schlagen die einen auf ihre Hüften, während andere das Gesicht mit den Händen bedecken und wieder andere sich die Haare raufen. Das Streichen des Bartes ist bei diesen ein Zeichen des Nachdenkens und bei jenen ein Zeichen des Zornes. Wenn wir jemand klar machen wollen, daß wir Abneigung gegen ihn haben, so strecken wir unsere Hände mit auswärts gerichteten Handflächen gegen ihn aus, die kalifornischen Coast Yuki aber halten dabei die Handfläche nach unten <sup>5)</sup>. Als Komm-Geste dient bei uns die „supinierte“ Handhaltung, bei welcher der Handrücken nach unten gekehrt ist, bei

<sup>1)</sup> Vgl. I. Goldziher, Die Gebärden- und Zeichensprache bei den Arabern, 370 und 377ff.

<sup>2)</sup> T. Cullen Young, African Ways and Wisdom, London (1937) 140.

<sup>3)</sup> G. Müller, Über die geographische Verbreitung einiger Gebärden im östlichen Mittelmeer und dem nahen Orient, ZE 71, 1939, 101f. Vgl. die Abbildungen 9—12.

<sup>4)</sup> Vgl. G. Müller, a.a.O. 102 und die Abbildungen 13—15.

<sup>5)</sup> Anthr. 34, 1939, 351.

den Völkern am östlichen Mittelmeer aber die „Pronationshaltung“, bei welcher der Handrücken nach unten gewendet ist, sodass sich also die Komm-Geste hier mit unserer Abschiedsgeste deckt <sup>1)</sup>. In Europa nimmt man Gaben mit einer Hand in Empfang, in Africa aber aus Höflichkeit mit beiden Händen <sup>2)</sup>. Wir geben uns bei der Begrüßung die Hand <sup>3)</sup>, die Chinesen aber empfinden diese Geste als sehr unschicklich. Wir pflegen vor höheren Persönlichkeiten zum Zeichen des Respektes zu stehen, die Neger aber betrachten solches Stehen als „Zeichen der Faulheit und Unhöflichkeit“ und Grobheit <sup>4)</sup>. Das Ausstrecken der Zunge ist bei uns ein Zeichen der Verachtung, in Tibet aber ein solches der Achtung.

Auch in den Gebetsgebärden beobachten wir diese Verschiedenartigkeit. Die einen bedecken aus Ehrfurcht vor der Gottheit das Haupt, die anderen aber enthüllen es. Die alten Römer pflegten vor den Beamten zu stehen und standen deswegen auch vor den Göttern. Man vermied es, beim Gebete zu sitzen. Bei anderen Völkern aber sitzen oder liegen die Beter auf dem Boden.

5). Aber am wichtigsten und bezeichnendsten sind die Besonderheiten, welche Völker in der Art und Weise des Gebarens beim Beten bekunden. Selbst wenn Völker die gleichen Gebetsgebärden haben, verraten sie in der Art und Weise ihrer Ausführung doch ihre Eigenart.

Beginnen wir wieder mit den Primitiven. Während sich die Bewohner West- und Nordeuropas bei ihrem Gebaren gern natürlich und ungeformt geben, halten die Primitiven in diesen Dingen viel auf Form. Sie lassen ihren Gefühlen keineswegs freien Lauf und sind in ihrem Gebaren keineswegs frei, individuell, einfach und unbefangen, wie man unter dem Einfluss J. J. Rousseaus in weiten Kreisen anzunehmen pflegt. Die „Naturmenschen“ sind

<sup>1)</sup> Vgl. G. Müller, a.a.O. 99—101 und die Abbildungen 1—8.

<sup>2)</sup> Ein englischer Kolonialbeamter hat einmal in seinem Bezirk diese Sitte verboten. Übertretungen sollten mit Stockschlägen bestraft werden. T. Cullen Young, l.c. 39.

<sup>3)</sup> Vgl., wie sich Lin Yutang über das europäische Händeschütteln lustig macht und ärgert. Weisheit des lächelnden Leben. Stuttgart und Berlin (1938) 283—285. Händeschütteln ist danach „ein Überbleibsel aus den barbarischen Zeiten Europas“. Es geht zurück auf die mittelalterlichen Strauch- und Raubritter, „bei denen man... die Stahlhandschuhe abnahm, um zu zeigen, dass man den andern in freundschaftlicher Absicht nahe“.

<sup>4)</sup> T. Cullen Young, l.c. 140s.

vielmehr in ihren Gebärden oder in vielen von ihnen strengen Regeln und Gesetzen unterworfen. M. Jousse lehnt mit vollem Recht die Bezeichnung „Primitive“ und „Wilde“ für die bisher so genannten Völker ab, spricht dann freilich selbst mit Unrecht von ihnen als von sog. „spontanen“ Völkern<sup>1)</sup>. Denn auch spontan sind die Primitiven nicht, wenigstens nicht in vielen Gebärden. E. Lehmann schreibt: „Eben das ist für das Leben des primitiven Menschen charakteristisch, dass er von der Freiheit und Natürlichkeit, mit der wir uns in unserer Zivilisation bewegen, nichts weiss; dass seine Hände und Füsse, seine Taten und Gebärden, seine Worte und Gedanken, seine Entschlüsse und Unternehmungen von tausend Massregeln und Kautelen gebunden und umstrickt sind, die uns völlig fremd sind oder uns durch verschwindende Überbleibsel berühren“<sup>2)</sup>. Lehmann geht hier von Tatsachen aus. Aber seine Deutung befriedigt nicht. Nicht um Umstrickung handelt es sich hier, wenigstens in vielen Fällen, sondern um Formung. Wir stimmen hier H. Keyserling zu, wenn er sagt: „Primitive, welche keine Haltung hätten, gibt es nicht: Das ist, durchaus durch die Tradition gebunden, sind sie auch durch und durch geformt“<sup>3)</sup>.

Auch eine gewisse äussere Würde oder „Dignität“ liebt der Primitive, bestimmt von der Auffassung, dass „noblesse oblige“ und grosse Rassen würdige Bräuche haben müssen. Kleider und Häuser sind nicht unbedingt erforderlich. Der Mensch kann unbekleidet sein und dennoch „Grösse“ zeigen. Deswegen lernt das Kind in Afrika zuerst, wie es sich zu benehmen hat. Dann erst kommt das Wissen. Die Europäer werden trotz ihres Reichtums und ihrer Paläste geringgeschätzt, weil sie ein würdiges Gebaren vermissen

<sup>1)</sup> M. Jousse, *Méthodologie de la psychologie du geste*, 208.

<sup>2)</sup> E. Lehmann, *Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker*. In: Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart*. I, III. *Die Religion des Orients*.<sup>2</sup> Leipzig und Berlin 1923, 9.

<sup>3)</sup> H. Keyserling, *Das Buch vom persönlichen Leben*. Stuttgart und Berlin 1936, 500. L. Forbenius urteilt ähnlich. Er spricht einmal begeistert von der Kultur und Kunst bei den Negeren im Kassai-Sankurrugebiet und fügt denn hinzu: „Und doch war das alles nur wie besonders zart und farbig schimmender Flaum, der eine herrliche reife Frucht schmückt- den Gestus, das Gebaren, den Gesittungskanon des gesamten Volkes vom kleinsten Kinde bis zum ältesten Mann in selbstverständlicher Abgrenztheit, Würde, Grazie; bei den Familien der Fürstlichen und Wohlhabenden genau wie bei denen der Hörigen und Sklaven. Ich kenne kein Volk des Nordens, das diesen Primitiven in solcher Ebenmässigkeit der Bildung vergleichbar wäre“. *Kulturgeschichte Afrikas*. Zürich (1933) 14f.

lassen<sup>1)</sup>. Der Primitive verdient also nicht die Bezeichnung „Naturmensch“. Nur Sprachgewohnheit und Mangel eines anderen geeigneten Wortes können den Gebrauch dieser Bezeichnung einigermaßen entschuldigen. Der Primitive darf wegen der Geformtheit seines Gebarens zum mindesten mit dem gleichen Recht Kulturmensch genannt werden wie der Europäer wegen seiner Wissenschaft und Technik.

Auch die „Kulturvölker“ haben beim Beten besondere Arten und Weisen des Gebarens. Bei den Kulturvölkern der Antike zeigt das letztere eine charakteristische Würde und Einheitlichkeit. Was die Einheitlichkeit angeht, so besehe man sich nur einmal diese und jene Darstellungen von betenden und opfernden Menschen. Bei uns verhalten sich heute die meisten beim Gebete so, wie es ihnen gefällt und liegt. Bei den Alten aber war es anders. Alle machen die gleichen Gebärden oder nehmen die gleichen Haltungen ein. Die Köpfe z.B. sind auf den Darstellungen betender Gruppen alle gleich ausgerichtet. Man spricht hier von Isokephalie.

Bei den Römern und auch bei den Griechen hielt man viel auf eine sorgfältige Ausführung der durch Brauch oder Gesetz vorgeschriebenen Gesten. Daremberg-Saglio schreibt: „Wenn sich ein Grieche oder ein Römer an eine Gottheit wandte, wenn er sich ihrem Heiligtum näherte, ihrem Idole oder ihrem Altar, wurden nicht bloss die dabei ausgesprochenen Worte nicht individuell gebraucht, sondern er gehorchte auch in allen seinen Akten und in den geringsten Gesten minutiösen Vorschriften, deren Ursprung allen verloren war, deren Heiligkeit und Wirksamkeit aber niemand im Zweifel zog“<sup>2)</sup>.

Aber auch zwischen den Römern und Griechen gab es Verschiedenheiten. Die alten Römer mit ihrer „gravitas“ oder ihrem würdigen Ernst und ihrer Gefühlsarmut verraten ihre Art, wenn sie ihren Gott „durch ein straffe fast soldatische Kniebeugung“ adorieren<sup>3)</sup>. Bei den Griechen war „Verstand und Mass und Klarheit“ (Schiller) und ausdrucksvolle und anmutige Form. Noch

<sup>1)</sup> I. Callen Young, African Ways and Wisdom. London 1937, 132. Gerade wegen ihres Gebarens werden die Primitiven gern als „Wilde“ angesehen. Aber eben dieses ist nicht „wild“.

<sup>2)</sup> E. Saglio, Adoratio. DAGL<sup>1</sup>. I. Première Partie. Paris 1877, 80.

<sup>3)</sup> P. Werhun in: Der christliche Osten. Geist und Gestalt. Regensburg 1939, 351.



als Christ grüsst der Grieche „mit einer sinnvollen Handbewegung Gott den Allmächtigen. Die Hand führt er bis auf den Boden mit einer tiefen Verbeugung (Metanoia)“<sup>1)</sup>. Doch konnten sich die Griechen auch sehr wild aufführen. Man denke an die dionysischen Kulte.

Die romanischen Völker von heute zeigen in ihren Bewegungen eine ausgesprochene Selbstverständlichkeit. Alles ist fließend und geschmeidig. Wie in der Architektur so hat auch in der Gestik die Form mehr Wichtigkeit als der Inhalt. Grösstes Verständnis zeigt man für die gesetzmässige Form. Man hat feste, bleibende, endgültige und „regel“mässige Formen. Die vielen und grossen Unterschiede, die es bei den germanischen Völkern von Mensch zu Mensch gibt, finden wir bei den Romanen nicht.

Bei den germanischen Völkern des Nordens sind die Gebärden gern hart, steif, eckig, ungeschickt, unbeholfen, ungeschlacht und unentschieden. Immer wieder hat man den Eindruck des Eingebübten, des Drills und des Einexercierten. Wie der Germane bei seinen Bauten mehr Wert auf das Innere zu legen pflegt als auf das Äussere, so auch bei seinem Gebaren. Innerlichkeit, Beseelung, Ergriffensein und Versonnenheit sind ihm am wichtigsten. Die Art und Weise, wie sich die Südländer beim Beten gebaren, ist für ihn nicht selten geradezu ein Ärgernis. Am wenigsten Sinn hat der Germane für die gesetzmässige Form. Was er liebt, ist Wandel, Änderung, Individualismus und Freiheit.

An den Indern fallen die weichen, lockeren, schmiegsamen und müden Gebärden auf. Die Haut ist schlaff und die Züge sind blass. Wie über der indischen Landschaft so liegt auch über ihren Bewohnern immer eine gewisse Schwermut. Die Abhängigkeit von der Natur und die Ohnmacht gegenüber den Elementen ist unvorstellbar gross, weswegen man alles schwermütig geschehen lässt. Besonders bezeichnend ist der Blick. Andere Menschen schauen angeschlossen in die Welt. Der Blick des Inders aber ist verhangen und verschlossen, ruhig und träumerisch. Doch möchten wir nicht verallgemeinern. Die Bevölkerung Indiens ist zu mannigfaltig.

Für die Bewohner des fernen Ostens ist die Geformtheit der Gebärden charakteristisch. Die Baronin Shidzue Ishimoto be-

<sup>1)</sup> P. Werhun, a.a.O.

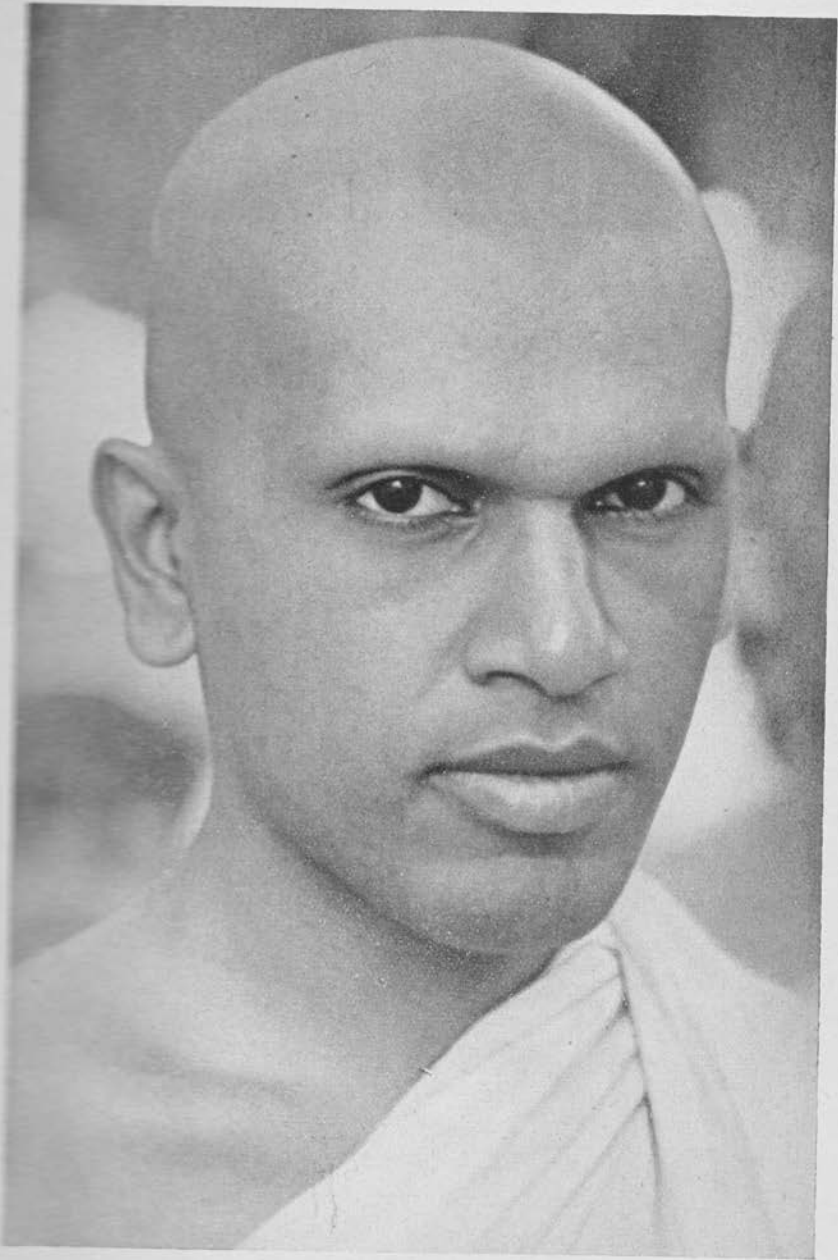


Photo: Verfasser

Abb. 4. Buddhistisches Antlitz (Mönch auf Ceylon)



Photo: Verfasser

Abb. 5. Buddha in einem koreanischen Festzug zu Kyongtju



Photo: Verfasser

Abb. 6. Buddhistischer Mönch in Korea (Diamantberge) beim Beten

richtet über ihre Schulzeit: „Wir lernten Formalität von jeder Art ... Wir hatten z.B. sitzende und stehende Haltungen zu üben und drei Arten von Verbeugungen: vor den Eltern, den Gleichstehenden und den niedriger Stehenden“<sup>1)</sup>). Besonders bei den Samurai wurde früher viel auf Geformtheit gehalten. Die Förmlichkeiten waren für diese nicht belanglos. „Mit äusserster Sorgfalt wurde gelehrt und gelernt, wie man sich verbeugen, wie man gehen und sitzen musste. Das Benehmen bei Tisch wurde eine Wissenschaft“<sup>2)</sup>). Dieser Unterricht war und ist nicht ohne entsprechende Wirkung. Alle Japaner zeigen in ihren Gebaren eine ausgesprochene Geformtheit<sup>3)</sup>. Zu der Form kommt bei den Ostasiaten die Schönheit der Gebärden. Reisende berichten immer wieder von ihr, oft in Ausdrücken höchster Bewunderung. Der Hauptgegenstand der ostasiatischen Malerei ist nicht der Mensch, sondern die Natur, in deren Schönheit sich man so gerne versenkt. Der Mensch wird nur dann in die Natur hineingestellt, wenn diese so noch schöner erscheint. Aber dafür ist der Mensch ein Kunstwerk im gesellschaftlichen und religiösen Leben. Hier ist viel mehr Feinheit, Eleganz und Schönheit als bei uns, und zwar nicht wegen der Form als solcher, sondern wegen des Wunsches nach vollendeter Entsprechung von Innerem und Äusserem, von Gesinnung und Form, von Ethik und Ästhetik. „Äusserer Schliff und innerer Gehalt recht gepaart, das erst macht den Edlen“, heisst es im Lun-yü<sup>4)</sup>. Leere Form ohne die entsprechende innere Gesinnung genügt nicht, ist hohl, wertlos und unfruchtbar; innere Gesinnung ohne die entsprechende äussere Form tut es aber ebensowenig. Das Gute muss, wie die klassischen Schriften betonen, in schöner Form getan werden. Ein innerlich geordneter, durchgebildeter und schöner Mensch soll sich auch äusserlich geordnet, durchgebildet und schön benehmen, und zwar so benehmen, wie es herkömmlich ist. Denn die äusseren Lebensformen sind keine willkürlichen Erfindungen, sondern stammen von den alten, mit dem Tao wohl vertrauten Heiligen. Dieser Kult der Form lässt verstehen, warum unsere Art auf die Ost-

<sup>1)</sup> Sh. Ishimoto, Facing two ways. London (1935) 64.

<sup>2)</sup> I. Nitobe, Bushido, die Seele Japans. Hamburg (1937) 25.

<sup>3)</sup> Wir verweisen hier noch auf die Tee-Zeremonie. Vgl. A. Berliner, Der Teekult in Japan. Asia Major. Bd. 1. Leipzig 1930; Rakuzo Okakura, Das Buch vom Tee. Leipzig 1922; Yasunosuke Fukukita, Cha-No-Yu. Tea Cult of Japan, Tokyo 1932.

<sup>4)</sup> TR 20.

asiaten so barbarisch und kulturlos wirkt. Der Europäer ist in Technik und Wissenschaft voran, in der eigentlichen Kultur aber zurück. Besonders wichtig ist dem Ostasiaten die Form im religiösen Leben. Man geht so weit zu glauben, dass die menschliche Gesellschaft in Unordnung und Verwirrung geraten muss, wenn die äusseren Gebärden, etwa beim Opfer, nicht richtig ausgeführt werden.

6). Schauen wir zurück. Wir haben gesehen, dass sich die Eigenart der Völker auch in den Gebetsgebärden ausprägt, in den einzelnen Gebärden sowohl wie in ihrem Gesamtstil. Zugleich ist offenkundig geworden, dass sich manche Völker im Gebetsgebaren ähneln. Man kann geradezu von bestimmten Typen reden. Es gibt unter dem Gesichtspunkt des Gebarens beim Beten z.B. „alte“ und „junge“, „ruhige“ und „lebhaft“, „aktive“ und „passive“ Völker. Die einen gebaren sich alt und müde, die anderen aber jung und frisch. Die einen sind im ganzen genommen mehr darauf aus, mit Gott zu reden, in Gebärden sowohl wie in Worten, die anderen aber, von Gott angeredet zu werden. Entsprechend sind dann auch die Gebetsgebärden. Wenn Fr. Schwenn jene Völker als passiv bezeichnet, welche, „die Macht des Gottes bis an die weiteste Grenze der Phantasie“ steigern und sich dementsprechend verhalten, die sich also in der Religion Gott ebenso schrankenlos unterordnen wie im bürgerlichen Leben ihrem Herrscher gegenüber <sup>1)</sup>, so scheint mir das weniger passend. Denn es gibt auch aktive Völker, die sich Gott absolut unterwerfen. Man denke an die Perser.

Die Erklärung für die Ähnlichkeiten, welche diese und jene Völker in ihrem Gebaren beim Beten aufweisen, liegt entweder in der Gemeinsamkeit der menschlichen Natur oder in rassischer Verwandtschaft, in seelischer Ähnlichkeit, in der Gleichheit der Religion, in geschichtlichen Beziehungen (Wanderungsgedanke) und im gleichen Milieu und Klima.

Beachten wir noch, dass das Gebaren der Völker beim Beten keine gleichbleibende, sondern eine weithin wandelbare Grösse ist und sein muss, weil es ja nicht bloss durch konstante Faktoren wie die Wesensart des Menschen und das rassische Gepräge der Völker bedingt ist, sondern auch durch veränderliche wie die Umwelt, die Weltanschauung und die Religion. Die Gebärden und Gebärdensprachen sind wie die Lautsprachen einem steten

<sup>1)</sup> Fr. Schwenn, Gebet und Opfer. Heidelberg 1927, 59.

Wechsel unterworfen. An die Stelle der einen Gebärden treten andere. Die Art und Weise, die Gebärden auszuführen, ändert sich. Manchmal geht die Entwicklung sehr langsam, manchmal aber auch sehr rasch. Gewisse Gebärden erhalten sich durch Jahrtausende, andere aber fristen nur ein kurzes Dasein. Manchmal sind die Veränderungen gering, manchmal aber auch sehr gross. Das hat Margarete Riemschneider-Hoerner sehr schön an der europäischen Kunst klar gemacht <sup>1)</sup>. Ob sie mit ihrer Behauptung, dass in dem Gebaren der europäischen Völker drei innere Verhaltensweisen und Weltanschauungen, eine klassische, barocke und manieristische, nacheinander zum Ausdruck kommen, mag dahingestellt bleiben. Ihr Buch zeigt aber überzeugend, dass und wie sich die Dinge wandeln. Die Gebärden, auch die Gebetsgebärden gehören zur Physiognomie jeder Epoche. Wie die Kleider, die Wohnungen, die Kunstwerke, die Weltanschauungen sind sie Zeichen der jeweiligen Zeit. Verändertes Lebensgefühl besagt auch veränderte Formen des äusseren Lebens, veränderte innere Frömmigkeit, Veränderung der Gebärde. Der mittelalterliche Mensch schaute anders als der moderne, ausserhalb der Religion und innerhalb.

### *III. Die Unterschiede von Religion zu Religion.*

1). Am wichtigsten sind für uns die Unterschiede im Gebaren beim Beten von Religion zu Religion. Alle Religionen haben hier ihre Eigentümlichkeiten und sogar ihre arteigenen Züge. Sie müssen sie sogar haben. Denn die nichtchristlichen Religionen sind Erzeugnisse individuell gearteter Menschen und Völker und die christliche Religion ist von der menschlichen Mitwirkung und den menschlichen Elementen abgesehen sogar einzigartige Schöpfung Gottes. Ausserdem haben alle Religionen ihr eigenes Wesen, ihren eigenen Geist und ihre eigenen Anschauungen. Alle diese Dinge aber schliessen gewisse Ausdrucksformen aus und zeitigen andere, artgemässe <sup>2)</sup>.

Es hat einen eigenen Reiz, hier den einzelnen Faktoren und Vorgängen nachzuspüren und dabei etwa zu sehen, wie durch das Antlitz und Gebaren Buddhas oder Laotses ganze grosse Menschen-

<sup>1)</sup> M. Riemschneider-Hoerner, Der Wandel der Gebärde in der Kunst.

<sup>2)</sup> Auf die Frage der Stilreinheit der nichtchristlichen Religionen gehen wir hier nicht ein. Mir möchte scheinen, als ob viele nicht stilrein wären, auch nicht in bezug auf die Gebetsgebärden. In manchen Religionen gibt es Gebetsgebärden, die zu ihrem Wesen nicht passen. Die Religionen sind nicht immer homogen.

gruppen geformt worden sind, wie innere Wesenszüge des Islām in den Gebetsgebärden der Muhammedaner Ihre Gestaltung und ihren Ausdruck finden, oder wie Religionen, in denen das göttliche Du bloss draussen in der Welt oder hoch oben über der Welt gedacht wird, den Menschen beim Beten anders schauen lassen als Religionen, in denen man Gott mehr oder ausschliesslich in der Seele wohnhaft denkt, und Religionen, in denen die Natur oder das Selbst angebetet wird.

Hier eine Zwischenbemerkung. Bei der Beschreibung und Deutung der Religionen hat man bisher fast nur die Lehren, Schriften, Kulte, Leistungen und Kunstwerke herangezogen, die Gebärden aber kaum berücksichtigt. Und doch sollten diese letzteren nicht übersehen werden. Denn auch sie lassen den Geist und Sinn der verschiedenen Religionen erkennen und tragen nicht unwesentlich zum Verständnis der letzteren bei.

Manche Religionen heben sich durch die Gebärden scharf voneinander ab. So der Katholizismus und der Protestantismus. Ja, in einzelnen Fällen sind die Gebetsgebärden von gewissen Religionen bewusst aus dem Gegensatz zu anderen Religionen geregelt worden. Denken wir nur an den Islām und an den Protestantismus. Weil die Juden beim Beten gen Jerusalem schauten, liess Muhammed die qibla nach Mekka einnehmen, und weil der Katholizismus dem Sinnenfälligen im Gottesdienst einen grossen Raum gewährte, wurden die Protestanten Feinde der Form oder wenigstens vieler Formen. „Wir wissen“, so schreibt der Protestant H. Asmussen, „dass es einmal ein Bekenntnis gewesen ist, die der römischen Kirche eigenen Gebärden aufzugeben“<sup>1)</sup>.

2). In einigen Religionen wie im Hīnayāna wird wenig, in anderen aber wie im Mahāyāna und im Hinduismus viel Wert auf Gebärden gelegt. Es ist in dieser Hinsicht zwischen statischen und dynamischen, zwischen ausdrucksarmen, **a u s d r u c k s f e i n d l i c h e n** und **a u s d r u c k s f r e u d i g e n** Religionen zu unterscheiden. Der ältere Buddhismus, den Friedrich Heiler als die „Religion der Affektlosigkeit“ bezeichnet hat, fordert ein Ersterben des Lebenswillens und einen Verzicht auf das Handeln. Entsprechend darf das Gefühl nicht zu stark zum Ausdruck kommen<sup>2)</sup> und

<sup>1)</sup> H. Asmussen, Die Lehre vom Gottesdienst. München 1937, 158.

<sup>2)</sup> Vgl. E. Hardy-R. Schmidt, Der Buddhismus nach älteren Pāti-Werken. Münster i.W. 1926, 107.

überhaupt nicht zu viel „getan“ werden. Diese Affektlosigkeit und ihre körperliche Entsprechung spielt bekanntlich eine Rolle im Ringen zwischen Buddhismus und Christentum. Viele weltmüde Menschen von heute lieben die angeblich schroffen Gebärden und überhaupt die Kämpfe und Härten des Christentums nicht. Das Christentum mutet sie äusserlich, unruhig, leidenschaftlich, schroff und anthropomorph an, der Buddhismus hingegen innerlich, ruhig, kühl, geistig, fein und abgeklärt. Buddha, der unbeweglich in sich versunken dasitzt und der Betrachtung obliegt, wird von ihnen über Christus gestellt, der im Ölgarten am Boden liegt und im Gebete ringt <sup>1)</sup>. Der Buddhist gleicht dem Strom, der ins Meer eingemündet ist. Er ist alt, ruhig und aufgegangen in der Stille des Schauens. Das ist es, was so vielen imponiert. Indes, was wir damit betrachtet haben, ist nur die eine Seite. Man muss auch die andere sehen. Was der ältere Buddhismus befeindet, ist eigentlich nicht der Ausdruck, sondern nur ein bestimmter Ausdruck. Nur das lebhafteste Gestikulieren wird verworfen. In anderer Beziehung wird viel auf das Gebaren gegeben. Der Jünger soll sich der Haltung seines Körpers immer bewusst sein, sitzend, stehend und liegend. Auch seine Bewegungen soll er beachten. Und zwar soll der Jünger bestimmte Haltungen und Bewegungen lieben und üben.

Im Mahāyāna ist vieles anders als im Hīnayāna. Denn hier bedeutet die Gebärde, auch die Bewegung, sehr viel, Ja, sie ist nicht bloss Ausdruck, sondern auch Heilmittel. Keine Tat ist im Buddhismus ohne Wirkung, nicht einmal eine flüchtige Geste. Ein buddhistischer Mönch sagte zu Jean Marques-Rivière: „Die Geste der Adoration einer demütigen Frau, die dem Mitleidenden einige Blumen opfert, ist für sie eine Pforte des Lichtes in die Zukunft“ <sup>2)</sup>. Sogar magische Wirkungen werden den Gebärden oder gewissen Gebärden zugeschrieben.

G. Schulemann schreibt: „Durch die Verbundenheit mit der absoluten Wahrheit ist es dem zu höchster Konzentration gelangten, über alles Illusorische erhabenen, vollkommenen Weisen möglich, in einem Wort, eine Silbe, eine Handhabung (m u d r â), ja in scheinbar sinnlose Formeln aneinander gefügter Silben, sog. magische Formeln (d h â r a n î), in symbolische Zeichnungen, Grup-

<sup>1)</sup> Fr. Heiler, Die buddhistische Versenkung.<sup>2</sup> München 1922, 58.

<sup>2)</sup> J. Marques-Rivière, Le Bouddhisme au Thibet. Paris. s.a. (1936), Vgl. p. 114.



pierungen von symbolischen Zeichen, sog. mystische Kreise (m a n d a l a), die tiefste Bedeutung und Kraft zu legen, Kräfte dadurch herbeizuziehen, auszustrahlen" <sup>1)</sup>.

Schulemann macht noch auf einen weiteren Zweck aufmerksam, dem die Gebärden im Buddhismus oder wenigstens in gewissen Richtungen des Buddhismus dienen. In der D h y ā n a-Schule (jap. Z e n - s h ū) und in ihren Unterabteilungen „wird im Einklang mit der Lehre von der wortlosen Einsicht, dass alles leer und ohne Kommen und Gehen sei, Wert darauf gelegt, den tiefsten Sinn mehr anzudeuten als auszusprechen, in ganz kurzen Gesten, Handlungen u.s.w., die zum plötzlichen Begreifen der unermesslichen wortlosen Wahrheit führen können. Auch die Beendigung der Vorträge an den Lamahochschulen durch eine schnelle Handbewegung („Selbst im Flüchtigen ist Wahrheit“) gehört in einen verwandten Zusammenhang" <sup>2)</sup>. D. T. Suzuki schreibt: „Zen vermag einen unergründlich tiefen Gedanken einzig beim Aufheben eines Fingers zu erleben" <sup>3)</sup>.

In den Gebeten und Gesängen der Hindu ist ungemein häufig die Rede von Mitbeten des Körpers, ein Beweis dafür, dass die Hindu grossen Wert auf es legen. Als Beleg mag eine Hymne des Tayumanavar († 1742) auf den Gott Siva dienen:

„Zart wird der Körper und die Knochen erweichen. Wie aus heisser  
Quelle  
Fliessen die Tränen. Und wie die Nadel dem Magneten folgt,  
Also ist unser Denken hingerichtet auf die Verbindung zwischen uns.  
Rascher schläget das Herz, alles zittert in uns, wir singen, tanzen  
und hüpfen,  
Unsre Gesichter, die dem kühlen Monde gleichen, zeigen ein Lächeln,  
Das dem Mondelichte gleicht. Laut rufen wir und springen.  
Der erblühenden Blume gleich strecken unsere Hände wir aus  
Und legen sie zusammen, o Himmel,  
O Wonneregen vom Himmel. . . .“ <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> G. Schulemann, Die Botschaft des Buddha vom Lotos des guten Gesetzes. Freiburg i.B. 1937, 57.

<sup>2)</sup> G. Schulemann, a.a.O., 186, Anm. 110.

<sup>3)</sup> D. T. Suzuki, Die grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Leipzig (1939) 46f.

<sup>4)</sup> A. Lehmann, Die Hymnen des Tayumanavar. Texte zur Gottesmystik des Hinduismus aus dem Tamil übersetzt. Gütersloh 1935, 37.

Eine eigene Erwähnung verdient hier der Yoga <sup>1)</sup>. Denn dieser hält die Körperhaltungen oder Körperposituren (āsana), die Atemübungen (prāṇ-āyāma: Anhalten des Atems) und die Observanzen (niyama) für äusserst wichtig und gibt — z.B. in den Lehrbüchern des Hāthayoga <sup>2)</sup> — „die eingehendsten Regeln“ für sie. Es soll insgesamt 8,4 Millionen āsanas geben, darunter zweiunddreissig heilbringende. Dabei sind diese āsanas noch gar nicht die einzigen kultischen Gebärden. Denn zu ihnen kommen noch die vielen modrās oder Gliederverschlingungen und -haltungen <sup>3)</sup>.

Dass die Gebetsgebärden in der katholischen Frömmigkeit ein wichtiges und wesentliches Element, in der protestantischen aber ein nebensächliches bilden, ist bekannt.

Der Katholizismus sucht im allgemeinen in der Frömmigkeit sämtliche Kräfte des Menschen zu entbinden und zu verwerten, der Protestantismus aber, der von seinen Anhängern gern die „Kirche des Wortes“ genannt wird, legt viele von ihnen in Fesseln. Auch zwischen dem gemeinsamen Gottesdienst der Protestanten und dem der Katholiken zeigen sich diese Unterschiede. Der katholische Gottesdienst ist, wie Johann Günther bemerkt, auf Bild und Bewegung eingestellt, der protestantische aber auf das Wort, weswegen er auf die Gebärde verzichtet <sup>4)</sup>. Goethe sieht den Unterschied zwischen dem Gottesdienst der Katholiken und der Protestanten darin, dass die Protestanten „mehr schwätzen und weniger Grimassen machen“ als die Katholiken <sup>5)</sup>. Günther verallgemeinert und Goethes Worte sind etwas spöttisch und feindselig. Richtig ist aber, dass die Gebärde im katholischen Gottesdienst wichtig, im protestantischen aber unwichtig ist.

3). Zu den Unterschieden in der Einstellung zu den Gebetsgebärden und im Umfang ihrer Verwendung kommen Unterschiede in der Fähigkeit und Kraft zur S c h a f f u n g von Gebetsgebärden.

<sup>1)</sup> Vgl. R. Rösel, Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis, Stuttgart 1928, sowie die Bilder bei W. Kirfel, Der Hinduismus. BR Lf. 18—20. Leipzig 1934 und R. Schmidt, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien.<sup>2</sup> Berlin 1921.

<sup>2)</sup> H. Walter, Hāthayograpradīpikā. München 1893.

<sup>3)</sup> Wer sich einen Begriff von dem Umfang und Geist machen will, in welchem noch heute die Yoga-Übungen und -Gebärden in gewissen Richtungen gepflegt werden, sehe sich einmal die in Kaivalyadyāma (Lonaula, Indien) erscheinende Zeitschrift „Yoga-Mīmāṃsā“ (seit 1924) an. Yoga ist hier ein „System physischer Kultur“, das langes Leben, grosse physische und geistige Kraft sichert, zur Heilung von Krankheiten hilft etc.

<sup>4)</sup> J. Günther, Cultur der Geste — Geste des Kultus. In: Gestalt 3, 1939, 47.

<sup>5)</sup> Zitiert bei O.J. Mehl, Goethe und der Kultus. Grimmen 1934, 12.

Man darf wohl behaupten, dass der Hinduismus und Buddhismus eine grosse Fähigkeit entwickelt haben, Gebärden, Haltungen und Stellungen auszudenken und einzuführen, die ihrer Frömmigkeit gemäss und förderlich sind. Im Islām hingegen ist „Mangel an Originalität“, hier genau so wie in der Dogmatik und auf anderen Gebieten <sup>1)</sup>).

4). Auch formale Unterschiede finden wir bei den Gebetsgebärden der Religionen. Im Hīnayāna erwartet man das Heil nicht von einer höchsten Macht, sondern von sich selbst. Im eigenen Inneren besitzt man alles. Buddha sagt von sich: „Die Einkehr zu mir selbst habe ich erlebt“, und mahnt die anderen: „Seid euch selbst Leuchte“. „Suchet... stets in euch selbst eure (rettende) Insel, in euch selbst eure Zuflucht!“ <sup>2)</sup> „mahnt Buddha vor seinem Tode die Jünger. Selbsterlösung heisst die Losung. Infolgedessen denkt der Buddhist gar nicht daran, „zitternd und anbetend“ vor irgendeinem höheren Wesen in den Staub zu sinken oder zum Himmel emporzuschauen und ihm die Hände entgegenzustrecken. Ich kenne kein Bild aus der Welt des Hīnayāna, das einen Menschen zeigt, der die Augen himmelwärts richtet. Der Buddhist sitzt, wenn er sich seinen Übungen hingibt, wie auf einem Thron, kerzengrade, mit selbstbewusstem Ausdruck und hochmütigem Lächeln. Es ist, als ob er sich selbst auf den Thron gesetzt hätte. Etwas anderes kommt hinzu. Im Buddhismus hängt die Erlösung vom Wissen ab. Dementsprechend verhalten sich die Buddhisten bei ihren Übungen. Es fehlt jede Bewegung. Man tut so, als ob man leibfrei und reiner Geist wäre. Und noch etwas anderes. Im Hīnayāna steht die Versenkung (Skr.: dhyāna und samādhi, Pāli: jhāna) an Stelle des Gebetes. Die Voraussetzung der Versenkung aber ist die Ruhe und damit die unbewegliche, ruhige Körperhaltung. Tatsächlich ist eine solche für das Hīnayāna charakteristisch. Mit einem ernsten abgeklärten Antlitz und einem nach innen gerichteten Blick sitzen die Buddhas auf ihrem Lotosthron, gänzlich in sich versenkt, „wissend von Ursache und Wirkung, nichts wissend von Gnade und Barmherzigkeit“. Fr. Heiler schreibt: „In den Lehrschriften des buddhistischen Kanons wird die Beschreibung der Versenkung häufig mit folgendem Satz eingeleitet: ‚Da

<sup>1)</sup> J. Østrup, Orientalische Höflichkeit, 27.

<sup>2)</sup> M. Winternitz, Der ältere Buddhismus.<sup>2</sup> RL 11. Tübingen 1929, 19.

sitzt ein Bettelmönch im Walde oder an der Wurzel eines hohen Baumes oder in einem menschenleeren Haus, die Beine übereinandergeschlagen (pallaṅka), den Körper gerade aufgerichtet wachen Geistes vor sich hinblickend'. Diese Hockerhaltung ist eine uralte Gebets- und Adorationshaltung, die uns zumal in der Anrufung der chthonischen Mächte, bei den verschiedensten Völkern der Erde begegnet. Die brahmanische und buddhistische Heilslehre übernahm diese Gebetshaltung (âsana, Sitzen) als Meditationshaltung; denn sie bietet die beste äussere Grundlage für ein langdauerndes Meditieren und Weilen in übersinnlichen Sphären<sup>1)</sup>.

Im Mahâyâna bietet sich ein anderes Bild. Auch von seinen Anhängern wird die Meditation gepflegt und die sitzende Haltung geschätzt. In China z.B. war und ist das „Meditation sitzen“ „ein wichtiger Teil des buddhistischen Tagesprogramms“. Es versteht körperliche Gesundheit oder Gesundheit und geistige Läuterung<sup>2)</sup>. Aber die sitzende Haltung ist nicht mehr die wichtigste und die bezeichnende Haltung. Die Mahâyânisten oder wenigstens viele von ihnen erwarten das Heil wieder von der Hilfe und Gnade höherer Wesen. Infolgedessen falten sie wieder die Hände, beugen sie wieder das Knie, machen sie wieder Kotau und schauen sie wieder hinauf zu höheren Wesen, zu Amida, Kuan-yin oder Kwan-on und zu vielen anderen Buddhas und Bodhisattvas<sup>3)</sup>. In Sântidevas Bodhicaryâvatâra sagt ein Frommer zu den Buddhas: „Was für Sünde auch immer von mir Einfältigen und Törichten aufgehäuft worden ist, was nach der natürlichen Moral tadelhaft ist und was zu tadeln ist, weil es der Lehre widerspricht, das alles bekenne ich, der ich hier vor den Herren stehe, indem ich immer wieder die Hände flehend erhebe, mich vor ihnen niederwerfe, das Leiden fürchtend“<sup>4)</sup>. Kein Anhänger des älteren Buddhismus führt eine solche Sprache.

Im Konfuzianismus spielt die Ehrfurcht eine bezeichnend grosse Rolle. Ja, die Ehrfurcht ist „Kern und Grundlage des Konfuzianismus“. Das Li-ki beginnt mit dem Satz: „Immer und in allen Dingen

<sup>1)</sup> Fr. Heiler, Die buddhistische Versenkung.<sup>2</sup> München 1922, 13.

<sup>2)</sup> L. K. Kiang, Die Leibesübungen im alten China. Körperliche Erziehung und Sport, Beck 2. Würzburg 1939, 23.

<sup>3)</sup> Vgl. das Bild einer mit gefalteten Händen betenden Nonne, welche die Augen zum Bild erhebt, bei Grace Goodrich, Nuns of North China. In: Asia 20, 1937, 92.

<sup>4)</sup> M. Winternitz, Der Mahâyâna-Buddhismus. RL 15. Tübingen 1930, 52.

lass Ehrfurcht sein" <sup>1)</sup>. An einer anderen Stelle heisst es nach der englischen Übersetzung: „A superior man in his observance of the rules, where he does his utmost and uses the greatest care, is extreme in his reverence and the manifestation of sincerity" <sup>2)</sup>. Diese Ehrfurcht ist zunächst innerhalb der Familie zu zeigen, und zwar in einem solchen Umfang, dass eine Intimität kaum aufkommen kann. „Die Abwesenheit der Intimität", so stellt M. Granet am Ende seines Werkes über die chinesische Zivilisation fest, „ist der dominierende Zug in der Familienorganisation" <sup>3)</sup>. Auch im Konfuzianismus tritt die Ehrfurcht besonders hervor. Eine Stelle im uralten Shu-king lautet:

„O ehrerbietig! ehrerbietig!  
Der Himmel ist ja offenbar,  
Und leicht ist nicht sein Amt, fürwahr!  
All unser Tun umschwebt er gar,  
Nimmt überall uns täglich wahr" <sup>4)</sup>.

Zum Ausdruck kommt die Ehrfurcht aber vor allem in den Riten und Gebärden.

Auch die christlichen Gemeinschaften prägen ihre Sonderart in den Gebetsgebärden aus. Die katholische Kirche pflegt, weil katholisch, alle angemessenen Gebetsgebärden oder will sie wenigstens gepflegt wissen, Gebärden der Furcht und Ehrfurcht sowohl wie solche der Vertraulichkeit und der Liebe. In einzelnen Richtungen und Zeiten ist die Katholizität allerdings nicht immer gewahrt worden. Wenn die Hesychasten beten, berühren sie ihrem System gemäss die Brust mit dem Kinn und beschauen sie den Nabel (Omphalopsychoi), um so zur Gebetsruhe und Verzückung zu gelangen. Diese Beispiele der Entsprechung zwischen Lehre und Gebärde liessen sich mehren.

5). Ferner kommt die Eigenart der Religionen zum Ausdruck in

<sup>1)</sup> Li-ki I Sect. I, 1. SBE 27, 61. Vgl. XXI. Sect. II, 8: „When one has mastered (the principle of) ceremonies, and regulates his person accordingly, he becomes grave and reverential. Grave and reverential, he is regarded with awe. If the heart be for a moment without the feeling of harmony and joy, meanness and deceitfulness enter it. If the outward demeanour be for a moment without gravity and reverentialness, indifference and rudeness show themselves." SBE 28, 224.

<sup>2)</sup> Li-ki VIII. Sect. II, 1 SBE 27, 404. Vgl. VIII Sect. II, 18. SBE 27, 413.

<sup>3)</sup> La civilisation chinoise, 501.

<sup>4)</sup> Shu-king IV, 3, 5. Übersetzung nach TR 9.

der Art und Weise des Gebarens beim Beten. Im Hīnayāna sowohl wie im Mahāyāna liegt über den religiösen Gebärden eine gewisse Ruhe. Mögen diese beiden Richtungen sonst so verschieden sein, wie sie wollen, in diesem Punkte sind sie gleich, was Fr. Lenz damit erklärt, dass der Buddhismus einseitig „aus dem Geiste einer passiven Pflanzenrasse geboren ist.“ „Vegetarische Nahrung ist Vorschrift. Der konventionelle Typus der Buddhastatuen atmet Ruhe und Beschaulichkeit. Hier ist nichts von kämpferischer Haltung“<sup>1)</sup>. Für die Gebetsgebärden der Muhammedaner ist die Exaktheit bezeichnend. Bei öffentlichen Andachten der Muhammedaner kann man nach M. Grünert den Eindruck bekommen, in einer Kaserne zu sein. Man hat die Moschee von Medina, Muhammeds erstes Gebetshaus, nicht mit Unrecht den „Exercierplatz des Islam“ genannt<sup>2)</sup>. Tatsächlich nehmen die Muhammedaner beim Beten die vorgeschriebenen Stellungen und Haltungen mit peinlicher und ängstlicher Genauigkeit ein. Sie wollen auf diese Weise die Gebetshaltungen Muhammeds nachahmen und jedem Ungültigwerden des Gebetes vorbeugen. Die Folge ist natürlich ein starker Formalismus. Auf das Innere kommt es nicht so an. Die Hauptsache ist die Erfüllung der kultischen Vorschriften.

Sehr auffällig sind die Unterschiede zwischen den Weisen der Gebetsgebärden bei den Katholiken und den Protestanten. Bruhn meint einmal: „Im ganzen hat katholisches Leben leichter Anmut als protestantisches, weil dort mehr Einfachheit und also Unmittelbarkeit ist, während hier das Komplizierte des Persönlichen und Bewussten zwischen Wesen und Gestaltung tritt“<sup>3)</sup>. Das gilt auch für die Gebetsgebärden.

6) Schliesslich unterscheiden sich die Religionen hinsichtlich der Gebetsgebärden auch durch den S i n n, den sie mit den Gebetsgebärden im allgemeinen und vielen einzelnen Gebetsgebärden im besonderen verbinden. Mit den Gebetsgebärden im allgemeinen. Denn bald ist der Sinn vorwiegend Ausdruckssinn, bald Mitteilungssinn, bald Sinn eines Hilfsmittels, bald Sinn des opus operatum. Aber besonders gross und zahlreich sind die Unterschiede

<sup>1)</sup> E. Bauer, E. Fischer, Fr. Lenz, Menschliche Erblehre und Rassenhygiene. I. München 1936, 771.

<sup>2)</sup> M. Grünert, Das Gebet im Islam 34.

<sup>3)</sup> Bruhn, Anmut. RGG I, 351.

bei einzelnen Gebetsgesten<sup>1)</sup>. Bei den ersten Christen hat die Prostration im allgemeinen den Sinn der Anbetung, bei den heutigen und den Ostasiaten aber sowohl den Sinn der Anbetung wie den einer nichtreligiösen Verehrung. Oft werden gewisse Gebetsgebärden von Andersgläubigen in einem Sinn gedeutet, an den diese überhaupt nicht denken, und nicht selten kommt es deswegen zu ganz falschen Massnahmen. Immer wieder sind Prostrationen Bewohnern fremder Länder von den Christen als Anbetung ausgelegt und bekämpft worden, die gar kein Ausdruck der Anbetung waren. Mehr als einmal haben Leute gemeint, es seien ihnen oder anderen göttliche Ehren erwiesen worden, wo es gar nicht der Fall war. Man denke nur an die Erlebnisse Cooks bei der Entdeckung von Hawai.

7). Bei den einzelnen Religionen wandelt sich die Gebetsgebärdensprache mit der Zeit. „Jedes Zeitalter prägt dem Menschen sein Siegel auf“<sup>2)</sup>. Die Religionen teilen ihren Geist den Zeiten und die Zeiten ihren Geist den Religionen mit. Nur der Osten scheint dem steten Fluß der Veränderung nicht unterworfen zu sein. Aber es scheint nur so. Es wechselt nicht alles so schnell wie im Westen, aber es wechselt doch.

Hier nur einige Beispiele. Das Gebetsweinen wurde im christlichen Altertum sehr geschätzt, später aber unterdrückt. Zuerst erstarb das laute Gebet, dann das Gebetsweinen. „Das Gebet des Mittelalters war bereits stumm und gehalten. Die ‚religiöse Scheu‘ des Nordens beeinflusst siegreich die Sitten des christlich-kirchlichen Lebens“<sup>3)</sup>. Ein anderes Beispiel. In der christlichen Antike waren die Gebetsgebärden ausgreifend, heute aber sind die eingeschränkt und sehr massvoll. Die Ausdehnung der Arme und Hände beim Gebet hat sich stetig vermindert<sup>4)</sup>. Im Mittelalter war man in der Gebetsgebärde scheu, ernst, zurückhaltend, im Barock dagegen imbrünstig und schwärmerisch“<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Wie in der religiösen Lautsprache der Sinn von bestimmten Worten oft von Religion zu Religion verschieden ist (vgl. „Erlösung“ in Buddhismus und Christentum), so auch oft in der sakralen Gebärdensprache.

<sup>2)</sup> A. Carrel, *Der Mensch, das unbekannte Wesen*. Berlin o. J., 71.

<sup>3)</sup> J. Balogh, *Unbeachtetes in Augustins Konfessionen*. Didaskaleion (Torino). N.S. 4, 1926, 20.

<sup>4)</sup> L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, 31.

<sup>5)</sup> Ein Vergleich der Kunst des Mittelalters und der des Barock zeigt die Unterschiede. Vgl. M. Riemschneider-Hoerner, *Der Wandel der Gebärden in der Kunst*.

## § 5. FORMEN UND ARTEN DER GEBETSGBÄRDEN.

### I. Formen.

Die Gebetsgebärden sind formal mit den im bürgerlichen Lebensbereich üblichen Gebärden identisch. Man ehrt Gott und andere höhere Wesen äusserlich in ähnlicher oder gleicher Weise wie die Menschen, durch Hutabnehmen, Kniebeuge, Prostration und Verneigung. In vielen Fällen handelt es sich bei den Gebetsgebärden sogar um Übertragungen von profanen Gebärden auf das religiöse Gebiet. Wir haben auf diese Dinge bereits hingewiesen.

Die Erklärung für diese „Menschlichkeit“ ist nicht schwer. Wir sind Menschen und bleiben Menschen. Niemals kommen wir aus unserer Haut heraus, nicht einmal im Verkehr mit Gott und anderen höheren Wesen. Dies umso weniger, als wir uns Gott und die höheren Wesen menschlich vorstellen. „Weil die Menschen zu allen Zeiten ihre Götter vorwiegend in menschlicher Gestalt geschaffen haben, ist die natürliche Folge, dass sie sich an diese Götter auf ganz dieselbe Weise wenden wie an die irdischen Mächtigen unter den Lebenden, das lateinische *adorare*, ‚anbeten‘, bedeutet ja nichts anderes als ‚einem das Gesicht zukehren‘“<sup>1)</sup>.

Die Christen haben im Grunde nicht nur nichts gegen das „menschliche“ Benehmen Gott gegenüber, sondern sehen es im Gegenteil als etwas Natürliches und Notwendiges an. Manche halten jedoch einzelne Gebärden wie die Prostration bloss Gott gegenüber für schicklich und wünschen folgerichtig, dass diese Gebärden nur Gott gegenüber zur Anwendung kommen, zumal auf diese Weise sehr schön ausgedrückt wird, dass Gott, der „ganz andere“ ist und alle Wesen überragt. Wie diese Einstellung zu beurteilen ist, werden wir noch sehen.

### II. Arten.

Das Bild, welches sich bei einem Überblick über die Gebetsgebärden und ihre Formen bietet, ist zunächst ein verworrenes und verwirrendes. Es hält schwer, Ordnung in diesen Wirrwarr zu bringen. Aber bei eingehenden Betrachtung gruppieren sich die Gebetsgebärden doch, — nach ihrer Verbreitung, ihren Formen, den beteiligten Gliedern und Organen, den psychologischen Ursachen,

<sup>1)</sup> J. Schröp, *Orientalische Höflichkeit*, 25.



den ausgedrückten seelischen Vorgängen, den Intentionen, dem Verhältnis zur Natur des Beters und des Ausgedrückten, der Beteiligung des Willens, der Ausdrucksqualität usw. Auf einige wichtigere Unterscheidungen und Arten sei eigens aufmerksam gemacht.

Je nach der Verbreitung zerfallen die Gebetsgebärden in allgemein oder fast allgemein und nur bei einzelnen Völkern übliche. Das Knien z.B. ist allgemein oder fast allgemein bekannt, das sakrale Spucken dagegen nur bei wenigen Völkern.

Nach der Form lässt sich in Bewegungen, Haltungen und Stellungen gruppieren. Eine Bewegung ist etwa das Kreuzschlagen, eine Haltung die Handhaltung und eine Stellung das Stehen beim Gebet, Freilich, ganz korrekt ist diese Unterscheidung nicht. Denn im religiösen Leben des Menschen gibt es ebenso wenig wie in seinem sonstigen Leben Unbewegliches und Statisches. Alle seelische Wirklichkeit und alles Gebaren hat irgendwie „den Charakter des Geschehens“ oder des „ununterbrochenen Fluktuiers“.

Bekannt ist die Gruppierung nach den Gliedern, also die Gruppierung in Gebetsgebärden des Hauptes, des Gesichtes, der Arme, des Oberkörpers usw. oder in mimische, pantomimische, manuelle usw.

Nach den psychologischen Ursachen scheiden sich die Gebärden in solche, die durch innere Erlebnisse allein hervorgerufen werden, und in solche, die ihre Veranlassung in äusseren Vorgängen haben. M. H. Krout nennt die ersteren „autistic gestures“, „self-directed gestures“ und definiert sie als „certain types of overt behaviour which have no obvious relation to existing extraorganic stimuli, and are thus defined as explicit responses to intraorganic stimuli“<sup>1)</sup>. Die Unterscheidung ist auch auf die Gebetsgebärden anwendbar. Wohl ist immer der innere Verkehr mit Gott Ursache der Gebetsgebärden. Aber es ist doch etwas anderes, ob die Gebetsgebärden rein innerlich verursacht oder durch äussere Vorgänge veranlasst werden, ob sie vorwiegend Antworten auf Gegebenheiten der Innenwelt oder der Aussenwelt sind.

Eine wichtige Gruppierung ist die in Intensitäts- und

---

<sup>1)</sup> M. H. Krout, *Autistic Gestures. An Experimental Study in Symbolic Movement.* Psychol. Monographs XLVI, 4. Princeton 1935, 119.

Qualitätsgebärden<sup>1)</sup>. Die ersteren drücken die Intensität, die letzteren aber die Qualität eines inneren Vorganges, hier des Gebetes, aus. Zu den ersteren gehört etwa das heftige Stampfen beim sakralen Tanz der Naturvölker, zu den letzteren die Prostration. Bei den Qualitätsgebärden lässt sich wieder unterscheiden zwischen Gebärden des Distanzgefühls, der Furcht, des Schuldbewusstseins, des Schreckens und solchen der Gottverbundenheit, der Liebe, der Einigung, der Freude und weiter solchen der Ermüdung, der Depression, der Sammlung etc. Natürlich kommt bei vielen Gebärden die Intensität und Qualität des Gebetes zugleich zum Ausdruck.

Der Intention nach unterscheiden wir im Anschluss an W. Wundt<sup>2)</sup> und andere hinweisende oder hindeutende, darstellende oder nachahmende und symbolische Gebetsgebärden. Unter den hinweisenden Gebärden im allgemeinen, die besonders bei Kindern beobachtet werden können und welche nach Wundt und Fröbes die ursprünglichen sind, versteht man solche, die auf den anwesenden Gegenstand hinweisen oder ihn bezeichnen, unter den darstellenden solche, die den Gegenstand zeichnen oder nachbilden, und unter den symbolischen solche, welche „die auszudrückenden Vorstellungen aus einem Anschauungsgebiet in ein anderes übertragen“<sup>3)</sup>, also z.B. räumliche Andeutungen von seelischen Vorstellungen. Die darstellenden Gebärden wieder sind entweder nachbildende oder mitbezeichnende (Zeichnen eines Turmes in die Luft) und die nachbildenden entweder zeichnenden (mit dem Finger gezeichnete) oder plastische (mit der Hand plastisch geformte). Die Eigenart der mitbezeichnenden liegt darin, „dass sie nicht den Gegenstand selbst in seinen gesamten Umrissen oder in denen eines besonders in die Augen fallenden wiedergeben, sondern dass sie irgendein sekundäres, willkürlich herausgegriffenes Merkmal zu seiner Bezeichnung wählen“<sup>4)</sup>. Als symbolisch bezeichnet Wundt jene Gebärde, „die zunächst eine bestimm-

<sup>1)</sup> W. Wundt unterscheidet rein intensive Ausdrucksbewegungen, die „in gesteigerter Bewegung“ oder in plötzlicher Hemmung und Lähmung der Bewegung, und qualitative Ausdrucksbewegungen oder Gefühlsäusserungen, die „in mimischen Bewegungen der Gesichtsmuskeln“ bestehen.

<sup>2)</sup> Vgl. W. Wundt, *Völkerpsychologie*. I. Die Sprache, 162—200; M. Delacroix, *Psychologie du langage*. *Revue Philosophique* 1918, 2—5; B. Delbrück, *Grundfragen der Sprachforschung*. Strassburg 1901, 56—61.

<sup>3)</sup> W. Wundt, a.a.O. 165.

<sup>4)</sup> W. Wundt, a.a.O. 178.

te sinnliche Vorstellung erweckt, um mit dieser einen anderen, von ihr abweichenden, jedoch irgendwie durch innere Eigenschaften assoziierten Gedankeninhalt zu verbinden" <sup>1)</sup>, also im Gegensatz zu den anderen, die unmittelbar andeuten, „eine mittelbar andeutende Gebärde". So handelt es sich z.B. beim Kopfschütteln, das die Verneinung ausdrücken soll, um eine symbolische Gebärde. <sup>2)</sup> Alle diese Unterschiede gelten auch für die Gebetsgebärden. Eine hinweisende Gebetsgebärde ist das Erheben der Hand beim Schwören, eine darstellende das Kreuzzeichen und eine symbolische die Handauflegung.

Eine wichtige Unterscheidung ist die zwischen „natürlichen", „sprechenden" Gebetsgebärden, die aus sich heraus verständlich sind, und künstlichen Gebetsgebärden, die einen künstlichen Charakter tragen und nur von den Eingeweihten verstanden werden. Eine natürliche Gebärde ist, wie F. Reich richtig sagt, „von einem logisch denkenden und gut beobachtenden Menschen deutbar und verständlich, die künstliche dagegen nicht" <sup>3)</sup>. „Eine ‚künstliche Gebärde' ist eine Gebärde, die willkürlich festgesetzt ist, und die weder subjektiv noch objektiv psychologisch zu begründen ist" <sup>4)</sup>. Die Prostrationen etwa sind natürliche, allen verständliche, die Fingerstellungen balinesischer Priester hingegen künstliche Gesten. Manche Gesten, die wir bei den Völkern beobachten, machen einen sehr konventionellen Eindruck, dürfen aber deswegen nicht ohne weiteres als künstliche angesehen werden. Es geht nicht an mit F. Reich zu sagen: „Eine ‚konventionelle' Gebärde ist eine Gebärde, die sich aus einer natürlichen durch stillschweigende Übereinkunft abgeschliffen oder entwickelt hat" <sup>5)</sup>. Auch künstliche Gebärden können zu konventionellen werden. Richtig ist aber, dass viele konventionelle Gebärden, auch Gebetsgebärden, nur abgekürzte, verkümmerte, entartete natürliche Gebärden sind. Aber gibt es überhaupt natürliche Gebärden im strengen Sinn? Ist nicht die gesamte Gebärdensprache genau so wie die Lautsprache letzten Endes ein künstliches

<sup>1)</sup> W. Wundt, a.a.O. 183.

<sup>2)</sup> Vgl. J. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie. II<sup>3</sup> Freiburg i.Br. 1929, 364.

<sup>3)</sup> F. Reich, Natürliche-künstliche Gebärde? BT 37, 1924, 57.

<sup>4)</sup> F. Reich, a.a.O. 57.

<sup>5)</sup> F. Reich, a.a.O. 57.

Gebilde? Darauf hat F. Reich mit Recht geantwortet, dass die Gebärdensprachen gleich den Wort- oder Lautsprachen trotz aller konventionellen Naturprodukte sind, und zwar insofern und deswegen, weil sie subjektiv der Natur des Sich-Gebärdenden und objektiv dem Gegenstande entsprechen <sup>1)</sup>).

Verwandt mit unseren letzten Unterscheidungen sind einige andere. Garrick Mallery kennt instinktive oder „angeborene“ d.h. „durch das Gemüt oder die Leidenschaft eingegebene“ und „erfundene“ <sup>2)</sup>, Hacks „natürliche“, zu denen die des Kindes und der Frau gehören, „kultivierte“ wie die der Statuen, des Schauspielers und des Tänzers, und „krankhafte“ (krankhaftes Zucken und Zittern) Gebärden. Hier sei auch die Pose erwähnt <sup>3)</sup>. E. Langlotz <sup>4)</sup> stellt sie in Gegensatz zur Gebärde, die er als die „Bewegtheit des Körpers aus innerster Notwendigkeit des Daseins; gespeist durch eine grosse unbewusst daseiende Gemeinschaft“ definiert, aber mit Unrecht. Auch die Pose ist Gebärde, und zwar berechnete Gebärde.

Eine andere Unterscheidung ist die zwischen stilisierten, d.h. nach bestimmten Regeln ausgeführten, und völlig freigestalteten sowie die zwischen vorgeschriebenen und freien Gebärden <sup>5)</sup>. Die Handhaltungen des Priesters bei der Messe sind samt und sonders stilisiert und vorgeschrieben, die Gebärden des Beters im stillen Kämmerlein aber sind in das Belieben des Beters gestellt. Dann gibt es „provisierte“ und „improvisierte“ Gebärden, deren Unterscheidung derjenigen zwischen dem „provisierten“ und dem „improvisierten“ mündlichen Gebet entspricht.

Nach der Bewusstheit zerfallen die Gebetsgebärden in unbewusste und bewusste. Wenn man bei stiller Betrachtung ruhig atmet, ist man sich dessen meist nicht bewusst, wenn man aber mit der Hand den Segen gibt, ist man sich dessen bewusst.

Eine weitere Gruppierung ist die in unwillkürliche, spontane, automatische und in willkürliche Gebetsgebärden. Die unwillkürlichen Gebärden stellen sich, wie B. Lommatzsch

<sup>1)</sup> F. Reich, a.a.O. 57.

<sup>2)</sup> Garrick Mallery, Forschungen und Anregungen, 68.

<sup>3)</sup> Vgl. das lat. pausare, franz. poser, ital. posare und span. posar.

<sup>4)</sup> E. Langlotz, Die Darstellung des Menschen in der griechischen Kunst. Bonn 1942.

<sup>5)</sup> Vgl. Kittel II, 799.

sagt, „als plastische Manifestationen von Gefühlen und Gemütsbewegungen unabhängig von Willen und Überlegung ein und können nur durch eine gewaltsame Anstrengung vom Menschen in ihrem Ablauf gehemmt werden“<sup>1)</sup>. Die willkürlichen sind bewusst und frei gewollt. Wenn aber Lommatzsch meint, sie würden „in der Absicht der Mitteilung eines Gedankens oder einer Gesinnung“ gebraucht, so verallgemeinert er zu Unrecht. Es gibt auch willkürliche Gebärden, bei denen diese Absicht fehlt. Wenn man bei heftigen Erregungen oder bei tiefer Beschämung im Gebete errödet, so ist dies eine unwillkürliche Gebetsgebärde, wenn aber ein baltischer Priester seine komplizierten mudrās macht, so macht er willkürliche Gebetsgebärden. Beide Arten von Gebärden haben im Gebetsleben ihre Berechtigung. Das Gebet findet seinen natürlichen Ausdruck in willkürlichen und in unwillkürlichen Gebärden. Willkürliche Gebetsgebärden besagen keineswegs notwendigerweise eine Verfälschung und Unterdrückung des echten Ausdrucks und einen Missbrauch des leiblichen Ausdrucks zu Täuschungszwecken, wie man wohl gemeint hat<sup>2)</sup>. Doch darüber später.

Dann gibt es ausdrucksstarke und ausdruckschwache Gebetsgebärden. Zu den ersteren gehören unter anderem die religiösen Tänze und zu den letzteren das leichte Neigen des Hauptes. Oft sind die Gebetsgebärden kaum wahrnehmbar, z.B. das Erbleichen und Erröten beim Gebet. Manchmal läuft nur ein ganz feines Zittern über oder durch den Körper. Solche Gebetsgebärden sind bisher kaum beachtet worden, verdienen aber mehr Aufmerksamkeit als viele auffällige Gebetsgebärden.

Je nach der subjektiven Beteiligung des Menschen lässt sich zwischen Gebetsgebärden unterscheiden, bei denen der Beter aktiv und solchen, bei denen er, wenigstens verhältnismässig passiv ist, und je nach dem Verhältnis zwischen Wort und Gebärde zwischen sprachergänzenden und sprachersetzenden.

In Bezug auf das Verhältnis zur Lautsprache können wir unterscheiden zwischen Gebärden, welche selbständig innere Gebete ausdrücken, und solchen welche das mündliche Gebet begleiten.

Unter dem Gesichtspunkt des Moralischen endlich unterscheiden

<sup>1)</sup> E. Lommatzsch, System der Gebärden, 9.

<sup>2)</sup> Vgl. O. Turmlioz, Anthropologische Psychologie. Berlin 1939, 213.

wir zwischen sittlich unbedenklichen und sittlich bedenklichen Gebetsgebärden. An letzteren fehlt es durchaus nicht. Manche Gebärden sehen sehr harmlos aus, sind aber in Wirklichkeit unsittlich <sup>1)</sup>. Auch zwischen magischen und nicht magischen Gebärden ist hier noch zu unterscheiden. Die ersteren, von G. Cocchiara im Gegensatz zu den „gesti di aggregazione“ auch „gesti di separazione“, „nel senso che neutralizzano una causa nociva“ genannt, sollen Dinge wie das böse Auge unschädlich machen oder höhere Wesen zu etwas zwingen. Zu nennen wären hier etwa die phallischen Gesten <sup>2)</sup>.

## § 6. BEWERTUNG DER GEBETSGBÄRDEN.

### I. In den nichtchristlichen Religionen.

In den nichtchristlichen Religionen wird die Beteiligung des Körpers am Beten im allgemeinen grundsätzlich bejaht. So in den Religionen der Primitiven. Bei den Sulu in Südafrika müssen, wie mir von dort mitgeteilt wird, die Beter und im besonderen die Imbongi beim Kultus eine entsprechende Haltung zeigen und einen grossen Ernst an den Tag legen. Aber wir brauchen hier ja gar keine Belege mehr zu bringen. Die früheren Ausführungen über die Primitiven genügen schon. Auch in den Kulturreligionen geniessen die Gebetsgebärden im allgemeinen Wertschätzung und Pflege, wie ebenfalls oben offenbar wurde. Ja, bei vielen Völkern und in manchen Religionen werden die Gebetsgebärden zu hoch geschätzt und zu sehr gepflegt. In einer mahāyānistischen Schrift lesen wir: „Diejenigen, welche bei einem Stūpa die Verehrung mit erhobenen Händen in vollständiger Weise vollzogen haben, oder auch nur durch Vorstrecken einer Handfläche, ebenso diejenigen, welche ein einziges Mal das Haupt geneigt oder einen Augenblick den Körper niedergebeugt haben, und diejenigen, die bei diesen Reliquienbehältern auch nur ein einziges Mal ‚Verehrung sei dem Buddha‘ gesagt haben, sei es selbst mit unaufmerksamem Geist, sie alle haben die vorzügliche Erleuchtung erlangt“ <sup>3)</sup>.

Aber es fehlt auch nicht an Kreisen, welche für die Gebetsgebärden wenig übrig haben oder sie sogar verwerfen und verspotten. Es gibt Rationalisten und Spiritualisten, die einer

<sup>1)</sup> Vgl. A. de Jorio, *La mimica*.

<sup>2)</sup> G. Cocchiara, *Il linguaggio del gesto*, 71.

<sup>3)</sup> M. Winternitz, *Der Mahāyāna-Buddhismus*. RL 15. Tübingen 1930, 76.

rein gedanklichen, einer rein gefühlsmässigen, einer rein liebesmässigen oder auch einer rein philanthropischen Frömmigkeit das Wort reden und sich über alle Äusserungen der Religiosität, auch über die Gebetsgebärden, erhaben dünken. Gewisse Şüfi z.B. behaupten: „Wir sind ja immer im Schauen der Gegenwart Gottes begriffen, während das Ziel der Verbeugungen und Prostrationen dahin geht, dass es den weltlich gesinnten Geist in die Gegenwart Gottes bringt und das Wort Gottes in Erinnerung ruft. Wir lassen ihn ja keinen Augenblick ausser Acht und wir sehen die ganze geistige Welt offen und die Wesenheit der Engel und der Propheten zeigen sich uns in ihren schönen Gestalten, wozu haben wir dann das nötig?“<sup>1)</sup>

Auch vielen Theopanisten und Pantheisten geht das richtige Verständnis für die Gebetsgebärden ab. Von dem berühmten Hindu Saṅkara stammen die Verse:

„Wozu ihn, den Unendlichen, umwandelt ihr  
Und kniet vor ihm, der eins mit Allen, euch und mir?  
Wozu wird er mit Lobgesang verehrt,  
Der unerforschlich ist, wie uns der Veda lehrt?“<sup>2)</sup>

Die folgende Strophe des geistlichen Dichters Tayumanavar ist wohl nicht theopanistisch gemeint, atmet aber doch Theopanismus.

„Die Verehrung, die Dir zusagt, erweise ich Dir nicht.  
Ich meine, Du seiest im Idol. Doch während ich Verehrung Dir  
erweise,  
Da sehe ich, dass Du in den Blumen bist und wage nicht,  
Die frischen Blumen zur Verehrung zu gebrauchen.  
Ich scheue mich auch,  
Meine Hände zusammenzulegen, — denn in ihnen bist ja Du!  
So ist es doch nur eine halbe Verehrung, die ich Dir erweise.  
Ist es dann recht, solch eine äusserliche Verehrung darzu-  
bringen.“<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Zitiert bei O. Pretzl, Die Streitschrift des Gazālī gegen die Ibaḥīya im persischen Text herausgegeben und übersetzt. München 1933, 37. Auch Vollkommene müssen sich nach Gazzālī an die Vorschriften und Gesetze, auch an jene, welche die Gebetshaltungen betreffen, halten, da sie sonst der Vollkommenheit verlustig gehen. 38. Freilich könne man das nicht näher begründen. In den Gesetzesbestimmungen lägen Geheimnisse. 40.

<sup>2)</sup> O. v. Glasenapp, Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden. Berlin 1925, 60.

<sup>3)</sup> A. Lehmann, Die Hymnen des Tayumanavar. Texte zur Gottesmystik des Hinduismus. Gütersloh, 1935, 35.

Galäladdin Rūmī erzählt von einem alten Šaiḥ (Scheich), der den Šūfi Bāyazīd, als dieser eine Pilgerreise antreten wollte, aufforderte, um ihn herumzugehen, weil das ebenso viel wert sei, als wenn er die Ka'ba umkreise, und zur Begründung hinzufügte: „Obgleich die Ka'ba das Haus Gottes und von ihm zur Erfüllung der religiösen Gebräuche bestimmt ist, so ist doch mein Ich ihr überlegen als Haus seines Geheimnisses" <sup>1)</sup>. Als ein Derwiš einmal in andächtiger Haltung betete, sagte ihm der persische Šūfi Abū Sa'īd († 1049): „Das ist eine sehr ehrfurchtsvolle Haltung. Aber dein Nicht-sein würde besser sein" <sup>2)</sup>.

Auch im Buddhismus gibt es Richtungen, in denen auf Gebärden nicht viel gegeben wird. Die Zen-shū z.B. spielt nicht „mit komplizierten Hathayogatechniken, welche dem physiologisch denkenden Europäer die trügerische Hoffnung vorspiegeln, man könne am Ende den Geist doch noch ersitzen und eratmen" <sup>3)</sup>. Einer der Meister dieser Schule sagt: „Wenn du Buddhaschaft suchst, indem du mit gekreuzten Beinen sitzt, so mordest du ihn. Solange du dich nicht von dieser Art des Sitzens befreist, wirst du nimmer zur Wahrheit kommen" <sup>4)</sup>.

## II. Im Christentum.

1). Im Alten und Neuen Testament wird die Gebetsgebärde bejaht. „Die Heilige Schrift legt . . . ein grösseres Gewicht auf die äussere Gebärde, als wir es tun. Sie redet ganz unreflektiert darüber, dass zum Anbeten und Beten das Knien gehört, und zwar sowohl im Stillen wie vor der ganzen Gemeinde. Wer mit Gott redet, fällt nieder auf sein Angesicht oder breitet seine Hände aus gen Himmel. Von der mit dem Segen verbundenen Gebärde her wird der Segen umschrieben als ein Legen des Namens Gottes auf die Kinder Israels. Es ist mindestens zeichenhafte Gebärde — wenn nicht mehr —, wenn Christus dem Blinden den Brei aus Speichel und Erde auf die Augen streicht oder bei der Darreichung des Heiligen Geistes die Jünger anbläst. Und die

<sup>1)</sup> Nach B. Carrā de Vaux, *Djalāl al Dīn Rūmī*, *Enz. I. I.*, 1048.

<sup>2)</sup> Nach R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge 1921, 61.

<sup>3)</sup> C. G. Jung im Vorwort zu D.T. Suzuki, *Die grosse Befreiung*. Leipzig (1939) 37.

<sup>4)</sup> Ebd. Anm. 2. Mir dünkt demgegenüber freilich, als ob man praktisch im Zen-Buddhismus doch sehr viel auf das Sitzen etc. gäbe.



Handauflegung gehört offensichtlich zu den in der Urchristenheit selbstverständlich geübten Bräuchen" <sup>1)</sup>).

Auch bei den Christen der ersten Jahrhunderte gehörte die Gebärde zum Beten. Bezeichnend ist das altchristliche Schrifttum. Die Kirchenväter halten es keineswegs für überflüssig, von den Gebetsgebärden zu sprechen und Fragen aufzuwerfen, welche sich auf diese beziehen, so z.B. die Frage, ob die Christen die Hände beim Gebet ausstrecken sollen und sich nach dem Gebet setzen dürfen.

Nicht weniger selbstverständlich war das Mittun des Körpers beim Beten, namentlich bei der Liturgie, im Mittelalter <sup>2)</sup>. Das deutsche Recht forderte damals, wie Amira gezeigt hat <sup>3)</sup>, einen Parallelismus von Wort und Gebärde. Die Gebärde war hier notwendig als Wortergänzung und Mitteilung. Beim Kulte lagen die Dinge ähnlich. Es ist bezeichnend, dass bei den Theologen und den asketischen Schriftstellern Interesse für das Gebaren beim Gebete herrschte. Thomas v. A. wird im Verlaufe unserer Ausführungen öfter zu Worte kommen.

Freilich, ganz unbestritten und unangefochten blieb die Hochschätzung und Pflege der Gebetsgebärden im Altertum und Mittelalter richt. Es gab immer einzelne Menschen und Kreise, welche leibfeindlich und übergeistig eingestellt waren und in der Frömmigkeit ausschliesslich eine Angelegenheit von „Gott und Seele“ sahen, Menschen und Kreise, welche auf ein rein innerliches, geistiges Leben bedacht waren und im Leib und leiblichen Geschehen

<sup>1)</sup> H. Asmussen, Die Lehre vom Gottesdienst. München 1937, 158.

<sup>2)</sup> Bei dieser Gelegenheit sei auf die grosse Bedeutung hingewiesen, welche die Gebärden überhaupt im Mittelalter hatten, speziell in bestimmten Zeiten, Gegenden und Gemeinschaften. Ich denke hier etwa an die altfranzösische Zeit. Von ihr hat man gesagt: „Scharf ist das Auge jener Zeit auf ausdrucksvolle Bewegungen und Stellungen, Gebärden und Mimik eingestellt“. (E. Lommatzsch, System der Gebärden). Dann denke ich an viele Klöster, in denen man sich des Stillschweigens wegen der Zeichensprache bediente. In Cluny, das grossen Wert auf das Stillschweigen legte, hatte man eine komplizierte Zeichensprache, „die jeder bald nach dem Eintritt zu erlernen hatte.“ E. Tomek, Studien zur Reform der deutschen Klöster im XI. Jhd. Wien 1910, 246f. Ähnliches gilt von Hirsau. Dann von den angelsächsischen Klöstern. Vgl. Gr. Schmitz, Die Gebärden-sprache der Kluniazenser und Hirsauer. B. T. 36, 1923, 347—355; 362—364; Fr. Kluge, Zur Geschichte der Zeichensprache. Angelsächsische Indicia monasterialia. Internat. Zeitschr. f. allgemeine Sprachwissenschaft 2, 1885, 110—137; Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis. VI. Paris 1846, 252—254 s.v. signum. Vgl. noch H. Delling, Studien über die Gebärden-sprache in Dichtkunst und Bildkunst des frühen und hohen Mittelalters. Leipzig 1925 (Diss.).

<sup>3)</sup> K. v. Amira, Die Handgebärden.

zur Hemmung und Störung und Erschwerung für den Geist und das geistige Leben sahen. Aber diese Menschen und Kreise kamen nie zu grösserem Einfluss.

Erst mit der *R e f o r m a t i o n*, welche die innere Frömmigkeit auf Kosten der äusseren betonte, traten entscheidende Änderungen ein und wurden weite Kreise des Volkes gegen die Gebärden und Äusserungen der Religion eingenommen.

Für Luther waren die Gebetsgebärden „an und für sich nichtig, ja verwerflich, wo sie ihrer selbst willen geschehen“. „Bei herzlichem Anbeten“ aber kommen sie nach ihm von selbst. Sie können sogar „nützlich und gut“ sein, falls sie die Andacht fördern <sup>1)</sup>. Ähnliche Ansichten wurden von den Lutheranern Arnoldi, B. Mentzer und J. V. Andreaä (17. Jhd.) vertreten. B. Mentzer schrieb 1621 in einem Brief: „Veram pietatem per externos quoque gestus sese manifestare debet autem fundamentum in corde recte se habere, ut sit prius consensus inter devotionem externam et gestus externos: quo modo a vera pietate hypocrisis discriminatur“ <sup>2)</sup>. Andreaä empfahl den Gemeinden, gemeinsam zu singen, die Knie zu beugen, die Hände zu erheben und an die Brust zu schlagen <sup>3)</sup>. Aber solche günstigen Äusserungen sind immer seltener geworden. Auf alle Fälle haben die Gebetsgebärden im Protestantismus stetig an Wertschätzung und Pflege eingebüsst.

Noch schlimmer wirkte sich der einseitige und übertriebene *Rationalismus* und *Intellektualismus* aus. Denn in ihm und mit ihm ging das Verständnis für die frühere Beliebtheit und den einstigen Reichtum der Gebetsgebärden wie der Gebärden überhaupt fast völlig verloren. Niemanden lag etwas an den Gebärden und ihrer Pflege. Die Formung des Leibeslebens war im besten Fall ein „Aussenwerk der Erziehung“ und ein Mittel zum Zweck und das Reden in Gebärden galt als unsinnig, unfein und bäuerisch. Je mehr der Leib zurücktrat und der Intellekt zur Geltung kam, umso besser war es. Schliesslich konnte man in einer Zeit, in der die Verbindung von Leib und Seele nur für eine äusser-

<sup>1)</sup> P. Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands. <sup>2</sup> I, 284.

<sup>2)</sup> P. Graff, a.a.O. 284f.

<sup>3)</sup> P. Graff, a.a.O. 71. Vgl. J. L. Hartmann, Pastorale evangelicum. Nürnberg 1678, wo im 14. Kapitel (S. 421—430) über die Gesten und Aktionen gehandelt wird, und Chr. Korthols, De sacris publicis, debita cum reverentia praestantisque numinis metu colendis diatribe ascetica. Kiel 1793, wo auch die Gebärden zur Behandlung kommen.

liche und funktionelle, nicht für eine innerliche, seinsmässige und wesentliche gehalten und der Leib nur als Materie, nicht als geistbeseelter, geistdurchformter und geistdurchlebter Stoff angesehen wurde, nicht anders denken.

Wir Menschen von heute stehen noch unter den Nachwirkungen des Intellektualismus <sup>1)</sup>. „Für den modernen Menschen ist“, so stellt W. Frenzen fest, „der innere Zusammenhang von Gedanken und Gestalt, von Empfindung und Gebärde weitgehend gelockert. Die starke Bewertung des Geistes und die ständige innere Beschäftigung mit geistigen Fragen haben die freie Entwicklung von Gebärde und jeder Empfindungsgestaltung gehemmt. Über diese Aufspaltung der Menschenganzheit im Gedanken und Wirklichkeitsleben, über die Behinderung der unmittelbaren Gebärde durch den denkenden Geist einerseits und die Entwürdigung des Gedankens durch unangemessene Ausdrucksformen andererseits haben alle grossen Denker der letzten 150 Jahre von Schiller bis Klages und Scheler nachgedacht“ <sup>2)</sup>. Sehr treffend sind die Bemerkungen von M. Jousse. Der Mensch, so führt er aus, ist von Natur aus ein Wesen, das alles nachahmt und mit allen Gliedern spricht. Im besonderen fühlt sich das Kind von Natur aus gedrängt, seine Augen, Hände und anderen Organe und Glieder zu gebrauchen und zu bewegen. Aber das Buch, die Erziehung und die Kultur verändern das Kind. Das Kind soll schon früh lesen lernen und muss daher still in den Bänken hocken, seine Bewegungen einschränken und wie ein „kleiner ägyptischer Pharao“ dasitzen. Viele Kinder sind von Kindheit an buchstäblich „mumifiziert und in Sarkophage von gedrucktem Papier begraben“. Diese Bande vermag man später nie mehr zu zerreißen <sup>3)</sup>.

Auch in der Frömmigkeit ist der Intellekt zu dominierendem Einfluss gekommen. Wie Kant dachte, ist bekannt. Nach J. G. Frazer sind Glaube und Werke für die Religion notwendig. Die Werke brauchen aber nicht unbedingt die Form von Riten und

<sup>1)</sup> Nach W. Hellpach (Übersicht der Religionspsychologie. Leipzig o.J. (1939), 61) ist die Lehre (Dogma) die Erstarrung des religiösen Erlebnishaltes, die Kirche Erstarrung der religiösen Erlebnisgemeinschaft und der Gottesdienst (Ritus, Kultus) Erstarrung der religiösen Erlebnisäusserung. Hier kommt, wenn auch nicht die Gebärde überhaupt, so doch die geregelte Gebetsgebärde schlecht weg.

<sup>2)</sup> W. Frenzen, Klagebilder und Klagegebärden in der deutschen Dichtung des höfischen Mittelalters. Würzburg 1936, 1.

<sup>3)</sup> M. Jousse, Méthodologie de la psychologie du geste, 202.

Opfern haben oder in Rezitationen von Gebeten und in äusseren Zeremonien zum Ausdruck kommen. Die Religion muss nicht notwendig durch Prostrationen und dergleichen betätigt werden. Liebe und Reinheit genügen <sup>1)</sup>).

Am stärksten hat sich der Geist der Zeit im Protestantismus bemerkbar gemacht. Die Worte, die ein protestantischer Professor an einige Anglikaner wegen ihres Gottesdienstes richtete, beleuchten die Situation. „Was ihr da macht, ist doch eigentlich eine Gymnastikstunde“ <sup>2)</sup>. „Wir haben im evangelischen Gottesdienst“, gesteht Wallau, „jahrhundertlang die Gebärde vernachlässigt, ... unser liturgisches Leben muss die Gebärde viel stärker in ihren Dienst zwingen“ <sup>3)</sup>).

„Von der Mimik machen wir“, so schreibt Niedergall, „in unserer Kirche, abstrakt und gegen jeden Verdacht der Magie argwöhnisch, wie wir sind, nur wenig Gebrauch. Handauflegungen, Händefalten und ähnliches dürfte das Einzige sein, was allgemein geschieht. Kreuzschlagen, Knien und dergleichen wird gleich als katholisierend empfunden. Wenn nur überall Sinn dafür wäre, dass die äussere Erscheinung und alle Bewegungen auch unbewusst und unter leisem Einfluss des regelnden Willens Stimmung ausdrücken und auch wieder zu erzeugen vermögen“ <sup>4)</sup>).

Wilhelm Stählin meint: „Ich bin das Leben“, sagt Christus. Die Kirche antwortet verlegen und zögernd: „Ja, aber nur das geistliche Leben“. (Schlatter) Der Protestantismus ist in solchem Mass jener verhängnisvollen Scheidung von Seele und Körper und jener alleinigen Wertung des Seelisch-Irdischen verfallen, dass er den Blick auf das Ganze fast völlig verloren hat“ <sup>5)</sup>).

Auch in den Missionen bringt der Protestantismus vielfach nicht das nötige Verständnis für die Form und die Gebärde auf. Einige Richtungen sind sogar ausserordentlich formfeindlich. In einer Ansprache sagte Tsukamoto über Uchimura Kanzō († 1930) und seine Bewegung, der er selbst angehört: „Wir haben nichts als den Glauben, wir haben keine Kirche, keine Taufe, kein Abend-

<sup>1)</sup> The Golden Bough I, 222.

<sup>2)</sup> Werkblätter 10, 1937/38, 201.

<sup>3)</sup> Zit. nach O. J. Mehl, Das liturgische Verhalten, Göttingen 1927, 7.

<sup>4)</sup> Bei O. J. Mehl a.a.O. 7.

<sup>5)</sup> W. Stählin, Vom Sinn des Leibes, 118.

mahl und noch keine Priester. Wir sind alle nur Laien, die nur durch den Glauben zu leben wissen" <sup>1)</sup>).

Selbst wir K a t h o l i k e n haben dem Zeitgeist unseren Tribut gezahlt und unseren Teil zur Säkularisierung des Leibes beigetragen. In den orientalischen Liturgien wird das Volk immer wieder gemahnt, schön und geziemend zu stehen, nach Osten zu schauen, die Hände zu erheben oder sonst wie eine entsprechende Haltung einzunehmen. Öfters erklären die Priester ausdrücklich, was sie und die Gläubigen äusserlich tun. In der äthiopischen Liturgie z.B. sagt der Priester: „Wir breiten die Arme aus und überschatten diesen Altar" <sup>2)</sup>. In den westlichen Liturgien gab es früher viele ähnliche Aufforderungen und Erklärungen. Hippolyts Kirchenordnung z.B. enthält folgende Anweisungen für den Gottesdienst: „Der Diaken soll sagen: ‚Indem Ihr steht, beugt euer Haupt‘. Der Bischof soll sagen: ‚Ewiger Gott, der du weisst, was verborgen und offenbar ist, vor dir hat dein Volk das Haupt geneigt und vor dir haben sie die Härte des Herzens und des Fleisches gebeugt.‘ Der Bischof soll sagen: ‚Lasst uns anschauen‘. Dann sollen sie ihre Hände erheben zum Lobpreis" <sup>3)</sup>. Aber inzwischen sind diese Dinge geschwunden. Geblieben ist bei den Lateinern nur das „Flectamus genua. Levate (corpora vestra)" <sup>4)</sup>. Ja, wir haben durch die Ausstattung unserer Kirchen, namentlich durch die Kirchenbänke, die Ausführungen mancher Gebetsgebärden im gemeinsamen Gottesdienst unmöglich gemacht. Das Volk hat bei der Liturgie, von Stehen und Knien abgesehen, körperlich kaum noch etwas zu tun. Selbst beim Klerus haben die Gebetsgebärden ihre alte Bedeutung verloren.

Hinzu kommt die meist mechanische und schlechte Ausführung der Gebetsgebärden. Romano Guardini klagt mit Recht über die Verwahrlosung der Haltung in der Kirche. „Die Anwesenden scheinen es oft so wenig zu wissen, wo sie sind und worum es geht". „Gibt es etwas Peinlicheres als die Art, wie so manche in die Kirche eintreten und sich nach einer irgendwie angedeuteten Kniebeugung

<sup>1)</sup> Zitiert bei G. Rosenkranz, Christliche Kirche in Japan. In: Deutsche Theologie 1940, 115.

<sup>2)</sup> F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western. Vol. I. Oxford 1896; Die beiden äthiopischen Gregorius-Anaphoren, hrsg. von O. Löfgren und übersetzt von S. Euringer. Orientalia Christiana XXX, 2 Roma 1933, 85.

<sup>3)</sup> E. Jungklaus, Die Gemeinde Hippolyts. Leipzig 1928, 126f.

<sup>4)</sup> L. Duchesne, Origines du culte chrétien. Paris 1889, 162.

gleich hinsetzen? Ist das nicht das Gleiche, wie wenn man sich auf eine Bank an der Promenade setzt oder auf einen Sessel im Kino? Offenbar wissen sie nicht, wo sie sind, denn wenn sie nach dem Gottesdienst etwa einen Besuch machen, an dem ihnen liegt, benehmen sie sich sofort anders" <sup>1)</sup>).

Mit der Vernachlässigung der Gebetsgebärden in der Gottesverehrung ist eine solche im Schrifttum verbunden. Nie haben die Theologen und aszetischen Schriftsteller den Gebetsgebärden so wenig Aufmerksamkeit geschenkt und so wenig Wert beigemessen wie in den letzten Jahrhunderten.

Wie diese Entwicklung zu beurteilen ist, braucht kaum gesagt zu werden. R. Bode hat recht, wenn er schreibt: „Je weiter wir in der Geschichte zurückgehen oder uns in das Leben unverdorbenen Völker versenken, umso mehr tritt die Bedeutung des bewegten Gottesdienstes hervor. Zwischen den Extremen der Starre und des Dithyrambus schwingt die menschliche Gebärde tausendfältig in den Dienst am Göttlichen ein. Es muss als ein fundamentaler Fehler des abendländischen Gottesdienstes bezeichnet werden, dass die Bewegung fast nur noch als Tonbewegung durch den Raum flutet. Die Ursache mag darin zu suchen sein, dass der Ton etwas Ungreifbares ist, und diese Eigenschaft besonders geeignet ist, ihn zum Träger des ungreifbaren Göttlichen zu machen. Aber die sichtbare Bewegung an sich ist ebenso ungreifbar wie der Ton und in dieser Ungreifbarkeit ruht die tiefe Einheit zwischen Musik und körperlicher Bewegung. . . Es ist in der Tat nicht einzusehen, warum man das, was man dem Fernsinn des Hörens gibt, dem Fernsinn des Sehens verweigert. . . Ohne den menschlichen Körper und seine Bewegungen gibt es keinen Dienst am Göttlichen, und die erste Voraussetzung den ganzen Menschen hineinzuziehen in den Strom des göttlichen Lebens ist, dass man ihn im ganzen zu packen sucht: durch Wort, Ton und Bewegung" <sup>2)</sup>).

Wir Katholiken haben die Änderungen hauptsächlich im gemeinsamen Gottesdienst zu spüren bekommen. Der Mangel an Tätigkeit und Bewegung und die Behinderung der Tätigkeit und Bewegung durch die Kirchenbänke ist hier, wie M. J. Metzger

<sup>1)</sup> R. Guardini, Besinnung vor der Feier der hl. Messe. Mainz o. J. 46.

<sup>2)</sup> Bewegung und Gestaltung. Von den Kulturaufgaben der körperlichen Erziehung. Stella-Lichterfelde 1936, 17.

gezeigt hat, nicht ohne ungünstige „psychologische Rückwirkungen“ geblieben. So hat z.B. das Festsitzen in den Bänken im Verein mit anderen Umständen weithin zu einer gewissen „Verhockung, Steifheit und Unbeweglichkeit“ geführt, die wir beklagen müssen. Es gibt kein Voranschreiten und keine „Unruhe zu Gott“ mehr, sondern nur die „Ruhe“ lage, die Befriedigtheit und Satttheit. Ausserdem hat das Festsitzen die Privatandacht gefördert und der Gemeinschaft geschadet. Hier sind grosse Aufgaben. „Die ganze liturgische Bewegung“ muss sich zur Aufgabe setzen, die Gemeinde aus der heutigen Ruhelage wieder in ‚Bewegung‘ zu bringen“<sup>1)</sup>.

2). Aber so sehr wir auch unter den Nachwirkungen der vergangenen Zeit leiden, so ist doch seit einigen Jahrzehnten eine *B e s s e r u n g* im Gange. Denn die Gebetsgebärden finden wieder regere Beachtung und bessere Pflege. Verschiedene Umstände haben diese Wandlung herbeiführen helfen. Der Mensch will von Natur aus Ganzheit, will ein Bild des Menschen und eine Form des Lebens, in denen die ganze Menschennatur berücksichtigt ist und Leib und Seele zu ihrem gottgewollten Recht kommen. Dieser Wille lässt sich niemals und durch nichts vollkommen unterdrücken, durch keinen Intellektualismus, keine Erziehung und keine Kultur<sup>2)</sup>. So musste früher oder später eine Reaktion gegen den Intellektualismus einsetzen und so quoll auch tatsächlich aus den Tiefen des Volkskörpers triebhaft, „ein neuer Strom von Verlangen und Sehnsucht“ nach Ganzheit und nach „bewegungsmässigem Erleben“<sup>3)</sup>. Es war ganz bezeichnend, dass man die massgeblichen Erkenntnisse vom Studium der Kinder und der „Primitiven“ erwartete, also von Menschen und Völkern, die keine „Buch-Menschen“ und „Buch-Völker“ sind<sup>4)</sup>. Hier, so glaubte man, könne man den ganzheitlichen Menschen finden.

Die Wellen dieses Stromes schlugen auch auf das Gebiet der Frömmigkeit über. Vera Jentsch stellt fest: „Mehr als früher versuchen wir wieder, auch unseren Leib einzugliedern in den Dienst Gottes, in Liturgie und Gebet. Wir wollen nicht mehr geteilte, zwiegespaltene Wesen sein, die nur ihrem Geiste (im abstrakten Sinn) oder nur ihrem Körper leben. Der lebendige Geist eint uns. Er

<sup>1)</sup> M. J. Metzger, Sind die Kirchenbänke ein Segen? *Bibel und Liturgie* 14, 1939, 11f.

<sup>2)</sup> Vgl. M. Jousse, *Méthodologie de la psychologie du geste*, 202.

<sup>3)</sup> Fr. Böhme, *Magie der Gebärde*. In: *Das Nationaltheater* 1, 1928/29, 50.

<sup>4)</sup> M. Jousse, *l.c.* 202.

macht den Leib zum Tempel Gottes. Und der Geist treibt zur Bewegung. Von seinem Winde werden wir hingeweht und bleiben trotzdem in der Ruhe der Einheit gesammelt" <sup>1)</sup>. Diese Gedanken und Bestrebungen erfassten vor allem die Jugend. Die neue Jugend hatte kein Verständnis mehr für jenen übertriebenen Spiritualismus und Subjektivismus, dem alle äussere Form und Betätigung leer und gleichgültig ist, sondern hielt wieder auf Form und Ausdruck, auch in der Frömmigkeit. Objektive Frömmigkeit lautete die Lösung. Das aber besagte Form, Ausdruck und Bewegung. Schliesslich trug auch das „Erwachen“ der Gemeinschaft und der Kirche das Seine zur Wandlung der Lage bei. Wer Gemeinschaft und Kirche wollte, konnte mit keiner rein inneren und persönlichen Frömmigkeit zufrieden sein, sondern musste auch Gemeinschaftsfrömmigkeit, Zeremonien und Gebärden wollen.

Die Bewegung ist bereits über die reine Theorie und den reinen Wunsch hinaus. In den verschiedensten Gebetsbüchern, namentlich in Büchern, welche den Text für die gemeinsame Feier der heiligen Messe bringen, wird schon auf die würdige Haltung beim Beten und in der Liturgie hingewiesen und für die einzelnen Gebete jeweils die entsprechende Haltung angegeben. So enthält z.B. das Büchlein „Kirchengebet für den gemeinschaftlichen Gottesdienst“, das in Berlin und Freiburg i.B. erschien, einen Abschnitt über die liturgische Haltung. Auch gibt es bei der Prim, bei der Messe usw. an, wie man sich äusserlich zu verhalten hat. Das Gleiche gilt von dem Schriftchen „Die heilige Messe in gemeinsamer Feier“, das die Oratorianer 1936 in Leipzig erscheinen liessen. Nach diesem Büchlein sollen die Gläubigen etwa bei der Epistel sitzen, beim Evangelium stehen, bei der Opferung sitzen, bei der Präfation wieder stehen etc.

Sogar bei den Protestanten regt es sich. So tritt z.B. O. J. Mehl stark für eine Pflege der Gebetsgebärden ein. „Wollte man alle Gesten usw. verbannen, so versündigte man sich an der menschlichen Natur“. Selbst die künstlerische Gebärde ist nach Mehl dem Gottesdienste angemessen. Denn im Gottesdienst will man „das ‚Ganz Andere‘ sehen und erleben“ <sup>2)</sup>. „Warum“, so raft Claus Harms, „wollen wir denn auch lediglich mit dem Munde

<sup>1)</sup> V. Jentzsch, Christus der Reigenführer. In: In heiliger Sendung 1936, 198.

<sup>2)</sup> O. J. Mehl, a.a.O. 7.



zu den Ohren, warum nicht gleichfalls mit den Händen zu den Augen reden? ... Gönne man der lutherischen Kirche das Bischen, ihr Bischen Sprechen zu den Augen" <sup>1)</sup>). Der Ruf nach der offenen Kirche auch innerhalb des Protestantismus, nach der Kirche der Anbetung, der Sammlung, der Stille, des Anschauens des Gekreuzigten, der lautlosen Predigt, nach der Kirche, in der man nicht nur sitzt, sondern auch kniet-dieser Ruf wird nicht mehr zur Ruhe kommen, bis er gehört und erfüllt ist" <sup>2)</sup>). Es ist, wie G. Mensching feststellt, ein neues Formgefühl erwacht, dessen Quelle das neuentstandene Körpergefühl ist. Die Bedeutung des bewegten Ausdruckes wird anders begriffen als früher. Auch im Kultus möchte man ihm wieder verwenden <sup>3)</sup>). Rudolf Otto will neben und über dem Gottesdienst einen Dienst der Anbetung, in dessen Höhepunkt die Gemeinde niederknien und in Schweigen zu beten hätte.

K. Bornhäuser erzählt einmal von einem Besuch eines orthodoxen Gottesdienstes in Riga. Die Prostrationen der Gläubigen hatten hier tiefen Eindruck auf ihn gemacht. „Es ist... auf alle Fälle etwas anderes, ob man betet: ‚Kommt, lasst uns anbeten und knien und niederfallen vor dem Herrn, unserem Gott!‘ und alles sitzt dabei bequem in seinen Kirchstühlen oder ob man wirklich beim Gebet kniet und niederfällt“. Als ein Laie neben ihm fortwährend in Bewegung war, sich verbeugend, kniend und sich hinwerfend, habe er freilich an „reine Heilgymnastik“ gedacht. Aber, so schliesst Bornhäuser, was hier zuviel sei, habe man daheim zu wenig <sup>4)</sup>).

Bezeichnend für die Situation sind ferner folgende Äusserungen H. Asmussens: „...alle christlichen Kirchen kommen von einer Tradition her, in welcher die Gebärde eine wesentlich grössere Rolle spielt, als sie es heute tut. Man denke nur an das Knien oder an die ausgebreiteten Hände oder an die Verbeugung oder an das Händefalten oder an das Zusammenlegen der Hände! Woher kommt es, dass vergangene Zeiten alle diese Dinge einfältig ernst genommen haben, dass aber wir geneigt sind, den zu belächeln, der überhaupt hier eine Frage sieht, mindestens aber seine theo-

<sup>1)</sup> Bei O.J. Mehl, a.a.O. 47.

<sup>2)</sup> E. S., Anbetung. Evang. Missions-Magazin. 78, 1934, 178f.

<sup>3)</sup> Die Liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche. Ihre Form und ihre Probleme. Tübingen 1925, 19.

<sup>4)</sup> K. Bornhäuser, In allerlei Gottesdiensten und unter allerlei Kanzeln.<sup>2</sup> Gütersloh 1936, 87f.

logische Ernsthaftigkeit anzuzweifeln? Ich sehe in dieser Entwicklung ein Stück jener Geschichte, in welcher alles geistliche Geschehen eigentlich erst dann als echt empfunden wurde, wenn es unsichtbar blieb. So gewiss das Reich Gottes nicht in äusserlichen Gebärden kommt, so gewiss kommt es auch nicht ohne sie" <sup>1)</sup>). An anderer Stelle meint Asmussen, „dass die Gebärde der Gemeinde im Gottesdienst nach jeder Seite hin erziehligen Charakter trägt. Der Wechsel des Stehens und Sitzens ist schon rein äusserlich eine physiologische Hilfe. Aber darüber hinaus ist zu bemerken, dass die gleiche innere Bewegung ihren Ausdruck in gleicher äusserlicher Haltung finden möchte. Es ist eine geistliche Frage, ob die Gemeindeglieder das Sakrament entgegennehmen, so wie das Vieh das Futter, oder ob die Bindung durch eine starke Sitte, wie sie im Gottesdienst herrscht, ihnen zum Bewusstsein bringt, dass hier etwas anderes geschieht, sie also auf die geistliche Bedeutung der äusseren Haltung stösst." Man soll hier nicht mit dem Einwand kommen, dass äussere Handlungen allzusehr zu leerer Gewohnheit werden. „Wann werden die evangelischen Kirchen lernen, dass man der Gefahr des Formalismus keineswegs entflieht durch schlechthinnige Verneinung der Form" <sup>2)</sup>). Schliesslich berichtet Asmussen von der eifrigen Behandlung der Frage, ob man im Gottesdienst beim Segen die Hand erheben soll. Die einen lehnten es ab, „geneigt . . ., in der Erhebung . . . einen Rest von Atavismus oder mindestens Katholizismus zu erblicken". Die anderen aber wären dafür. Asmussen selbst hält das Erheben der Hände für eine natürliche Sache. Warum solle man die Hand beim Beten nicht erheben, wenn man sie beim Predigen erheben dürfe <sup>3)</sup>).

Besonders grosses Verständnis für die Gebetsgebärden zeigen einige neuere Richtungen und Kreise, so der *Berneuchener Kreis* oder Dienst, der 1923 zu Berneuchen in der Neumark entstand und dessen Vortrupp seit 1931 die Evangelische Michaelsbruderschaft ist <sup>4)</sup>). Dieser Kreis, der vom Verfall der protestantischen Kirche ausgeht und eine der Ursachen dieses Verfalls in der Gestaltlosigkeit der Kirche sieht, will die Kirche in Lehre oder

<sup>1)</sup> H. Asmussen, Die Lehre vom Gottesdienst. München 1937, 158.

<sup>2)</sup> A.a.O. 163.

<sup>3)</sup> A.a.O. 258.

<sup>4)</sup> Zur ersten Orientierung über Berneuchen vgl. W. Stählin, Berneuchen. Unser Kampf und Dienst für die Kirche.<sup>2</sup> Kassel (1939).

Zeugnis, Gottesdienst und dienender Bruderliebe erneuern und legt dabei den grössten Wert auf gemeinsames Beten und strenge gottesdienstliche Ordnung. Man versucht, „das objektive Geschehen des kirchlichen Betens und Handelns sachlich richtig und in einer angemessenen Form auszusprechen“<sup>1)</sup>. Die Form ist hier also kein „Adiaphoron“. Auch die Gebärden finden wieder Achtung und Pflege.

Um zu zeigen, wie die Berneuchener über die Gebetsgebärden denken, lasse ich einige führende Männer des Berneuchener Dienstes zu Wort kommen, zunächst Professor Wilhelm Stählin, der wohl am entschiedensten und wirksamsten für die Schätzung und Pflege der Gebetsgebärden eintritt. „Wer in unserer Zeit“, so beginnt sein prächtiger Aufsatz über „Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet“, „davon redet, dass im Gottesdienst und auch im persönlichen Gebetsleben des einzelnen Christen die äussere Form bis hin zur leiblichen Gebärde ernst zu nehmen sei, der begegnet zumeist starken Widerständen, vom ungläubigen Kopfschütteln bis hin zum entschiedensten Widerspruch. Darauf, so sagt man, komme es doch nicht an; es sei ein bedenklicher Irrweg, wenn man auf solche unwichtigen Äusserlichkeiten statt auf den Inhalt und auf die Herzensverfassung selbst achtet. Lässt man sich auf solche Gespräche näher ein, dann wird hier eine sehr tiefe Verschiedenheit sichtbar. Wie kommt es, dass so viele ernste und fromme Glieder unserer Kirche diese ganze Welt der äusseren Form und der leiblichen Gebärde... ganz an den Rand schieben und im Grunde überhaupt nicht gelten lassen? Man rühmt unserer Kirche nach, dass sie gegenüber der katholischen Überschätzung äusserer Form die ‚Innerlichkeit‘ pflege, ja dass der Protestantismus ‚die innerlichste Gestalt des Christentums‘ sei. Aber liegt diesem ganzen Ideal der Innerlichkeit nicht ein tiefer Irrtum, eine verhängnisvolle Selbsttäuschung zugrunde? Man kann ‚innen‘ und ‚ausser‘ nicht in solcher Weise auseinanderreissen. Das Leben ist ein unteilbares Ganzes, in dem die äusserlichsten und innerlichsten Dinge zu einer unauflöselichen Einheit verflochten sind. Die innerlichsten Bewegungen des Herzens und die geheimsten Vorgänge der Geschichte stellen sich dar in äusseren Erscheinungsformen, und Ereignisse, die scheinbar nur die Oberfläche der Dinge berühren, wirken bis

<sup>1)</sup> W. Stählin, a.a.O. 9.

in die verborgenste Tiefe. Je lebendiger ein Mensch ist, desto enger und fester ist bei ihm das Band, das sein äusseres und sein inneres Leben verknüpft, und desto mehr wird sich an ihm jenes zwar edle vorchristliche Gebet erfüllen, das uns aus dem griechischen Altertum überliefert ist: ‚Verleihet mir, Götter, dass alles, was an mir ist, sei dem, was in mir ist, gemäss!‘ Es drängt uns dazu, dem was in unserer Seele lebt, Ausdruck zu geben in leiblicher Haltung, in dem Blick des Auges und der Miene des Angesichts, in dem Klang der Stimme und in der Gebärde der Hände, ja auch in unserer Kleidung und in der Gestaltung des Raumes, in dem wir leben“<sup>1)</sup>.

Stählin zeigt dann in einzelnen, in welcher Weise die Gebärde dem Beten und Gottesdienst förderlich ist und welche Gebärden dem Gebete und Gottesdienst angemessen sind. Seine Gedanken werden im weiteren Verlauf unserer Untersuchung öfters zur Geltung kommen. Auf den bei Protestanten so häufigen Einwand, dass die Gebärden leicht mechanisch werden, hat Stählin eine treffende Antwort. Sie hätten eine grosse Angst vor der leeren Gewohnheit und vor der nicht in jedem Augenblick innerlich erfüllbaren Gebärde. Sie wüssten auch von der ungeheuren Gefahr der erstarrten Form, aus der das Leben entwichen sei. Sie sähen genug Beispiele rein mechanischen Vollzuges der Form und Gebärde, wo die Form und Gebärde keine Hilfe, sondern trügerischer Ersatz der inwendigen Bewegung sei. Die Gefahren, die hier bestünden, seien nicht zu leugnen und müssten im Auge behalten werden. Aber wegen des Missbrauches und der Verkehrung ins Gegenteil sei noch längst nicht jede Form eine leere Form und jede äussere Seite eine Äusserlichkeit. Auch brauche man sich deswegen noch nicht die Hilfe einer guten und angemessenen Form zu versagen. „Wir sind ja längst, um der einen Gefahr zu entgehen, der entgegengesetzten Gefahr erlegen und auf der Flucht vor den Strudeln der Szylla in die Wirbel der Charybdis gefallen: Diese Charybdis ist in diesem Fall jene Formlosigkeit und Formzerstörung, jene Verkümmernng aller leiblichen Zucht und Gebärde, bei der auf die Dauer auch der Inhalt selbst Schaden leidet. Es gibt im Grunde keine Formlosigkeit; irgendeine Form, Haltung und Gebärde ist ja immer da, aber dann zumeist eben eine schlechte, unangemessene Form, in der die Seele selber verwahrlost, und die Sache, um die es geht,

<sup>1)</sup> W. Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet, 1f.

verfälscht wird. Es ist allen Ernstes zu fragen: Sind Form und Gebärde deswegen bei uns verfallen, weil die Kraft zum Beten in uns erlahmt ist? Oder krankt unser gottesdienstliches Leben und unser persönliches Gebet daran, dass wir die rechten und angemessenen Formen haben verfallen lassen? Es gibt auch einen negativen Weg von aussen nach innen. Wenn man sich und anderen erlaubt, ganz unehrerbietig, schwätzend und ‚formlos‘ ein Gotteshaus zu betreten, so wie man in eine Bahnhofshalle oder Warenhaus hineinstolpert, dann wird man sehr bald nicht mehr wissen, was ein Gotteshaus ist, und mit der äusseren Gebärde wird auch die innere Ehrfurcht zerstört“<sup>1)</sup>.

Als letzte Stimme möge hier die des Professors A. Dedo Müller, der dem Berneuchner Dienst nahe steht, zu Worte kommen. „Eine Lebensäusserung, die auf Ausdruck, auf Gestalt, auf Leibwerdung verzichtet, bleibt unwirksam. Und eben der Wahn, dass es ein rein geistiges, ein rein spirituelles Frommsein gäbe, ist der Fluch des Protestantismus und hat zu jener Abspaltung der Frömmigkeit vom Leben geführt, die ihm heute mit Recht zum Vorwurf gemacht wird und die nichts anderes, als die Selbstabtötung der Frömmigkeit darstellt. Deshalb muss heute mit dem schärfsten Nachdruck gesagt werden, dass das Verhältnis zu Gott, zu den tiefsten Quellgründen unserer eigenen Existenz ihr ‚hochzeitliches‘ Kleid braucht. Die protestantische Frömmigkeit braucht in neuer Weise den Mut des Abstandes vom Leben des Alltags und seinen Formen“. „Es ist deshalb eine der wirklichen Hoffnungen der evangelischen Kirche, dass in ihr Arbeitsgemeinschaften, wie etwa die des Berneuchener Kreises, entstanden sind, die aus dem furchtbaren Formenzerfall des Protestantismus mit aller Leidenschaft herausstreben, die wieder wissen, dass Frömmigkeit Ordnung und Haltung und Zeit und Übung braucht, dass die Hingabe des Menschen an Gott ihren inneren Reichtum in einer grossen Fülle von Formen, Gebeten, Liedern und Feiern ausdrücken muss und an der Eintönigkeit erstickt, die etwa seit dem Jahre 1700 in zunehmendem Masse Gottesdienst nur noch als eine Form der Belehrung verstehen konnte. Wahrlich, der Mensch unserer Zeit muss es wieder lernen, das hochzeitliche Kleid der Frömmigkeit zu tragen und die falsche und im tiefsten Grunde menschenunwürdige Scham abzuwerfen, die ihn gerade mit

<sup>1)</sup> W. Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet, 3f.

seinem tiefsten Anliegen sich im Winkel verkriechen lässt, statt zu begreifen, dass der Mensch seine höchste Würde erst dann gewinnt, wo er nicht mehr nur beiläufig, sondern ganz ausdrücklich und in dem vollen Bewusstsein, dass damit eigentlich über den Sinn und die Ordnung seines Lebens entschieden wird, nicht nur gefühlsmässig und geistig, sondern auch leibhaft vor Gott steht und sich vor Gott beugt — vor dem Gott, der allein ihn wieder aufrichten und auf die Höhe, zur Hochzeit führen kann" 1).

Unsere Missionen stehen noch weithin unter den Nachwirkungen des Intellektualismus und schenken den Gebetsgebärden noch nicht die gebührende Beachtung. Angesichts der Kräfte, die in unseren Tagen wirksam sind, darf man aber auf eine Wendung hoffen. Die Mission hat allen Anlass, der Verdrängung der Religion aus dem Bereiche des Sichtbaren entgegenzuwirken und sich um die körperliche Entsprechung des inneren Gebetes zu bemühen. Rein innere Religion ist ebensowenig wahre Religion wie rein äussere. Zum vollen menschlichen Leben gehört die Gebärde und zur wahrhaft menschengemässen Frömmigkeit die Gebetsgebärde. Bei uns Christen kommt hinzu, dass Christus und seine Kirche sichtbar-unsichtbar sind. Beides verlangt, dass auch unsere Frömmigkeit sichtbar-unsichtbar ist 2).

Im folgenden soll im einzelnen gezeigt werden, warum und in welchem Umfang das Mittun des Körpers beim Beten sinnvoll, berechtigt, nützlich, und notwendig ist.

## §7. GEBETSGBÄRDEN UND GEBET.

### *I. Der Mensch als Ganzheit.*

Die Zusammenhänge und Wechselbeziehungen zwischen Gebetsgebärde und Gebet lassen sich nur beim Besitze des wahren Bildes vom Menschen richtig verstehen und würdigen. Während die aristotelische und scholastische Philosophie im Gegensatz zu Platon und anderen, die vom  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ - $\sigma\eta\mu\alpha$ , vom Leib als dem Grab des Menschen sprachen, den Menschen für eine Einheit und Ganzheit hielt, liebten es neuere Philosophen, im Sein und Leben des Menschen bloss mehr oder weniger zusammenhanglose Erscheinungen zu

<sup>1</sup> D. Müller, Das hochzeitliche Kleid. In: Christentum und Leben 11, 1936, 380.

<sup>2</sup> Wie etwa A. Molien, Adoration. DS I, 215—217 zeigt.

sehen und die Verbindung von Leib und Seele nur für eine lose und zufällige zu halten. Ja, die „klassische“ Psychologie der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, die sog. Elementarpsychologie, kannte nicht einmal eine Ganzheitlichkeit des Seelischen, sondern glaubte an die Rückführbarkeit aller seelischen Phänomene auf letzte Bestandteile des Seelischen. In unseren Tagen aber kommt das ganzheitliche Denken wiederum zur Herrschaft <sup>1)</sup>. Man sieht wieder, und zwar sehr genau, den Unterschied zwischen Summen oder Aggregaten und Ganzheiten bzw. Strukturen <sup>2)</sup>. Summen oder Aggregate sind dort, wo wie bei einem Sandhaufen Teile beieinander sind, ohne innerlich zusammenzuhängen und einander zu bestimmen und zu tragen, Ganzheiten aber dort, wo komplexe Gebilde „Geschlossenheit, Vollkommenheit, Unversehrtheit und Eigengesetzlichkeit“ besitzen und ihre Bestandteile weder chaotisch noch rein äusserlich vereint sind, sondern in einem inneren Zusammenhang des Baues und der Funktion stehen. Eine Ganzheit haben wir vor uns, wenn die Glieder eine Einheit bilden und sinnvoll auf einander bezogen sind, wenn das Ganze Eigentümlichkeiten besitzt, welche den Eigentümlichkeiten der Teile gegenüber neu sind, wenn die Gesamtwirkung nicht aus den Teilen erklärt werden kann und wenn das Einzelne aus dem Ganzen erklärt werden muss.

Eine solche Ganzheit und Gestalt ist der Mensch. Leib und Seele des Menschen stellen eine natürliche, organische, wesenhafte und unmittelbare Einheit und eine denkbar innige Seins- und Lebensgemeinschaft dar <sup>3)</sup>.

## II. Die Gebetsgebärde als Ausdruck.

1). Die Ganzheit besagt zunächst, dass die Seele den Leib formt und im ganzen Leibe west oder alle Bereiche des leiblichen Organismus durchdringt. Es gibt nichts im Menschen, was nicht durchseelt ist. Die Seele ist im Antlitz, in den Händen, in der Haltung und in den Bewegungen. Aber das ist nicht alles. Weil der Mensch eine Ganzheit ist, greift und fliesst alles, was in der Seele geschieht, notwendig auf den Körper über, in grösserem oder geringerem Aus-

<sup>1)</sup> Zur Ganzheits- und Gestaltlehre vgl. etwa W. Ehrenstein, Einführung in die Psychologie. Leipzig 1934.

<sup>2)</sup> Ganzheit im Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren heisst gewöhnlich „Gestalt“ und im Bereich des Geistigen „Struktur“.

<sup>3)</sup> Vgl. etwa Ph. Lersch, Gesicht und Seele. München 1923, 15—18.

mass, weswegen der Körper als Schauplatz der Seele bezeichnet werden darf. Starke innere Erschütterungen vermögen den äusseren Menschen sehr zu verändern, ja den Menschen sogar zu töten. Schon mehr als einer ist an „gebrochenen Herzen“ gestorben. Aber auch minder heftige Erlebnisse wirken auf den Körper. Bei keinem seelischen Vorgang ist der Körper vollkommen ausgeschaltet und vollkommen auszuschalten. „Omnis enim motus animi suum quondam a natura habet vultum et sonum et gestum“, wie schon der alte Cicero wusste <sup>1)</sup>. „Nichts ist drinnen, nichts ist draussen; denn was innen, das ist aussen“, sagt Goethe schön und zutreffend. In unseren Tagen hat besonders L. Klages die Aufmerksamkeit auf diese Zusammenhänge, auf das von ihm so genannte Analogie-Prinzip gelenkt. „Jeder Seelenvorgang, soweit nicht Gegenkräfte ihn durchkreuzen, wird begleitet von der ihm analogen Bewegung. Das ist das Grundgesetz des Bewegungsausdrucks und der Bewegungsdeutung, das vielleicht nur darum unentdeckt blieb, weil es allzu selbstverständlich ist“ <sup>2)</sup>. Romano Guardini meint: „Leben besteht so, dass es beständig aus sich in Form und Gebärde heranstreift. Gebärde ist nicht nur ein äusseres Signal von Innerlichkeit, eine Aufforderung, diese zum Körperhaften hinzuzudenken, sondern Ausdruck. In der Gebärde tritt das Innere, ohne sein Innensein aufzugeben, ins Offene. Es wird sichtbar. Den Schrecken errate ich nicht an der Gebärde, sondern sehe ihn darin“ <sup>3)</sup>. Es kann nicht einmal der kleinste Gedanke im Gehirn gedacht werden, ohne dass sich etwas in unserem Körper rührt oder sogar der ganze Körper irgendwie mitbewegt. „Je pense de tout mon corps“, sagt Pierre Janet nicht ohne alle Berechtigung.

2). Die Verstandes-, Willens- und Gemütsbewegungen des Beters machen in diesem Punkt keine Ausnahme. Auch das innere, religiöse Leben, selbst das kürzeste Stossgebetchen und der kürzeste Aufblick zur anderen Welt, hat Auswirkungen im Leibe. Denn die Seele ist die Form des Leibes und ihre formende Kraft ist auch während des Betens niemals ausgeschaltet. Der Leib ist beim Beten genau so „dabei“ wie beim Reden, Singen und Hören. Das Innere wird immer notwendig durch das Äussere begleitet

<sup>1)</sup> De oratione, 3.

<sup>2)</sup> L. Klages, Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. <sup>2</sup> Leipzig 1921.

<sup>3)</sup> R. Guardini, Die Sichtbarkeit Gottes. In: R. Schwarz, Gottesdienst. Würzburg 1937, 17.



und die seelische Regung notwendig durch die leibliche Plastik wiedergegeben <sup>1)</sup>). Reinen Spiritualismus, reine leibfreie Geistigkeit gibt es nicht <sup>2)</sup>). In dieser Beziehung haben sich alle getäuscht, die reine Geistmenschen sein wollten. Man kann die Gebetsgebärden als Ausdruck theoretisch ablehnen, niemals aber den körperlichen Ausdruck des Gebetes gänzlich unterdrücken.

So gibt es also beim Beten, wie Wilhelm Stählin richtig feststellt, einen Weg von innen nach aussen. Vielleicht hat der Leser schon von der „betenden Palme“ von Faridpur in Bengalen gehört. „Wenn die Tempelglocke erklang und das Volk zum Abendgebet rief, dann beugte dieser Baum das Haupt andächtig zum Boden. Am Morgen war sein Haupt wieder aufgerichtet, und dieser Vorgang wiederholte sich an jedem Tag des Jahres“ <sup>3)</sup>). Wie diese Palme auf die Wärme reagierte, so reagiert der Körper auf die Wärme der Liebe Gottes bzw. auf die innere Wärme, die sich beim Beten und bei den Liebeswallungen des Herzens in der Seele einstellt.

Die menschliche Seele hat als Leibseele geradezu ein *S t r e b e n* nach Verkörperung und ein *B e d ü r f n i s* nach der Ausprägung des Inneren. Wie die Materie darauf wartet und erst dadurch gerechtfertigt wird, dass sie „das Innere benützt, um sich durch sie zu zeigen“, so will umgekehrt das Innere nach aussen kommen; es will auf dieser Erde, im Licht und in der Luft sein, es will im Äusseren ein Zeichen geben, dass es hier auf Erden war“ <sup>4)</sup>). Innere Erlebnisse, die sich nicht äussern und äussern können, beschweren und quälen den Menschen wie eine Last. Jeder weiss aus Erfahrung, wie schwer es ist, ein Geheimnis zu bewahren. Der Mensch, der innere Erlebnisse hat, will und muss sich befreien und entladen <sup>5)</sup>). Diese Entladung aber geschieht durch Laute und Gebärden. Man spricht mit Recht von einer kathartischen Wirkung der Aussprache.

<sup>1)</sup> Vgl. Lili Green, Einführung, 1.

<sup>2)</sup> Vgl. J. Steffes, Wallfahrt in allgemeiner religionswissenschaftlicher Beleuchtung. Bei G. Schreiber, Wallfahrt und Volkstum, 196.

<sup>3)</sup> J. Ch. Bose, Die Pflanzenschrift und ihre Offenbarungen. Zürich und Leipzig (1928) 70. Vgl. P. Geddes, Leben und Werk von Sir Jagadis C. Bose. Erlenbach-Zürich und Leipzig (1930) 205—210. Die Bewegungen der Palme, einer Dattelpalme (*Phoenix silvestris*), die vom Volke als Wunder angesehen wurden und viele Pilger anzogen, waren nach Bose thermo-geotropisch, hatten also in Veränderungen der Temperatur etc. ihre Ursache.

<sup>4)</sup> M. Picard, Die Grenzen der Physiognomik. Erlenbach-Zürich und Leipzig (1937) 45.

<sup>5)</sup> Vgl. H. Gutzmann, Psychologie der Sprache. In: G. Kafka, Handbuch der vergleichenden Psychologie. II. München 1922, 3.

„Ohne Sprache“, so schreibt Romano Guardini, „würde uns die innere Welt drücken. Das rechte Wort befreit“<sup>1)</sup>. Das gilt nicht nur von der Lautsprache sondern auch von der Gebärdensprache.

In vielen Fällen ist es geradezu so, als ob eine fremde, höhere Macht den Menschen *z w ä n g e*, dem Beten Fleisch und Blut zu geben, dann nämlich, wenn die Nöte des Menschen alles Mass übersteigen, wenn die Gewalt der inneren Gefühle übermächtig ist, wenn das Herz in Liebe zum „ganz anderen“ entbrennt, wenn aus ganzem Herzensgrunde gebetet wird. In solchen Fällen muss man — *ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione*, „aus einem gewissen Überstrom von Seele zu Leib, infolge von heftiger Empfindung“<sup>2)</sup> — den Kopf in den Boden stecken oder die Hände ausbreiten. Je inniger das Gebet ist und je ausserordentlicher die Umstände sind, umso mehr wird der Körper mitgerissen. Unter solchen Umständen „zwingt“ „es“ einen in die Knie oder wirft „es“ einen zu Boden. Hier haben wir jene Momente, von denen man sagen kann, dass der Mensch weniger handelt als gehandelt wird, weniger sich hinreisst als hingerissen wird. Zu denken ist hier vor allem an die ekstatischen Gebete. Die hl. Theresia d.Gr. schreibt von ihren Ekstasen: „Mir *w u r d e* die Seele entrückt und dabei gewöhnlich das Haupt zuerst und dann der ganze Körper gehoben, bis er nicht mehr den Boden berührte“.

Ferner strömt das Innere beim Beten besonders dann in die Gebärde aus, wenn die Worte zum Ausdruck des Inneren nicht genügen. Es gibt ein Beten, bei dem man nur stammeln, ja, ein Beten, bei dem man nur stumm sein und sich nur in „unaussprechlichen Seufzern“ und Gesten aussprechen kann. M. Puglisi schreibt mit Recht: „La danza, la musica, il canto, le funzioni sacre che accompagnano la preghiera non sono perciò che un inconsapevole tentativo di integrare plasticamente e figuramente, con la esperienza di profonde emozioni estetiche, ciò che questa inadeguamente esprime con le parole. L'origine del dramma sacro e della tragedia non sono forse che una integrazione mimica della espressione della vita divina che la parola sola non può rendere intutta la sua interezza. Nè per altra ragione, l'uomo tende naturalmente ad accompagnare

<sup>1)</sup> R. Guardini, Briefe über Selbstbildung. Mainz 1930, 243. Vgl. Isb. 32, 18—20.

<sup>2)</sup> Thomas v. A., S. Th. II.II.83.12. Übersetzung von J. Bernhart, a.a.O. Diese Erklärung des Lippengebets gilt auch von den Gebetsgebärden.

col gesto le sue parole, se non per integrarle; nè può, senza turbarne il senso, mettere in disarmonia i gesti con le sue parole. La mimica della preghiera non è che una espressione più integrale di ciò che l'emozione religioso domanda e di ciò che le parole tentano invano di esprimere col loro balbettio infantile. Perchè la preghiera si trasformi in linguaggio in cui tutta l'anima senta di trasfonder se stessa per comunicare col divino, essa à bisogno di esser sorretta dal magistero dell'arte" <sup>1)</sup>.

Grad und Stärke der Mitbewegung des Körpers bei der Bewegung der Seele im Gebete sind natürlich verschieden. In manchen Fällen tritt das Mittun kaum, in anderen aber umso deutlicher und stärker hervor. Am stärksten dürfte es bei der Stigmatisation zum Ausdruck kommen. Die Gnade wirkt bei den Stigmatisierten so mächtig bzw. die Einfühlung in den Gegenstand der Betrachtung und der Liebe ist bei ihnen so gross, dass sie mit dem Körper die Person der Betrachtung oder Schau nachahmen. Ich selbst sah einmal eine stigmatisierte Person (in Oberbayern) in der Leidensekstase am Freitag in dem Augenblick, wo sie zur Schau der Kreuzigung Christi kam, Hände und Füsse ruckweise ausstossen und eine halbe Stunde in der Stellung des Gekreuzigverbleiben. Von den Wundmalen will ich hier noch nicht reden. Von ihnen wird später eigens zu handeln sein.

In den Regel gehen die Gebetsgebärden, -haltungen und -stellungen vorüber. Aber bei frommen Leuten, die „ohne Unterlass“ beten und ständig in Gottes Gegenwart verweilen, hinterlassen sie bleibende Spuren und fixieren sie sich. Unsere häufigsten Gedanken schaffen, wie man gesagt hat, an unsere Gestalt. „Ganz unwissentlich modellieren sich unsere Züge nach und nach, wie es unseren geistigen Zustand entspricht“ <sup>2)</sup>. Vom Dichter Dehmel wird erzählt, dass in der Haltung seines Körpers und dem Ausdruck seines Gesichtes so etwas gewesen sei „wie ein ständiges Wachsein,

<sup>1)</sup> M. Puglisi, La preghiera, 217s. Die Frage, ob alles Seelische, auch das Innerlichste sich im Äusseren auszudrücken und darzustellen vermag, wird von Kierkegaard verneint von Lavater und anderen aber bejaht. Nach Lavater ist die menschliche Gestalt und Gebärde Offenbarung eines Innersten, ja eines Göttlichen, weil der Mensch trotz der Sünde noch immer ein Ebenbild Gottes darstellt. Als letzteres ist er intuitiv erkennbar.

<sup>2)</sup> A. Carrel, Der Mensch das unbekannte Wesen. Berlin o.J. 71 und 72. Muskeln, die immer wieder innerviert werden, verfestigen sich. So hinterlassen z.B. ständig wiederholte mimische Ausdruckbewegungen Spuren im Antlitz. P. Lersch, Gesicht und Seele. München 1932, 32f.

ein Entgegengestrecktsein nach neuen Reizen". Menschen, die allezeit beten, die immer in Gottes Gegenwart weilen, die Gott nie aus den Augen verlieren, die Gott in allen Dingen sehen und verehren, die alles an Gottes Willen messen, legen in ihrer Haltung und ihrem Benehmen ständig Ehrfurcht vor Gott und Verlangen nach ihm oder etwas Ähnliches an den Tag. Ihr ganzes Wesen ist Gebet. Solche Menschen wirken in ihrer Erscheinung wie Wesen aus einer anderen, höheren und besseren Welt. Im besonderen gilt dies von Menschen, deren Leib, wenn man so sagen darf, „Gestalt der Gnade“ ist oder durch die Gnade eine Verklärung erfahren hat.

Aber wäre es nicht am richtigsten und schönsten, das Gebet, „das Keuscheste und Innerlichste, das man sich denken kann“<sup>1)</sup>, nach Möglichkeit schamhaft zu verbergen. Die Antwort auf diese ethische Frage ist mit unseren Ausführungen über die Einheit von Leib und Seele gegeben. Was naturgemäss, schöpfungsgemäss und gottgewollt ist, kann nicht verkehrt sein. Die Gebärde aber ist beim Beten zweifellos natur- und schöpfungsgemäss. Nur jede Schaustellung und Unwahrhaftigkeit muss als verkehrt und verwerflich bezeichnet werden.

### III. Die Gebärde als Gebet.

1). Mit dem Äusserungssinn hängt bei der Gebetsgebärde der Mitteilungssinn auf das innigste zusammen. Weil die Gebetsgebärden Ausdruck sind, dienen sie auch der Mitteilung oder können sie wenigstens der Mitteilung dienen, zunächst der Mitteilung an Gott und dann der Mitteilung an den Mitmenschen. Wir sprechen zuerst von der Gebetsgebärde als Gebet oder als Wort zu Gott hin.

a) Wie in Worten so vermag der Mensch auch in Gebärden zu sprechen. „Vox quaedam animi est corporis motus“, sagt der hl. Ambrosius<sup>2)</sup>. Das gilt auch für das Reden mit Gott, Gesprochene Worte sind zum Gebete keinesfalls erforderlich. Wenn Gebetsgebärden mit den entsprechenden inneren Akten verbunden sind, stellen sie auch ohne die Begleitung von Gebetsworten wahre

<sup>1)</sup> O. J. Mehl, Goethe und der Kultus, Grimmen 1934, 80.

<sup>2)</sup> Vgl. Thomas v. A., S. Th. II.II. 168. 1 ad 1.

Gebete dar <sup>1)</sup>. Tatsächlich gibt es reine Gebärdengebete <sup>2)</sup>. Ja, die reinen Gestengebete, die den stummen Worten entsprechen, die Gott durch die Schöpfung an uns richtet, sind häufiger, als es den Anschein hat und begegnen uns auf allen Kulturstufen und in allen Religionen, selbst in den „Urkulturen“ und ihren Religionen. Die Zeugnisse allerdings, die W. Schmidt beibringt, beweisen nichts. Denn die Inao-Stäbe der Ainu sind keine Gestengebete. Das Gleiche gilt von den Federnstäben der Maidu, den Stäben der Kato(-Yuki), den bei der Jugend- und Knabenweihe der Yamana und den bei der Jahresdankfeier der Lenape-Delawaren verwandten Stöcke, dem bei den Semang üblichen Werfen von Hagelkörnern und dem Blasen des Rauches eines glimmenden Holzes gen Himmel bei den afrikanischen Pygmäen <sup>3)</sup>. Denn in allen diesen Fällen handelt es sich um Zeremonien, nicht um Gestengebete, W. Schmidt hat aber recht, wenn er bemerkt, dass Gestengebete nur deswegen nicht überall festgestellt sind, weil manche Forscher auf ihr Vorhandensein nicht eingestellt waren und sie deswegen nicht gewahr wurden.

Wirkliche Gestengebete sind es, wenn gewisse südamerikanische Stämme in Schweigen und nur mit ehrfurchtsvollen Gebärden ihre Anliegen der Gottheit vorbringen <sup>4)</sup>. Desgleichen, wenn die Australier in ihren Stammesmysterien die Hände und Bumerangs oder die Weihlinge selbst mit möglichst ausgestreckten Armen zum Urvater gen Himmel erheben <sup>5)</sup>. „Es ist ein wortloses Gebet, es bedeutet Vereinigung mit dem höchsten Wesen“ <sup>6)</sup>. Reine Gestengebete liegen ferner vor, wenn die Priester in Neuguinea vor der Verehrung Wunekaus am Morgen gewisse Zeichen machen, um Wunekaus Aufmerksamkeit auf sich zu lenken <sup>7)</sup>, wenn die Ewe-Priester bei Konsultationen von Kranken auf eine Tafel schlagen, um die Götter zu rufen <sup>8)</sup>, oder wenn bei den Prozessionen, die bei

<sup>1)</sup> Vgl. Ās'valāyana-Gṛthyasūtra I, 4.: „Die Verneigung (Huldigung) ist ja ein Opfer, so sagt das Brāhmana“. K. F. Geldner, Vedismus und Brahmanismus. RL 1. Tübingen 1928, 56.

<sup>2)</sup> Vgl. die sog. Pantomimen, bei denen kein Wort gesprochen und nur mit Gebärden und Handlungen „geredet“ wird.

<sup>3)</sup> W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. VI<sup>2</sup> Münster i.W. 1935, 273, 343, 345.

<sup>4)</sup> O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit. Freiburg i.B. 1934, 138.

<sup>5)</sup> A. W. Howitt, The Native Tribes of South East Australia. London 1904, 494.

<sup>6)</sup> O. Karrer, a.a.O.

<sup>7)</sup> H. Meyer, Wunekau oder Sonnenverehrung in Neuguinea. Anthr. 28, 1933, 45.

<sup>8)</sup> H. Schurtz, Zaubermittel der Evheer. Internat. Archiv für Ethnographie 14, 1901, 2.

den lybisch-berberischen Völkern in Zeiten der Dürre stattfinden und den Regen herabziehen sollen, die Frommen Hände und Augen zum Himmel erheben <sup>1)</sup>).

Auch bei Kulturvölkern gibt es reine Gestengebete. Die Shintōisten klatschen in die Hände, um die Kami zu rufen und zu verehren. Wenn am japanischen Bon-Fest die abgeschiedenen Seelen ihr früheres Wohnhaus besuchen, werden sie vom festlich gekleideten Hausvater und der ganzen Familie empfangen, wobei sich der erstere, „fast schauspielerisch mit Gebärden und Redensarten ehrerbietig zu zeigen strebt“ <sup>2)</sup>. Im besonderen ist hier der Tanz zu erwähnen. Denn der kultische Tanz ist häufig nichts anderes als ein langes Gestengebet, bei dem jede Gebärde ihren eigenen Sinn und Zweck hat und deswegen keine von ihnen nach Gutdünken ausgeführt werden darf <sup>3)</sup>.

Im allgemeinen spielen aber die reinen Gestengebete bei den Kulturvölkern, namentlich denen des Westens, eine geringere Rolle als bei den zivilisationsarmen Völkern. Die Entwicklung ist hier offenbar ähnlich verlaufen wie bei der Gebärdensprache überhaupt. Die Gebärden haben beim Verkehr der Menschen untereinander mit dem Fortschritt der Zivilisation an Bedeutung verloren. „Wir als gesunde Menschen“, so bemerkt H. Weinert, „können uns wohl gar nicht mehr vorstellen, was wir an gegenseitiger Verständigung leisten könnten, wenn wir uns einmal nicht der Sprache bedienen wollten“ <sup>4)</sup>. Von den Gebetsgebärden gilt Ähnliches. Wir Menschen von heute haben gar keine Ahnung mehr, was wir Gott allein durch Gebärden sagen könnten.

Auch die Gebetsgebärden, die Gebetsworte begleiten, ergänzen oder ihnen Nachdruck verleihen, sind eigentliche Gebete, jedenfalls in gleicher oder ähnlicher Weise wie die Gebetsworte. Wenn man zu Gott sagt: „Ich bete Dich an“ und dabei die Kniee beugt, so ist die Kniebeuge ebenso Gebet wie die genannten Worte. Denn sie drückt genau so wie diese den inneren Gebetsakt der Anbetung aus.

<sup>1)</sup> E. Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord. Alger 1909, 567s.

<sup>2)</sup> Tsuneyoshi Tsudzumi, Japan, das Götterland. Leipzig 1926, 66; vgl. M. W. de Visser, Ancient Buddhism in Japan. I. Leiden 1935, 91.

<sup>3)</sup> Ich verweise hier auf den kambodschanischen Tanz. Vgl. J. Cuisinier, The Gesture in the Cambodian Ballet. Indian Art and Letters Vol. I. New Series No. 2, 95.

<sup>4)</sup> Der geistige Aufstieg der Menschheit. Stuttgart 1940, 68.

Manchmal bezeichnen fromme Menschen bestimmte Gebetsgebärden ausdrücklich als Gebete. In einem der herrlichen Gebetsgesänge Tukārāms heisst es: „Diesen Leib, Deine Gabe, habe ich Dir zu Füßen gelegt“<sup>1)</sup>).

Die *Beweggründe* zur Verwendung der Gebärden im Verkehr mit Gott sind die gleichen wie jene bei der Verwendung der Gebärden im Verkehr mit den Menschen. Der Fromme will sich ausdrücken und verständlich machen. Manchmal sind aber andere Beweggründe mit im Spiele. So etwa die Absicht, den Inhalt eines Gebetes geheimzuhalten. Gott soll erfahren, was man will und wünscht, nicht aber der Mitmensch oder besser nicht jeder Mitmensch. Ich erinnere hier an die Südaustralier, die bei ihren Einweihungsriten mit dem Bumerang aus Daranulum hinweisen, ohne seinen Namen zu nennen, damit die Frauen und Kinder diesen nicht kennen lernen.

Zum Schluss taucht hier noch das religionsphilosophische Problem auf, ob es einen *Sinn* hat, mit Gebärden ähnlich wie mit Worten zu Gott, der doch alles weiss, zu reden. Seneca hat einmal die Frage aufgeworfen, warum die Menschen denn die Hände zum Himmel erheben und so sich den Göttern zu nahen suchten, und zwar nur um dieses Gebaren zu verwerfen. „Gott ist dir nahe, ist bei dir, ist in dir“<sup>2)</sup>. Daher braucht es keine Gebetsgebärden und Gebetsworte. Diese und andere ähnliche Einwürfe sind oft gemacht worden. Wir gehen hier aber nicht auf sie ein, sondern verweisen auf ihre Behandlung durch die bekannten religionsphilosophischen Werke wie das von P. Steffes.

b) Eine Form der Gebetsgebärde hat uns hier noch besonders zu beschäftigen, nämlich die der *Anbetung* und *Verehrung* Gottes. In allen Religionen theistischen Gepräges herrscht die Überzeugung, dass man Gott mit dem Leibe anbeten und verehren kann und soll. Al-Muḥāsibī z.B., ein früher islamischer Mystiker, verlangt, den Körper auf das Gebet vorzubereiten. Demut in den Gliedern zu zeigen und überhaupt die Haltung des Körpers jener des Herzens anzupassen. „Fürchtet Gott und bereitet eure Herzen mit euren Leibern, und stehet vor Gott in der Haltung des Sklaven

<sup>1)</sup> Nach J. S. Hoyland, *Village Songs of Western India. Translations from Tukaram.* London (1934) 40.

<sup>2)</sup> Ep. 41, 4.

vor dem Herrn, mit Demut, Scheu, Unterwerfung und Ehrfurcht. Denn ihr bezeigt Ehre einander und lauscht in Schweigen euren Diener-Genossen, aus Respekt oder Scham oder Hoffnung oder Furcht. O, ihr Menschen, ist nicht Gott, dem Glorie und Majestät zukommen, mehr wert der Ehrfurcht? Und gehört es sich nicht sehr, sich vor ihm zu schämen, der über alles Lob erhaben ist?"<sup>1)</sup> Maulana Sadr-ud-Din, der Erbauer der Berliner Moschee, schrieb vor einigen Jahren: „Was immer unseren Geist beschäftigt, kommt irgendwie durch unseren Körper zum Ausdruck. Wenn unsere Herzen von Liebe und Glauben an Gott erfüllt sind, unseren Schöpfer und mitfühlenden Erhalter, dann loben wir ihn und beten zu ihm, und unsere Zunge und alle unsere Gliedmassen vereinen sich in diesem Gefühl der Verehrung, Dankbarkeit und Ehrfurcht. Darum kommt nach dem Glauben, der eine Tätigkeit des Geistes und Herzens ist, Gebet und Verehrung, und diese sind Tätigkeiten der Zunge und der anderen Gliedmassen. Also müssen Seele und Leib notwendigerweise zusammenarbeiten“<sup>2)</sup>.

Auch wir Christen halten es für eine Pflicht, Gott mit unserem Leibe und mit entsprechenden Gebärden zu verehren und zu verherrlichen. Der Leib gehört Gott genau so wie die Seele und hat Gott genau so zu verehren wie diese, nur auf seine Weise und in seiner Sprache. In der Frömmigkeit wird heutzutage vieles nur vom Nützlichkeitsstandpunkt aus betrachtet, darunter auch die Gebetsgebärde. Die erste Frage ist immer die nach dem Wert der Gebärde für das Gebet, für die subjektive Frömmigkeit. Als ob dieses das wichtigste und das entscheidende Moment wäre! Das wichtigste und entscheidende ist die Ehrung Gottes. Dann erst kommt der Nutzen für den Menschen. Die Gebetsgebärde ist zuerst Dienst Gottes und dann Dienst am Menschen. Auf diese Bedeutung der Gebärden haben die Väter und Theologen immer wieder hingewiesen. Cyprian z.B. betont, dass wir beim Beten Gott auch „durch die Haltung des Körpers“ gefallen müssen<sup>3)</sup>. Die Liturgie legt uns die Worte in den Mund: „Protege nos Domine, tuis mysteriis servientes: ut divinis rebus inhaerentes, et corpore tibi famulemur et mente“<sup>4)</sup>. In der Theologischen Summe des hl.

<sup>1)</sup> Nach M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad*. London 1935, 202.

<sup>2)</sup> Der Koran. Übersetzung und Kommentar. Mosl. Rev. 13, 1937, 43.

<sup>3)</sup> De oratione Domini, 4. CSEL 3, I pag. 268.

<sup>4)</sup> Contra persecutores ecclesiae. Secreta.



Thomas von Aquin heisst es: „Weil wir aus einer doppelten Natur zusammengesetzt sind, nämlich aus einer verstandhaften und einer sinnhaften, so bringen wir Gott eine doppelte Anbetung dar: nämlich eine geistige, die in der inneren Hingabe des Besinns besteht, und eine leibliche, die in der äusseren Demuthaltung des Körpers besteht“<sup>1)</sup>.

Kardinal J. H. Newman war gewiss ein innerlicher Mensch, gab aber trotzdem oder gerade deswegen viel auf eine würdige körperliche Haltung beim Gebet, namentlich in der Kirche und im gemeinschaftlichen Gottesdienst. In seiner Predigt „Reverence in worship“ heisst es: „Wenn ein Mensch eine Kirche betritt, so wie viele es tun, nachlässig und ungezwungen, an sich denkend, nicht an Gott, wenn er sich teilnahmslos und bequem hinsetzt, gar kein Gebet spricht, sein Gesicht bloss der Form wegen verbirgt, die ganze Zeit sitzt, nicht steht oder kniet, wenn er dann in der Kirche umherschaut um zu sehen, wer da ist und wer nicht, es sich leicht und bequem in seinem Sitz macht und die Kniegelegenheit nur benutzt zu dem Zweck, seine Füsse darauf zu stellen; kurz, wenn er zur Kirche kommt als zu einem Ort nicht des Zusammentreffens mit Gott und seinen heiligen Engeln, sondern zum Schauen dessen, was mit leiblichen Augen zu sehen, und zum Hören dessen, was mit leiblichen Ohren zu hören ist, und dann geht und frei über die Predigt urteilt... ich meine, wenn ein Mensch in jeder Beziehung so handelt, als wenn er zu Hause wäre, nicht in Gottes Haus, — alles was ich sagen kann, ist dies, dass er in Gottes Gegenwart zu tun wagt, was weder die Cherubim noch die Seraphim zu tun wagen. Denn sie verhüllen ihr Antlitz...“ „Wir dürfen auf die Formen nicht um ihrer selbst willen aus sein, müssen aber stets des Ortes eingedenk sein, an dem wir uns befinden. Dann werden die Formen ganz natürlich in unseren Dienst herein kommen. Wir haben in jeder Beziehung so zu handeln, als ob wir Gott sähen“<sup>2)</sup>. „Glauben und keine Ehrfurcht zeigen, in familiärer Weise Gottesdienst halten, ist eine Ungereimtheit und Ungeheuerlichkeit, die selbst falschen Religionen fremd ist. Anbetung, Anbetungsformen wie das Beugen der Knie, das Ausziehen der Schuhe, das Stillschweigen, eine vor-

<sup>1)</sup> S. Th. II.II.82.2. Verdeutschung von J. Bernhart, Thomas v. A., Summe der Theologie III. Stuttgart 1938, 388.

<sup>2)</sup> Parochial an Plain Sermons. VIII. London 1908, 8.

geschriebene Kleidung und dergleichen wird als notwendig erachtet, um in gebührender Art vor Gott hinzutreten" <sup>1)</sup>).

„Der wahre Weg andächtigen Gottesdienstes besteht nicht darin, Gefühle ohne Handlungen zu haben oder Handlungen ohne Gefühle, sondern darin, zu tun und zu fühlen; — darauf zu sehen, dass beide, unsere Herzen und Leiber zusammen geheiligt sind und eins werden; das Herz unsere Glieder beherrschend und den ganzen Menschen in seinen Dienst bringend, den Dienst dessen, der den gesamten Menschen erlöst hat, den Leib sowohl wie die Seele" <sup>2)</sup>).

Aus neuester Zeit verdienen hier einige Äusserungen von Paul Doncoeur wiedergegeben zu werden, Die alten Styliten haben sich in ihrem Gebetsleben, so sagt er, sehr intensiv betätigt, und zwar so intensiv, dass es unsereins ausser Fassung bringt. „Scheinen", so fragt er, „diese guten, ziemlich schlecht unterrichteten Seelen nicht mehr besorgt gewesen zu sein, Höchstleistungen aufzustellen, die mehr den Lehren für die Rennbahn verwandt sind als denen des Berges der Seligkeiten?" <sup>3)</sup> Aber Doncoeur warnt davor, übereilig zu urteilen. Wenn uns auch die Form nicht entspräche, so sei doch der Gedanke, mit dem Körper zu beten, richtig. Die Formen könnten sich wandeln, das Wesen aber müsse bleiben. Doncoeur wirft sogar die Frage auf: „Müssen wir nicht in einer Zeit, die in erhabene Mystik so verliebt ist, diese Lehre neu anpreisen und an den so katholischen demütigen Gesten unserer Hände, Lippen und Knie Geschmack bekommen?" <sup>4)</sup> Wir seien doch keine Engel und Tiere sondern Menschen. Unsere menschlichen Akte erreichten ihre Vollendung nur dann, wenn Fleisch, Geist und Wille synthetisch tätig wären. Gesten seien Weiterführung der Inkarnation <sup>5)</sup>.

Ähnliche Ansichten und Einsichten finden sich auch bei Protestanten. Wilhelm Stählin schreibt: „Wir stehen immer als ganze Menschen, in der unteilbaren Einheit und Ganzheit unseres leibseelischen Wesens vor Gott. Wir bekennen, dass Gott uns geschaffen hat samt allen Kreaturen, uns Leib und Seele, auch alle unsere Glieder und Sinne gegeben hat; wir bekennen ehrfürchtig, dass

<sup>1)</sup> Ib. 5.

<sup>2)</sup> Ib. 16.

<sup>3)</sup> L'humble prière de nos corps. Études (Paris) 61, T. 178, 1924, 206.

<sup>4)</sup> Ib. 210.

<sup>5)</sup> Ib. 211.

in Christus das ewige Wort Gottes Fleisch geworden ist, dass Gott in Jesus Christus einen menschlichen Leib getragen hat; wir glauben, dass im Sakrament die himmlische Gabe sich auch mit unserem Leib verbinden will; wir erwarten und hoffen die Auferstehung der Toten, in der auch unser nichtiger Leib verklärt werden soll. Wenn wir das alles wirklich ernst meinen und ernsthaft bedenken, dann kann auch unser Leib nicht unbeteiligt bleiben, wenn wir betend, bittend und lobpreisend vor Gott treten und uns seinem heiligen Altar nahen. Unser Leib mit allen seinen Gliedern darf und soll dabei sein, wirklich beteiligt sein an unserer Andacht. Gottesdienst ist leibhaftes Geschehen, keineswegs eine Sache blosser Innerlichkeit" <sup>1)</sup>).

Indes, wir „sollen“ und „müssen“ nicht bloss beim Gebet Gebärden ausführen, sondern „können“ und „dürfen“ es. Der Leib kann und darf am Verkehr der Seele mit Gott teilnehmen. Dadurch bekommt er eine ganz besondere Würde. Wenn der Rationalismus jeden äusseren Kult ablehnt, so raubt er dem Leibe seine höchste Würde und Zweckbestimmung. Ein Freund schrieb an E. von Lasaulx: „Wer den sinnlichen Ausdruck der Andacht hemmt, beengt die Seele zugleich und entzieht ihrer Hülle die göttliche Heiligung; als vorwaltende Richtung ist das ein Zeichen armer Zeiten" <sup>2)</sup>).

Besonders wichtig ist das Gebet des Körpers und das Mittun des Leibes beim **g e m e i n s c h a f t l i c h e n G o t t e s d i e n s t**. Nun wird man freilich, weil dieser letztere von allen Teilnehmern Gleichheit in den Gebärden verlangt, sofort einwenden, es verstosse gegen die Wahrhaftigkeit, Gebärden mitzumachen, bei denen wir im Inneren gar nicht das Entsprechende empfinden. Man könne keine ganze Gemeinschaft auf die gleichen Gebärden festlegen. Aber Stählin hat auf diesen Einwurf die richtige Entgegnung. Beim Gottesdienst ginge es nicht oder jedenfalls nicht nur um jene feine Kunst des „anmutigen“ Ausdrucks, bei der die leibliche Gebärde die seelische Verfassung dieses Menschen in diesem Augenblick widerspiegelte, und zwar schon deswegen nicht, weil ja der Gottesdienst gemeinsames Handeln sei. „Hier kann nicht jeder einzelne nach dem trügerischen Ideal subjektiver Ehrlichkeit darstellen, wie es

<sup>1)</sup> W. Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet, 3.

<sup>2)</sup> E. v. Lasaulx. Die Gebete der Griechen und Römer. Würzburg 1842, 13 Anm. 84.

ihm zumute ist, sondern hier sollen und wollen die vielen auch in der Gemeinsamkeit äusserer Form und leiblicher Gebärde, in dem Rhythmus eines gemeinsamen Lebens schwingen. Diese Gebärde hat kein anderes Gesetz als die Sache selbst, die hier geschieht. Form und Gebärde sind dann lebendig und echt, wenn sich in ihnen die innere Bewegung darstellt, die hier gemeint ist: jene Hinwendung zu Gott, die tiefe Beugung vor seiner Majestät, Anbetung und Lobpreis vor seinem Thron, und eben jene Gemeinschaft, zu der Menschen vor dem Angesicht Gottes verbunden werden" <sup>1)</sup>.

2). Sind die bisherigen Ausführungen richtig, dann ist die gewohnte Definition des Gebetes als einer „ἀναβάσις νοῦ πρὸς θεόν“ (Johannes von Damaskus) oder einer „elevatio mentis in Deum“ (Origenes) oder einem „ascensus intellectus ad Deum“ (Bonaventura) einseitig und ungenügend und heisst die Begriffsbestimmung besser: „Das Gebet ist Verkehr mit Gott“. Wir sind keine Engel sondern Menschen und unsere Seele ist Leibseele, nicht Geistseele. Nicht die Seele allein betet, sondern der ganze Mensch, der Mensch mit Leib und Seele, Ja, gerade im Gebete und beim Gebete bilden Leib und Seele eine Einheit und sind beide zusammen tätig. Gerade hier ist das Innerlichste mit dem Äusserlichsten verbunden, wundervoll verbunden. „Das Gebet ist,“ so sagt M. Ali Bimbi, „Bekanntnis des Menschen zu eigener Machtlosigkeit; es ist Bedürftigkeit in Wort und Haltung“ <sup>2)</sup>. Würde der Leib beim Beten nicht mittun und das Innere sich beim Beten nicht irgendwie äusserlich formulieren, so wäre gar kein spezifisch menschliches Gebet gegeben. Dem Engel ist rein geistiges Beten naturgemäss, nicht aber dem Menschen auf Erden.

#### *IV. Die Gebetsgebärde als Zeichen, Symbol und Mitteilung für die Menschen.*

1). Die Gebetsgebärden gelten zunächst Gott, haben aber auch Bedeutung für die Mitmenschen, und zwar zunächst insofern, als sie Zeichen und Symbole des Gebetes sind, auf das innere Gebet hinweisen und Kunde von diesem geben. Hier gilt das Wort des hl. Thomas v. A.: „Ea quae exterius aguntur signa sunt interio-

<sup>1)</sup> W. Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet, 3.

<sup>2)</sup> M. Ali Bimbi, Das Gebet und sein Einfluss auf das menschliche Leben. Mosl. Rev. 11, 1935, 10.

ris reverentiae". „Das Tun draussen steht zum Zeichen der inneren Verehrung da" <sup>1)</sup>. Gebetsgebärde besagt Erscheinung des Unsichtbaren im Sichtbaren, des Geistigen im Leiblichen, und zwar auch Erscheinung vor der Welt. Doch haben die Gebetsgebärden als Zeichen verschiedenes Gepräge. Die einen nämlich verdanken ihren Zeichencharakter nur der Überlieferung oder Verabredung. Die anderen aber stehen ihrer Art nach mit dem Gebet in innerem Zusammenhang. Die äussere Handlung fällt hier mit der inneren zusammen, (συμβάλλειν, Symbol) und ist hier ein „vereinfachtes Bild" oder Gleichnis der inneren Handlung. Russische Verbrecher zeigen ihren inneren Zusammenbruch dadurch an, dass sie den Kopf senken und sich vor einer Ikone bis zur Erde verbeugen. Der Demut des Herzens entspricht die Verkleinerung des Körpers durch das Niederknien. Wenn man Menschen gewisse Gebärden ausführen sieht, weiss man sofort und ohne weiteres, dass sie beten, manchmal sogar, was sie beten. Hier ist eben eine Analogie. Dass die Gebetsgebärden auch Zeichen des gemeinschaftlichen Betens sind und als solche von grosser Wichtigkeit sind, bedarf keines Hinweises. Wahre kultische Gemeinschaft zeigt sich in gemeinsamen Gebärden und ist ohne solche Gebärden gar nicht denkbar.

2). Aber die Gebetsgebärden zeigen den Mitmenschen nicht bloss an, dass da ein Mensch betet, sondern sind direkt Worte an den Mitmenschen hin <sup>2)</sup>, so wie sie auch Worte zu Gott hin sind. Die Gebetsgebärden verdanken ihre Entstehung und Verwendung nicht im Wesen und in erster Linie dem Bedürfnis und der Absicht, anderen Mitteilungen zu machen <sup>3)</sup>, sondern sind zunächst und hauptsächlich Auswirkungen des Dranges, innere Erlebnisse zu äussern. Manchmal dienen sie, wie wir gesehen haben, sogar als eine Art Geheimsprache. Aber als Äusserung, Ausdruck und Sinnträger gibt die Gebetsgebärde doch auch in geringerem oder grösserem Ausmass Auskunft über die Erlebnisse dessen, der sie macht, manchmal ohne, manchmal mit Wissen und Willen des letzteren. Oft will man durch die Gebetsgebärden ganz

<sup>1)</sup> S. Th. II.II.84.1 ad 1. Übers. von J. Bernhart, a.a.O. S. 387.

<sup>2)</sup> Vgl. H. Gutzmann, Psychologie der Sprache. In: Kafka, Handbuch der vergleichenden Psychologie. II. München 1922, 34.

<sup>3)</sup> Nach W. Wundt waren die Gebärden ursprünglich „ein zweckloser Ausdruck des Affektes und sind sie erst im Wechselverkehr der Individuen zum Mittel der Gedankenmitteilung geworden".

bewusst den Mitmenschen etwas mitteilen. Kurz, von den Gebärden gilt das Gleiche, was Romano Guardini vom Reden sagt: „Im Reden haben wir Gemeinschaft. Durch das Wort empfangen wir und teilen wir mit“<sup>1)</sup>).

#### V. Die Gebetsgebärden als Hilfsmittel des Gebetes.

1). Weil beim Menschen Leib und Seele innigst und wesentlich miteinander verkoppelt sind, wirkt nicht bloss die Seele auf den Leib sondern auch der Leib auf die Seele. Damit kommen wir zu einem anderen wichtigen Gegenstand unserer Betrachtung, nämlich zu der vielseitigen und grossen Hilfe, welche die rechte Gebärde für das Beten bedeutet. Gerade dieser Hilfe wegen werden viele Gebetsgebärden fast überall geschätzt. Von manchen Religionen werden diese und jene Gebärden sogar bewusst, überlegt und planmässig in den Dienst des Gebetes und der Betrachtung gestellt, so z.B. vom Buddhismus und Islām. Von den Anhängern des letzteren schreibt Omar R. Ehrenfeld: „Der Moslem glaubt . . . , dass die Berührung des Bodens mit der Stirn, die ruhige Haltung auf dem Gebetsteppich und das Aufeinanderlegen der Hände und Füsse bei der Zeremonie des Gebetes seine Seele in den Zustand versetzt, der für das Gebet vorteilhaft ist“<sup>2)</sup>.

Wir dürfen hier allerdings nicht übertreiben. Lipps hat einmal die Frage aufgeworfen, ob die körperlichen Vorgänge, die wir als Ausdruckstatsachen ansehen, nicht eigentlich Veranlassungsgrund statt Folge der entsprechenden seelischen Zustände seien. Ja, James hat behauptet: „Wir weinen nicht, weil wir traurig sind, sondern sind traurig, weil wir weinen“. Nach C. Lange fühlt eine um ihr totes Kind trauernde Mutter in Wirklichkeit nichts als „die Müdigkeit und Schlawheit ihrer Muskeln, die Kälte ihrer blutleeren Haut und den Mangel ihres Gehirns an Kraft zu klarem und schnellem Denken“. Die körperliche Äusserung ist also hier das Ursprüngliche. Wir können diesen Gedankengängen nicht beipflichten. Herbert Fritsche sagt mit Recht, dass der Lebensvorgang die Ursache des Organs und die Kraftursache der Funktion ist, nicht umgekehrt. „Nicht weil Adrenalin (d.i. ein körpereigener Wirkstoff, ein Hormon) in den Kreislauf gerät und Herzklopfen

<sup>1)</sup> R. Guardini, Briefe über Selbstbildung. Mainz 1930, 243.

<sup>2)</sup> O. R. Ehrenfeld, Islam als Lebensart, Mosl. Rev. 12, 1936, 4f.

verursacht, erschrecken wir, sondern weil wir erschrecken, gerät Adrenalin in den Kreislauf und beginnt unser Herz zu klopfen. Der Schreck ist älter als die Adrenalin-Ausschüttung" <sup>1)</sup>. Das ist richtig. Aber es muss auch die andere Seite, also das Richtige an den Auffassungen von James, Lange, Jaensch <sup>2)</sup> und anderen gesehen werden. Es ist und bleibt wahr, dass der Leib auf die Seele wirkt und dass äussere Bewegungen innere Emotionen und andere Seelenvorgänge hervorrufen oder einleiten. Die Gebärden sind Folge und Ursache von innerseelischen Vorgängen. Sie fliessen aus der Seele heraus und dann in sie zurück, nährend, steigend und begeisternd. Auch beim Beten.

2). Hilfe beim Gebete sind viele Gebetsgebärden schon insofern als sie Leib und Seele für das Gebet **disponieren** und auf das Gebet einstimmen.

Wir beginnen mit der Bereitung des **L e i b e s**. Jeder Beter weiss aus Erfahrung, dass der Leib das Beten erschweren und verhindern kann und oft tatsächlich erschwert und unmöglich macht. Ist der Leib in einer unbequemen und unerträglichen Stellung, so zieht er die Aufmerksamkeit des Menschen auf sich und lenkt er vom Gebet ab. Durch eine entsprechende Haltung oder Stellung aber lässt sich eine günstige Situation für das Gebet schaffen. Vor dem Gebete sollten daher immer alle nötigen Vorkehrungen gegen etwaige Störungen des Gebetes von Seiten des Leibes getroffen werden. „Wie kann man“, so fragt H. Fielding Hall mit Hinblick auf die Buddhisten, „seinen Körper vergessen und die Seele höheren Gedanken zuwenden, wenn man den Körper immer quält und folglich ständig an ihn denkt? ... Und wie kann der Geist meditieren und nachdenken, wenn der Körper leidet?“ <sup>3)</sup> Die Buddhisten sind bei der Versenkung mit Recht darauf bedacht, so zu sitzen und zu atmen, dass der Mensch leicht und frei zu kontemplieren vermag. Sehr schön und eindringlich hat neuerdings V. Poucel darauf hingewiesen, dass man sich durch mangelhafte Berücksichtigung des Körpers das Beten erschwert. „Geben wir“, so ruft er aus, „dem Leib die Ehre, dass er eine erste und feste Stufe unseres

<sup>1)</sup> H. Fritsche, *Der Erstgeborene — ein Bild des Menschen*, Berlin 1941.

<sup>2)</sup> Vgl. noch die Widerlegung James', Langes usw. bei O. Bumke, *Gedanken über die Seele*, Berlin 1942, 275.

<sup>3)</sup> H. Fielding Hall, *Das Lieblingsvolk Buddhas. Die Birmanen und ihr lebendiger Glauben*. Berlin-Zürich (1931) 19.

Geistes bildet. Die Kirche Gottes ist voll guter Menschen, die einen Teil ihres Lebens mit dem Versuche verbringen zu beten, ohne dass es ihnen gelingt. Sollte das nicht seine Ursache darin haben, dass sie es aus Versehen unterlassen haben, den Fuss auf die erste Stufe der Leiter zu setzen? Beklagst du dich nicht selber über die unaufhörlichen Ablenkungen? Dieses Übel weicht keinem Hilfsmittel, sagst du. Aber ist der Grund dafür nicht vielleicht der, dass du ein wenig zu sehr den Engel spielst? Ich meine, dass du etwas zu sehr nur auf die Kräfte des Geistes rechnest. Und was tust du mit deinem Leib? Was soll er, sich selber überlassen, anderes tun als schlafen oder dich belästigen? Dieses grobe und unbelehrte Wesen könnte dich aber in aller seiner Ursprünglichkeit vieles lehren. Hast du nie daran gedacht, dass du dich, um den Tritten des „Bruders Esel“ zu entgehen, von ihm tragen lassen könntest? Er tut so willig mit, wenn er uns nur fest im Sattel fühlt. Ja, der Leib betet“<sup>1)</sup>.

Ein zweites Gebetshindernis, das sich durch entsprechende Gebetsgebärden beseitigen oder bis zu einem gewissen Grade unschädlich machen lässt, ist die unbändige Kraft des Körpers und der Triebe. Diese und jene Gebärden helfen, überschüssige Kräfte und hemmende Triebe abzureagieren oder zu zählen<sup>2)</sup>, ja sogar, diese Kräfte und Triebe sinnvoll zu verwerten und zu höheren Zwecken zu gebrauchen.

Auch die Seele wird durch ein entsprechendes äusseres Gebaren für das Gebet zubereitet. So dienen bestimmte Gebärden etwa zur Abreaktion von heftigen Affekten und zur Entspannung und Beruhigung starker Erregungen<sup>3)</sup>. Wer nach grossen Aufregungen still hinsitzt, äusserlich die Ruhe bewahrt und die Augen schliesst, gelangt mit der Zeit zu jener inneren Ruhe, die für das Gebet notwendig ist.

Dass gewisse Gebärden den inneren Menschen befreien und entlasten, hörten wir bereits. Der Beter erleichtert sich das Herz durch das Ausstrecken der Hände und „macht sich Luft“ durch sein Weinen und Seufzen. Es nimmt wahrhaftig kein Wunder,

<sup>1)</sup> V. Poucel, a.a.O. 24.

<sup>2)</sup> Vgl. Avicenna: „Nicht alle ersteigen die Stufen des Geistes. Manche brauchen daher körperliche Zucht und obligatorische Mortifikationen, welche ihre natürlichen Triebe im Zaume halten“. Bei A. J. Wensinck, Salât, Enz. Isl. IV, 111.

<sup>3)</sup> Vgl. M. Puglisi, La preghiera, 110: „Sciogliete i pugni, si è detto, et avrete fatto svanire la collera.“



wenn die Gesten im Leben der kulturarmen Völker, die sprachlich keine genügenden Ausdrucksmöglichkeiten haben, eine besonders grosse Rolle spielen, so bei den Bantu. W. C. Willoughby sagt, dass die Religion der Bantu, „so nearly inarticulate“ ist, „that it habitually seeks expression in gesture language“<sup>1)</sup>.

Auch die *Zucht* und *Ordnung*, welche die Gebetsgebärden in das Leben bringen, schaffen eine günstige *Disposition* für das Gebet. Hier trifft das Wort zu: „Bewahre dich in der Ordnung und die Ordnung hilft dich bewahren“. Abt Odo von Cluny verlangte von seinen Mönchen immer die strengste Zucht. „Stehen sollten sie, wo immer es war, nur mit geschlossenen Beinen. Alle Ordnung beginnt mit der Zucht der äusseren Ordnung; alle Unordnung mit der Formlosigkeit des äusseren Wesens“<sup>2)</sup>. „Unser Gottesdienst“, hat jemand gesagt, „fordert zuchtvolle Haltung. Er ist Dienst vor dem höchsten Herrn. Dienst bedeutet Anspannung, nicht Schläfheit und Nachlässigkeit. Körperliche Zucht ist Voraussetzung und Förderung der seelischen, geistigen und geistlichen Zucht“<sup>3)</sup>.

Eine grosse Hilfe ist die Gebärde bei der Herstellung der für das Gebet notwendigen *Sammlung* und *Konzentration*. Der buddhistische Mönch Yoshida Kenkō (1283–1350) sah hier sehr richtig: „Nimmt man, auch ohne in Stimmung zu sein, vor dem Buddhahilde Rosenkranz und Sutra zur Hand, so kommt man noch mitten in der Herzensträgheit zur Übung guter Werke. Lässt man sich noch ganz zerstreut, auf der Sitzmatte nieder, so gerät man doch unversehens in die beschauliche Sammlung. Erscheinung und Wesen sind von Haus aus eins und dasselbe. Wenn die äussere Form danach ist, wird sich das innere Erlebnis gewisslich einstellen. Man darf da nicht unbedingt von Heuchelei reden, sondern soll die Form hochachten und ehren“<sup>4)</sup>. Wer bei Zerstreutheit das Antlitz mit den Händen bedeckt, gelangt leichter zur Sammlung als jener, der die Augen auf die Umwelt richtet oder frei umher schweifen lässt.

Alles in allem schaffen oder begünstigen die Gebetsgebärden

<sup>1)</sup> W. C. Willoughby, *The Soul of the Bantu*. New-York 1928, XXV.

<sup>2)</sup> Zitiert im *Anzeiger f. die kathol. Geistlichkeit Deutschlands* 57, 1938, Nr. 4. S. 3.

<sup>3)</sup> Ebd.

<sup>4)</sup> Nach W. Gundert, *Aphorismen aus dem Tsurezuregusa des Yoshida Kenkō*. Yamato 1, 1929, 184 f.

jenes harmonische Verhältnis von Leib und Seele, welches dem Gebete so förderlich ist <sup>1)</sup>. Die Gebetsgebärde ist, wie Maréchal ausführt, ein anerkanntes Hilfsmittel der inneren Bewegung. „The mind goes beyond the body only by the first co-ordinating the latter with itself, whether by force or persuasion. Ritual and vocal prayer represent the method of persuasion“. Äussere Aktionen sind, so fährt er fort, entweder in der Hauptsache symbolisch oder sie bringen den Körper in eine für die Andacht günstige Disposition. Meistens wäre beides der Fall. Selbst häufige Wiederholungen brächten die Gebetsgebärden nicht um ihren Wert. Wohl schwächten solche Wiederholungen den positiven symbolischen Wert der Gebetsgebärden ab. Das Kreuzzeichen würde manchmal eine reine Reflexbewegung. Aber deswegen seien solche Riten noch nicht unwirksam. „For, first of all, the at least generic religious significance of the outward symbol comes to life again at the slightest effort; and secondly, the performing of the external rite is, each time it is repeated, an at least transitory orientation of the automatism in the direction of spiritual things, a simple and modest canalisation of the sense life“. Andere äussere Riten trügen noch offenkundiger zur Einheit des spirituellen Lebens bei, so die Kniebeugen, die Prostrationen und die Bewegungslosigkeit beim Gebet. Denn sie schüfen eine für die Akte des höheren Lebens günstige Disposition. Alle diese Übungen liessen sich rechtfertigen, nicht weil sie in sich, als materielle Gesten, einen religiösen Wert hätten, sondern weil sie in uns eine Harmonie hervorriefen, welche eine Voraussetzung des Lebens des Geistes ist. Diese Harmonie sei umso vollkommener, je weniger sie durch Vorstellungen und Gefühle, die von unten kommen, zur Selbst-Zerstreuung gezogen würde <sup>2)</sup>.

M. Puglisi schreibt: „Inginocchiatevi in un luogo solitario, su la vetta di un monte, in una chiara alba primaverile, congiungete le mani e guardate l'orizzonte lontano, la immensa distesa delle valli e del mare, e se non avete così favorito la caratteristica

---

<sup>1)</sup> Auf dem letzten chinesischen Nationalkonzil wurde den Missionaren sehr ans Herz gelegt, dafür zu sorgen, dass die Christen beim Gottesdienst jene äussere Haltung einnehmen, welche die innere Andacht so sehr fördert. X. Bürkler, Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission. Rom 1942, 102.

<sup>2)</sup> J. Maréchal, Studies in the Psychology of the Mystics. London 1927, 156 s.

emozione della preghiera, qualcosa di grande si è spento nel vostro spirito" <sup>1)</sup>.

Besonders bei gewissen Personen wirken die Gebärden stark auf den Leib, den Geist und das Gemüt ein. Ein bekannter Professor der Philosophie erklärte mir einmal, er brauche sich bloss wie ein Buddha hinsetzen und die buddhistische Kontemplationshaltung einnehmen und er gerate sofort in einen Zustand der Beschauung.

3). Auch beim Beten selbst sind die Gebärden eine Hilfe. Und zwar zunächst insofern, als sie die durch sie geschaffene günstige Disposition bewahren helfen. Dann insofern, als sie vor Ermüdung und Schläfrigkeit schützen. Nur zu leicht und zu oft tritt dort, wo gar keine Gebärden gemacht werden, Erschlaffung und Ermüdung ein. Sind die Betrachtungen nicht bei vielen Menschen deswegen so wenig lebendig und wirksam, weil sie zu rein verstandesmässig sind und der Leib bei ihnen zu wenig beschäftigt ist, weil die Augen nichts zu sehen und die Hände nichts zu tun haben? Auf für die Überwindung reiner Gedanklichkeit und Passivität sind die Gebetsgebärden wertvoll.

Weiterhin verdienen viele Gebetsgebärden oder besser viele von ihnen Schätzung und Pflege, weil sie im Menschen einen dem Gebete förderlichen Rhythmus auslösen und erhalten. Die Muhammedaner wissen, was sie tun, wenn sie den Oberkörper beim Beten hin- und herbewegen. Auf die Frage, warum die „Gymnastik“ im islamischen Gebet eine so grosse Rolle spielt, antwortet H. Fischer: „Weil das Gebet in gewissem Rhythmus gesprochen wird und man durch die Bewegung des Körpers gezwungen wird, diesen Rhythmus zu fühlen, das Gebet zu erleben“ <sup>2)</sup>.

Aber am wichtigsten ist folgendes. Durch die Gebetsgebärden werden im Inneren des Menschen Gedanken, Willensregungen und Emotionen, wie sie dem Gebete eigentümlich sind, herbeigeführt und begünstigt <sup>3)</sup>. Verstand, Wille und

<sup>1)</sup> M. Puglisi, La preghiera, 111.

<sup>2)</sup> H. Fischer, Ist der Islam modern? Mosl. Rev. 10, 1934, 63.

<sup>3)</sup> M. Gatterer, Die liturgische Zeichensprache bei der hl. Messe. Zeitschrift f. Ascese und Mystik 3, 1928, 344—348 zeigt schön, wie der Priester bei der hl. Messe seine persönliche Andacht mit Hilfe der Gebärdungssprache pflegen und steigern kann. Wenn aber M. Gatterer, Die liturgische Zeichensprache. Ebd. 2, 1927, 69—72 meint, die Zeichen seien ihrem Hauptzweck nach „Andachtsquell, nicht Gedankenquell“ — „nicht an erster Stelle Gedankenregung, sondern vor allem Gefühlsanregung beabsichtigt die Kirche“ — so ist das nicht ganz richtig. Die liturgischen Zeichen sollen primär Ausdruck des heiligen Geschehens sein und dann erst Gefühlsanregung.

Gemüt werden durch sie erweckt und belebt. Man kann sich, wie Klages bemerkt, in den Zorn hineinreden. Ähnlich kann man sich in das Gebet hineinknien. Demütiges Knien hilft demütig werden und sein. Kräftiges Schlagen an die Brust hilft Reue empfinden. Bestimmte Gebärden unterstützen und steigern die Andacht.

Alle Meister des religiösen Lebens wissen um diese Zusammenhänge. Hören wir St. Augustin: „Die Betenden tun mit ihren leiblichen Gliedern, was Flehenden ziemt, wenn sie die Knie beugen die Hände ausstrecken oder sich auf den Boden werfen oder etwas anderes sichtbar tun. Obgleich ihr unsichtbarer Wille und die Absicht ihres Herzens Gott bekannt sind und Gott dieser Anzeichen nicht bedarf, damit ihm die menschliche Seele offen daliege, so treibt sich der Mensch auf diese Weise doch dazu an, demütiger und heisser zu beten und zu seufzen. Ich verstehe bloss nicht, wie jene innere Bewegung, die jene (äusseren) fördert, von jenen äusseren vermehrt wird. Denn diese Bewegungen des Körpers können doch nur durch eine vorausgehende Bewegung der Seele entstehen. Aber so nimmt der Affekt des Herzens, der vorausging, damit jenen entstehen konnten, zu, weil sie geschehen sind“<sup>1)</sup>.

Thomas von Aquin schreibt: „Weil in allen Wirkheiten der Gottverehrung das, was draussen ist, auf das Drinnen als auf das Hauptsächlichere bezogen wird, so geschieht auch die äussere Anbetung um der inneren willen: dass nämlich durch die körperlich ausgeführten Zeichen der Demut, die wir leiblich darweisen, unser Gemüt erweckt wird, sich Gott zu unterwerfen. Denn es ist unser Naturgefühl, dass wir durch das Sinnfällige auf den Weg des Verstehlichen kommen“<sup>2)</sup>. Auch eine Stelle aus der *Summa contra Gentiles* sei angeführt: „Von den Menschen werden ... gewisse sinnfällige Werke ausgeführt, nicht, um Gott aufzurütteln, sondern um sich selbst zum Göttlichen aufzurufen, wie die Prostrationen, das Kniebeugen, stimmliche Rufe und Gesänge. Diese erfolgen nicht deswegen, weil Gott, der alles weiss und dessen Wille unveränderlich ist, ihrer bedürfte. Gott nimmt den Affekt des Herzens und auch die Gebärde (motus) des Körpers nicht seinetwegen an. Wir führen sie vielmehr unsererntwegen aus, damit durch diese sinnhaften Werke unsere Intention auf Gott hin-

<sup>1)</sup> De cura gerenda pro mortuis, 5. CSEL 41. Sect. V. P. III, pag. 632.

<sup>2)</sup> S. Th. II.II.84.2. Übersetzung nach J. Bernhart a.a.O. 388.

gerichtet und unser Affekt entflammt wird. Zugleich bekennen wir dadurch Gott als den Urheber unseres Leibes, dem wir körperliche und geistige Gehorsamsbezeugungen erweisen" <sup>1)</sup>).

Wie der hl. Thomas von Aquin so empfehlen auch viele andere die Gebetsgebärde. So der hl. Franz von Sales. Man denke an die Stelle: „Drücke das Kruzifix an dein Herz! Küsse die Hände und Füße des Gekreuzigten!" <sup>2)</sup>).

Von den Protestanten hat Wilhelm Stählin auf den Wert der Gebärden für das Gebet hingewiesen. Er schreibt: „Es gibt nicht nur einen Weg von innen nach aussen, sondern auch einen Weg von aussen nach innen... Davor das Auge zu verschliessen und das aus irgendwelchen Grundsätzen zu leugnen, wäre töricht und gefährlich. Wir alle handeln etwa in der Kindererziehung ganz selbstverständlich so, dass wir zunächst äussere Formen des Lebens übermitteln und bis zu einem gewissen Grade erzwingen, hoffend, dass diese äusseren Formen dann umgekehrt auch den Menschen in seinem inwendigen Wesen beeinflussen und prägen. Keine Mutter wartet bei ihren Kindern mit der Erziehung zur Reinlichkeit, bis in den Kindern selbst dieses Bedürfnis so stark erwacht ist, dass dieses Verlangen selbstverständlich von innen nach aussen dringt; wie lange müsste sie da vielleicht warten!" Als weiteres Beispiel führt Stählin die militärische Disziplin an. „Der Soldat steht stramm längst ehe er in seinem Wesen ein wirklicher Soldat gewesen ist; aber er wird das, was er werden soll, zu einem ganz grossen Teil durch die härteste äussere Zucht. Auch der Staat erzieht seine Bürger, schon in sehr jungen Jahren, zunächst zu einer bestimmten äusseren Haltung, und er weiss, dass diese äussere Form, diese Disziplin, diese Lieder, diese Feiern den Menschen auch in seinem innersten Wesen gestalten. Wie töricht wäre es, diesen Weg von aussen nach innen zu leugnen oder zu verachten!" <sup>3)</sup> „Wir sind nicht immer so andächtig, wie wir sein sollten; unser Herz schwingt nicht immer im gleichen Takte wirklich mit, wenn wir mitgenommen werden sollen in dem Gebet der Kirche, in dem Wechsel zwischen Beugung und Dank, in der Mannigfaltigkeit der Feste im Kranz des kirchlichen Jahres. Aber die äussere Gebärde erinnert uns

<sup>1)</sup> S.c.G. III. 119.

<sup>2)</sup> M. Müller, Frohe Gottesliebe. Freiburg i.B. (1936) 98.

<sup>3)</sup> W. Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet, 2.

eindringlicher als es die Worte selbst vermöchten, daran, was hier eigentlich geschehen soll; ja das, was wir zunächst nur äusserlich, einer äusseren Ordnung folgend, vollziehen, kann uns wesentlich dazu helfen, dass wir auch innerlich ins rechte Geleise kommen" <sup>1)</sup>).

#### *VI. Die Gebetsgebärde als Beeinflussungsmittel.*

Viele Forscher suchen hinter allen Gebetsgebärden wie hinter allen Gebärden überhaupt eine bestimmte Absichtlichkeit und glauben, durch eine solche alle Gebetsgebärden erklären zu können. Tatsächlich aber verfolgen viele Gebetsgebärden gar keinen bestimmten Zweck. Viele sind völlig zweckfreie Äusserungen von Gedanken, Wünschen und Gefühlen. Doch soll keineswegs bestritten werden, dass mit manchen auch bestimmte Absichten verbunden sind, nicht bloss die Absicht, Gott und den Mitmenschen etwas zu sagen, sondern auch andere Absichten, so z.B. die Absicht, dem Gebet eine besondere Eindringlichkeit zu verleihen oder die Gottheit durch das Gebet zu beeinflussen. Wenn Kindern bei den Eltern die Erfüllung von Wünschen absolut durchsetzen wollen, unterstützen sie ihre Bitten gern durch Aneinanderschlagen der Hände, durch Stampfen mit den Füßen, durch Tränen und dergleichen. Ähnlich glauben fromme Menschen, durch gewisse Gebärden die Gottheit in ihrem Sinn beeindrucken zu können. Hier ist einer der Gründe, warum in diesen und jenen Religionen ein so grosser Wert auf die äussere Seite der Religion gelegt wird.

Jeder kennt die klassische Stelle aus dem Alten Testament. In dem Berichte des Buches Exodus über den Kampf Israels mit den Amalekitern heisst es: „Moses, Aaron und Hur aber stiegen auf den Gipfel des Hügels. Solange Moses seinen Arm hochhielt, siegten die Israeliten. Wenn er aber seinen Arm sinken liess, siegten die Amalekiter. Schliesslich wurden die Arme des Moses zu schwer. Sie nahmen daher einen Stein und legten ihm diesen unter. Er setzte sich darauf, und Aaron und Hur stützten seine Arme, der eine auf dieser, der andere auf jener Seite. So hielten seine Arme bis zum Sonnenuntergang in gleicher Lage aus, und Josua besiegte die Amalekiter (Ex. 17, 10—13)" <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> W. Stählin, a.a.O. 3.

<sup>2)</sup> Dillmann, Baentsch. u.a. denken hier an Zauber. Vgl. aber dagegen Hermann bei Kittel II, 792f.

Die katholische Kirche lehnt die so abgezweckten Gebärden nicht rundweg und vollkommen ab. Wie man Gott mit Gebetsworten bestürmen darf, so auch mit Gebetsgebärden. Auf das Mittel, die Bitte auszudrücken, kommt es nicht an. Gott versteht die Gebärde ebenso wie das Gebetswort. Auch der Glaube, durch Gebärden das Gebet inniger und wirksamer machen zu können, ist richtig. Wer hartnäckig bei Gott anklopft, mit Worten oder Gebärden, und unermüdlich die Hände nach ihm ausstreckt, wird eher und schneller erhört (vgl. Lk 11, 5—13).

Wo die Gebetsgebärden als Mittel zur Beeinflussung der Gottheit dienen, wird gewöhnlich allergrösster Wert auf ganz bestimmte Gebärden und auf ihre skrupelhaft genaue Ausführung gelegt, so im altrömischen Kult <sup>1)</sup> und bei den sakralen Tänzen vieler Völker. Im indischen Drama und Tanz, die im wesentlichen kultischen Charakter tragen, „ist nichts dem freien Ermessen überlassen. Der Schauspieler gibt in den Gesten dem Impuls des Augenblicks nicht mehr nach als dem gesprochenen Wort“. Die Gebärden dürfen ebensowenig wie das Wort und die Musik verändert werden. Die Aktion, nicht der Akteur ist wesentlich. Persönliche Emotionen spielen keine Rolle <sup>2)</sup>. Aber auch anderswo wird auf die Sorgfalt im Gebaren Wert gelegt. So halten die Muhammedaner ungemein viel auf die gewissenhafte Beachtung aller Vorschriften, welche die äussere Form des Gebetes betreffen. Die Beter haben sich sorgfältig vor allem Herumschauen, Husten und vor allem nichtvorgeschriebenen Handlungen zu hüten. Sonst müssen sie alles wieder von vorne beginnen und das Gebet mit der schuldigen Ehrfurcht beten. Es gilt ganz im Sinne dieser Auffassungen als schwere Sünde, die Leute beim Beten zu unterbrechen.

Für besonders wirksam werden sehr häufig jene Gebetsgebärden gehalten, die mit Selbstüberwindung, Selbstpeinigung, Anstrengungen und Opfern verbunden sind. So wiederholte Prostrationen, Kniefälle und Verbeugungen. Immer wieder bedienen sich Menschen, die Gott in besonderer Weise gefallen und näher kommen wollen oder die mit besonderem Eifer auf die Erfüllung ihrer Wünsche bedacht sind, solcher Mittel. Namentlich im Altertum und Mittel-

<sup>1)</sup> G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*. München 1912, 396.

<sup>2)</sup> *The Mirror of Gesture being the Abhinaya Darpaṇa of Nandikeśvara*, transl. into English by A. Coomaraswamy and G. Kr. Duggirala. Cambridge 1917, 3 s.

alter hat man grosses Gewicht auf sie gelegt. Noch Petrus von Alcantara sagt: „Erstlich muss man sein Fleisch hart halten durch Mässigung und Einfachheit in Speise und Trank, in Kleidung und Lager und allen Bedürfnissen des Lebens; durch Kniebeugungen, Ausstrecken der Arme, Aufrechtstehen oder Liegen auf dem Angesicht beim Gebet; durch Geisseln, härenes Gewand, langes Fasten und nächtliches Wachen im Gebet“<sup>1)</sup>.

### VII. Gebetsgebärde als Nachahmung der Gottheit.

Nicht wenige Fromme verfolgen mit bestimmten Gebetsgebärden den Zweck, die Gottheit nachzuahmen. So die Bantu von Ruanda, die indischen Tempeltänzerinnen und die tibetischen Lāmas. In Ruanda wird bei der Weihe der Initianden Mandwa Rumana von seinem Medium in der Weise verehrt, dass es auf allen Vieren läuft, um zwar wohl deswegen, weil es sich bei Mandwa Rumana um einen Stiergeist handelt<sup>2)</sup>. Die indischen Tempeltänzerinnen ahmen mit Bein- und Fussstudien, besonders aber mit wunderschön exakten Hand- und Fingerstellungen, die Posen ihrer Götterbilder nach, verstehen unter jeder Pose eine besondere Andachtsempfindung und reihen nun solche Leibesrunen zu langen Tanzgebeten aneinander“<sup>3)</sup>. In Tibet und in der Mongolei schliessen sich Lāmas wohl mit dem Bilde der von ihnen gewählten Schutzgottheit (yidam) ein; um sie dann „durch Gedankenkonzentration körperlich zu gestalten“<sup>4)</sup>.

Manchmal zielen Gebärden auf mehr als auf eine blosser Nachahmung und Angleichung ab. So wollen die Frommen durch ihre Gebärden wohl den Gott oder Geist, den sie zu besitzen wünschen oder schon zu besitzen vermeinen, ausdrücken und auf diese Weise übermenschlichen Charakter erlangen oder zeigen. Andere stellen die Gottheit dar, um in deren Gestalt einzugehen. Auch die Ekstase ist hier zu erwähnen. Die Gebärden sollen helfen, den Leib

<sup>1)</sup> Zitiert bei G. Müller, Frohe Gottesliebe, Freiburg i. B. (1936) 231. Auch Prozessionen und Wallfahrten gehören hierher. Vgl. E. Eller, Das Gebet, 166.

<sup>2)</sup> E. Johansen, Mysterien eines Bantu-Volkes. Der Mandwa-Kult der Nyaruanda verglichen mit dem Mithraskult, Leipzig 1925, 38. Vgl. A. Friedrich, Afrikanische Priester-tümer. Stuttgart 1939, 19 und 66.

<sup>3)</sup> J. Günther, Cultur der Geste, 48. Vgl. Coomaraswamy, The Mirror of Gesture, wo die vielen Handbewegungen aufgezählt werden, die Götter, Kasten, Tiere, Bäume etc. symbolisieren.

<sup>4)</sup> R. Bleichsteiner, Die gelbe Kirche. Wien o. J. 133.



zu vergessen, von der Körperlichkeit losgelöst zu werden und im heiligen Enthusiasmus zur Wesensähnlichkeit und Einheit mit der Gottheit zu gelangen. Im rabbinischen Judentum suchte man durch häufiges Kniebeugen, Niederfallen und Ausstrecken von Händen und Füßen der Ekstase teilhaftig zu werden <sup>1)</sup>. Andere streben, denselben Zustand durch monotone Bewegungen, Tänze, Konzentration des Blickes, Atemübungen, entsprechende Kleider und dergleichen zu erreichen. Alle diese Absichten spielen im Leben der Völker eine grosse Rolle. Sehr viele Menschen haben das Bedürfnis und den Drang, sich für einige Zeit oder sogar für immer ihres gewöhnlichen Wesens zu entäussern und eine andere Gestalt anzunehmen. Und diesem Streben müssen auch verschiedene Gebärden dienen.

### *VIII. Magische Einflüsse und Auswüchse.*

Manche Gebetsgebärden enthalten zauberische Elemente. Ja, bei manchen Gebetsgebärden handelt es sich mehr um magische Handlungen als um Gebetsgebärden. Diese und jene scheinbaren Gebetsgebärden sind in Wirklichkeit zauberische Riten. Zu nennen wären hier etwa, wenigstens nach der Auslegung zahlreicher Forscher, die Entblössungs- und Verhüllungshandlungen, das Verschlingen der Finger und die Fingerstellungen des späteren Buddhismus. Hier will man durch die Gebärde die Natur oder die höheren Wesen zu bestimmten Diensten zwingen. Wenn der Primitive einen Löwen töten will, so durchbohrt er wohl das Bild des Löwen mit einem Speere, und wenn ein Mensch gegenüber der Natur oder höheren Wesen etwas erzwingen will, so macht er wohl entsprechende Gebärden. So abgezweckte Gebärden sind verwerflich und christwidrig.

Das Entstehen vieler Zaubergebärden kann man sich nach W. Schmidt vielleicht so vorstellen. „Die Gesten, sicherlich zuerst spontaner Ausdruck lebhaften Affektes, können mit der Zeit äusserst ritualisiert, und dann kann diesen eine gewisse Wirkungskraft beigemessen werden“. So würden sie eine Quelle des Zaubers <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> J. Horst, Proskynein, 155.

<sup>2)</sup> W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. V. Münster i.W. 1934, 449.

## § 2. GEBETSGBÄRDEN UND SEELSORGE.

Die Bedeutung der Gebetsgebärden für die Seelsorge und das Apostolat erhellt schon aus den bisherigen Ausführungen. Doch möchten wir auf einige Dinge eigens hinweisen.

### *I. Die Einstimmung der Menschen auf die Mission und die Seelsorge.*

Schon für die Herstellung der F ü h l u n g zwischen den Menschen und der Kirche und für die Vorbereitung und E i n s t i m m u n g der Menschen auf die Arbeit der Kirche sind die Gebetsgebärden von einiger Wichtigkeit. Ich denke hier zunächst an die Nichtchristen. Die Muhammedaner führen als eine der Ursachen für die Überlegenheit ihrer Religion über das Christentum die Vorschrift feierlichen und gebärdenreichen Betens und die offene und treue Befolgung dieser Vorschrift im Islām an. Wir lassen diese Begründung nicht gelten, denken aber nicht daran, gewisse Tatsachen zu bestreiten. Seit einigen Jahrzehnten breitet sich der Islām stetig und mächtig in Afrika aus, und zwar auf eine rein natürliche und friedliche Weise. Grosse fremde Missionsgesellschaften gibt es nicht und braucht es auch nicht. Schon das, was der Neger am Muhammedaner wahrnimmt, genügt, wenigstens in vielen Fällen. Zu diesen Dingen aber gehört das Gebet mit seinen Gebärden. Es macht einen tiefen Eindruck auf die Schwarzen, wenn sie die Muhammedaner die ṣalāt mit den bekannten Kniebeugen, Prostrationen und Händeausbreitungen verrichten sehen. Im besonderen ist das Beten der Orden von nachhaltiger Wirkung. S. M. Zwemer schreibt: „Erinnert man sich des Einflusses dieser Orden in der Geschichte des Islams und ihres Appells an das Gemüt des Negers, den sie durch den rhythmischen Tanz, ihre barbarische Musik und ihr lautes Ritual ausüben, so ist man über die Stärke des Islam nicht überrascht“ <sup>1)</sup>.

Unsere Mission hat auch in dieser Hinsicht dem Islām und anderen Religionen gegenüber nicht immer einen leichten Stand. In den Augen vieler Asiaten und Afrikaner sind die Europäer Menschen ohne die richtige äussere Form und daher Menschen ohne wahre Bildung. Diese Ansichten schaden natürlich dem Christentum, seinem Ansehen und seiner Werbekraft. Es sollte daher Wert auf

<sup>1)</sup> S. M. Zwemer, *Across the World of Islam*. New-York s.a. 250.

die äussere Form im allgemeinen und auf würdiges Verhalten beim Gebet und Gottesdienst im besonderen gelegt werden „Ordnung und Haltung zwingt... Andersdenkende zur Ehrfurcht; Zuchtlosigkeit bringt unseren Gottesdienst und unseren Gott in Verachtung“<sup>1)</sup>. Vergessen wir nicht, dass die einzelnen Menschen und auch die Religionen oft mehr nach dem Äusseren beurteilt werden als nach dem Inneren. Wenn und wo unsere Gebete und Gottesdienste schön und gebärdereich sind, verfehlen sie ihre Wirkung nicht. Von Muhammed wird berichtet, dass er von den Andachtsübungen der christlichen Gemeinden einen „gewaltigen, unauslöschlichen Eindruck“ empfing. Jeder von uns kennt die überlegene Macht und unwiderstehliche Anziehung, die von Personen ausgeht, deren Äusseres vom heiligen inneren Feuer durchstrahlt ist.

Es gibt nicht bloss eine *Magie* des hörbaren, sondern auch eine solche des sichtbaren Wortes oder der Gebärde<sup>2)</sup>. Wie das gesprochene Wort so bedeutet das Gebaren, wenn es entsprechend ist, eine Macht. Worte sind durchaus nicht immer nötig, um andere Menschen zu beeinflussen. Die Gebärde allein schon vermag es, rein durch sich und durch ihr Sein. Schöne und ausdrucksvolle Gebärden wirken ähnlich wie schöne Bilder und Plastiken<sup>3)</sup>, besonders auf Menschen des visuellen Typs, welche die Welt mehr mit den Augen als mit den Ohren erleben. Die Gebärden haben sogar gewisse Vorzüge vor dem gesprochenen Wort, die Vorzüge der Anschaulichkeit, der Erlebnistreue, der Gestaltungskraft, der Suggestivwirkung und der Affektsättigung<sup>4)</sup>. Vielleicht erwarten wir bei unserer Arbeit an anderen Menschen manchmal zu viel von der Rede und zu wenig von den Gebärden. Gebete und Gottesdienste mit ehrfürchtigen und andächtigen Gebärden lassen uns oft besser als Worte verspüren, dass es noch etwas Höheres gibt als die sichtbare Welt, und dass unser letztes Ziel jenseits der Erde und des irdischen Lebens ist. „Wo die menschliche Rede zum Leerlauf zu werden droht“, kann „ein schweigender Handdruck“ „unendlich

<sup>1)</sup> Anzeiger f. d. katholische Geistlichkeit Deutschlands, 57, 1938, Nr. 4, S. 2.

<sup>2)</sup> Vgl. Fr. Böhme, *Magie der Gebärde*. In: *Das Nationaltheater* 1, 1928/29, 49—52.

<sup>3)</sup> Nach W. Wundt, *Völkerpsychologie*. I. Sprache, ist „die zeichnende Gebärde gewissermassen die ursprüngliche Form der Kunst“ (239) und stehen die verschiedenen nachbildenden Gebärden in enger Beziehung zu den Anfängen der plastischen Kunst (238—240).

<sup>4)</sup> *Handbuch des Taubstummwesens*, 41.

viel mehr sagen als viele Worte". Das gilt auch und gerade von Gebet und Liturgie. Die priesterliche Gebärde der Handauflegung vermag „nicht allein in der liturgischen Feier, sondern auch in der lebendigen Seelsorge zur Ausstrahlung seelischer Kräfte zu werden, welche einen Menschen tief unterhalb seines Bewusstseins treffen, lösen oder binden können" <sup>1)</sup>).

Am mächtigsten wirken Gebärden auf die Kinder. Diesem gegenüber ist das Tun meist wichtiger als das Reden. Was sie sehen, fängt sie stärker als das, was sie hören. Bei Kindern sollte deshalb nicht zu viel und zu ausschliesslich geredet werden. Es kommt alles darauf an, dass die Kinder schöne Gebetsgebärden zu Gesicht bekommen und so den Eindruck empfangen, dass ein unsichtbares höheres Wesen unter uns ist und über uns waltet.

Nach Platon besteht für die Knaben „wohl das anziehendste Schauspiel" darin, den Opfernden zuzuschauen. „Da sehen sie... ihre eigenen Eltern in heiligem Ernst für sich und für ihrer Kinder Heil bemüht und sind Zeugen davon, wie diese mit Gebet und Flehen den Göttern nahen ohne auch nur im geringsten an ihrem Dasein zu zweifeln, wie sie denn auch Zeugen davon sind, dass alle Hellenen und Barbaren in den mannigfachen Bedrängnissen des Lebens so gut wie in glücklichen Lebenslagen bei Auf- und Niedergang von Sonne und Mond sich in tiefer Andacht zu Boden werfen" <sup>2)</sup>).

Alles in allem wollen wir eines nicht vergessen. Die meisten Menschen, namentlich die Kinder, fühlen sich nur dann richtig angesprochen, wenn sie in ihrer Ganzheit angesprochen werden. Die Unfähigkeit des Kindes „zu einem abstrakten Denken, das die Ebene der sinnlichen Anschauung und leiblichen Verwirklichung hinter sich lässt", ist in einer Beziehung ein Nachteil, in einer anderen aber auch ein Vorzug. „Das Kind ist noch nicht so sehr wie wir Erwachsenen in Gefahr, mit seinem Geiste gedankliche Wege zu gehen, bei denen die leibhafte Verwirklichung gar nicht mitkommt. Nur was in sinnlicher Wirklichkeit erscheint und auch dem Leibe nahe ist, ist für das Kind wirklich gegenwärtig. Es erlebt, wie wir wohl sagen, die Welt unmittelbar, nicht ‚reflektiv', das heisst nur in dem Spiegelbild, das die eigene Gedanken- und

<sup>1)</sup> K. Plachte, Die Wiederentdeckung der Kirche. Göttingen 1940, 147.

<sup>2)</sup> Gesetze X, 3. Verdeutschung von O. Apelt, Platons Gesetze. Leipzig (1940), 401.

Begriffswelt von der wirklichen Welt entwirft. Auch das religiöse Leben des Kindes ist davon keineswegs ausgeschlossen. Nur das tritt ihm wirklich nahe, was ihm in leibhafter Gestalt begegnet; das Sinnbild bildet sich ihm ein und formt seine noch bildsame Seele, längst ehe bewusste Erkenntnisse das ‚begreifen‘, was da geschieht, längst ehe die rechten Worte für all diese Wirklichkeit bereit liegen. Darum geht es beim Kind auch besonders von aussen nach innen“. Es wäre, so führt Stählin weiterhin aus, töricht und vollkommen unkindlich, die Kinder erst ganz innerlich erfassen und dann darauf warten zu wollen, welchen Ausdruck sie selber für ihre Erlebnisse finden. Die Kinder fänden natürlich einen solchen, oft einen originellen. Man denke an die eigenen und eigentümlichen Kulte, an die kleinen Heiligtümer und die sonderbaren, reichen Rituale, die sich die Kinder wohl erdenken bzw. errichten. Hier solle man nicht gleich mit gespreizter Ernsthaftigkeit dreinfahren, solle die Stirne nicht in Falten legen, wenn das Kind noch nicht zwischen Andacht und Spiel unterscheiden könne. Doch sollten wir aus dem Ganzen ersehen, „wie sehr das Kind nach Form und Formen verlangt und sollten diesem Lebensbedürfnis aufmerksam zu Hilfe kommen. Das heisst: wir sollten das Kind in den Grenzen seiner Altersstufe teilnehmen lassen an der Formenwelt unseres gottesdienstlichen Lebens; obschon wir wissen, dass das Kind weder erlebnismässig, noch vollends in gedanklicher Reflexion die letzte Bedeutungstiefe all dieser Dinge zu erreichen vermag. Das ist gerade der Vorzug dieser ganzen Welt der Sinnbilder und leibhaften Zeichen, dass ein jeder Mensch je nach der Stufe seines Alters und seiner seelischen Reife ebensoviel sich aneignet, als er zu fassen vermag. Was daran zunächst unvollständig, vielleicht töricht und verkehrt ist, wird mit der wachsenden Reife von selbst zurechtgerückt, während Bild und Gebärde selbst als ein unverlierbarer Schatz oder vielmehr als ein fruchtbarer Keim in der Tiefe der Seele selber liegt“<sup>1)</sup>.

## *II. Die christliche Unterweisung.*

Buddhisten, welche Andersgläubigen den Sinn und Wert gewisser buddhistischer Anschauungen und Bräuche verständlich

<sup>1)</sup> W. Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet, 6 f.

machen wollen, können sich die Sache erleichtern, wenn sie die Betreffenden zu Buddhisten führen, die sich in der Versenkung befinden, oder ihnen Statuen zeigen, die Buddha in der Pose der Versenkung darstellen. R. Kassner meint einmal: „Ich gestehe, dass ich den letzten Sinn dessen, was Maja oder Illusion ist, erst aus der Betrachtung dieses (eines siamesischen Buddha) ... erfühlt und empfangen habe“<sup>1)</sup>. Wir Christen können uns ähnlich die Unterweisung anderer in diesen und jenen christlichen Glaubenswahrheiten dadurch erleichtern, dass wir sie mit christlichen Gebärden bekannt machen, etwa an Hand von guten Bildern oder durch Mitnehmen in einen würdig gestalteten christlichen Gottesdienst.

Noch grössere Hilfe leistet das *Nachahmen* christlicher Gebetsgebärden. Die Einfühlung in den Buddhismus wird durch *Nachahmung* buddhistischer Gebärden erleichtert und die Einfühlung und Einführung in das Christentum ähnlich durch *Nachahmung* christlicher Gebetsgebärden<sup>2)</sup>. Durch Gebärden lassen sich sogar Dinge begreiflich machen, die durch Worte schwer oder gar nicht verständlich zu machen sind.

Das Gesagte gilt vorzüglich für den Kinderunterricht. Kinder verstehen am schnellsten und besten, was Reue ist, wenn sie einen Mann in der Kirche den Kopf senken, an die Brust klopfen und weinen sehen. Ja, Kinder lassen sich mit Hilfe von Gebärden schon dann in unseren Sinne „unterweisen“, wenn sie die Bedeutung von Worten noch gar nicht begreifen. Die Gebärdensprache geht bei jedem Kind der Lautsprache voran. Die Kinder „wissen“ unmittelbar, was viele Gebärden bedeuten. „Ein Zeichen bedarf“, wie W. Schöllgen mit Recht schreibt, „der überlegten Deutung; Ausdruck ist unmittelbar verständlich, wie das kleine Kind zeigen kann, das vor jeder Fähigkeit des Vernunftgebrauches bereits im Alter von wenigen Monaten den Gesichtsausdruck der Mutter versteht und sinnvoll beantwortet“<sup>3)</sup>. Infolgedessen ist die in vielen Missionen verbreitete Sitte, die unmündigen Kinder mit in den Gottesdienst, in den Beichtstuhl und an die Kommunionbank zu nehmen,

<sup>1)</sup> R. Kassner, Das physiognomische Weltbild, 1930, 188 f.

<sup>2)</sup> Es hilft nicht wenig, Bilder und Plastiken zu betrachten und zu verstehen, wenn man die dargestellten Haltungen und Gebärden nachahmt.

<sup>3)</sup> W. Schöllgen, Was lehrt die Charakterkunde den Seelsorger. Theol. und Glaube 30, 1938, 413.

berechtigt und gut. Die Kinder stören zwar und verstehen noch nichts von den Gebeten und Predigten, erfassen aber irgendwie die Riten und Gebärden. Zum mindesten gehen von den letzteren Einflüsse unwägbarer Art auf die Kleinen aus. Die Gebärden geben ihnen eine Ahnung von dem, was Heiligkeit, Ehrfurcht, Anbetung usw. ist.

Sogar bei den Erwachsenen haben die Gebetsgebärden Wert als Hilfsmittel der religiösen Unterweisung <sup>1)</sup>. Es war gar nicht so falsch, wenn jemand meinte, „dass nicht nur die Wortrede des Menschen sondern auch seine Rede mittels Steinen, Farben, Klängen, Gebärden, Lebenshaltungen und -sitten zum ‚Wort Christi‘ im Glauben“ werden können und dürfen, und gegen den „Wortnominalismus“ eiferte, der dieses verkennt.

Besonders nützlich sind die Gebärden in Verbindung mit den entsprechenden Worten. Der heilige Augustinus spricht gelegentlich von „den Bewegungen des Körpers als jener natürlichen Sprache aller Völker, die in dem Mienenspiel, dem Winken mit den Augen, den Gebärden der übrigen Glieder besteht“ <sup>2)</sup>, und fügt dann hinzu, er habe als Kind durch die Gebärden und Bewegungen, welche die Leute beim Aussprechen von Worten machten, die Bedeutung dieser Worte kennen gelernt. Damit ist eine Wahrheit ausgesprochen, die im Unterricht Berücksichtigung heischt <sup>3)</sup>.

Die einzelnen „Lehren“ oder Wirklichkeiten aber, welche bei der Ausführung von Gebetsgebärden aufleuchten, möchten wir übergehen. Ein Beispiel dürfte genügen, nämlich die christliche Lehre von Leibe. Die Art den Körper zu tragen und zu betätigen, und die Weise, von ihm zu denken, stehen naturgemäss in Zusammenhang. Junge Leute, die angehalten werden und gehalten sind, den Körper zu pflegen und zu bilden, haben oder bekommen notwendigerweise ein anderes Menschenbild als jene, die ihn vernachlässigen und im Geistigen aufgehen dürfen.

<sup>1)</sup> Die tibetischen Lāmas geben ihren Unterricht entweder durch Worte oder durch Gebärden oder ohne Worte (durch Fernwirkung). A. David-Neel, Meister und Schüler. Leipzig 1934, 27.

<sup>2)</sup> Conf. I, 8.

<sup>3)</sup> „Tylor hält es für unwahrscheinlich, dass ohne Verwendung der Gebärde, als der Ursprache, das Kind überhaupt zum Gebrauch der Wortsprache gelangen könnte“. Nach Handbuch des Taubstummenwesens, 36.

Das ständige Mittun des Körpers beim Gebet weckt und begünstigt die Auffassung, dass der Leib Wert hat und Gott gehört und dass wir den Körper nicht nur unserer- und der Mitmenschen, sondern auch Gottes wegen besitzen.

Über die Wichtigkeit der Gebetsgebärden für die Unterweisung **t a u b e r** Kinder brauche ich keine Worte zu verlieren. E. Claes berichtet in seiner Erzählung „Jugend“ von einem Jungen, der zeitweilig taub war und deswegen „aufmerksam den Mund und wechselnden Ausdruck des jeweils Sprechenden“ beobachtete und dem es so allmählich gelang, alles zu erraten, was man ihm sagte. Es machte ihm Spass, seine Mutter zu beobachten, wenn sie mit ihm sprach, und es kam so weit, dass er sagen konnte: „Mutter, ich habe g e s e h e n, was du gesagt hast“<sup>1)</sup>. Die Folgerung für unseren Fall ergibt sich von selbst.

### III. Die christliche Durchformung des Menschen.

Der segensreiche Einfluss vieler Gebetsgebärden auf das natürliche Leben des **L e i b e s** und der **S e e l e** steht hier nicht zur Erörterung, soll aber doch kurz gestreift werden wegen der Wechselbeziehungen zwischen der Natur und der Übernatur.

Zunächst helfen viele Gebetsgebärden, den **L e i b g e s u n d, frisch, gewandt und stark** zu machen und zu erhalten. M. Ali Bimbi bezeichnet das Gebet der Muhammedaner wegen der mit ihm verbundenen Körperübungen als „das beste Bewegungsmittel unserer leiblichen Energieen“<sup>2)</sup>, und der zum Islām übergetretene F. H. Fischer schreibt: „Es ist nachzuweisen, dass der Moslem auch im Alter rüstig und beweglich ist, dass sein Körper frisch bleibt bis ins höchste Alter, eben durch die Gymnastik, durch die rhythmischen Bewegungen, die er ausführen muss, wenn er betet“<sup>3)</sup>.

Wichtiger noch sind die Dienste der Gebetsgebärden bei der **F o r m u n g** des Menschen. Beachten wir zunächst folgendes. Nicht dort ist unzulängliche Bildung, wo Gebärde ist, sondern dort, wo sie fehlt. Mangel an Gebärden und Mangelhaftigkeit in der Beherrschung der Gebärdensprache sind Mangel an Bildung und zeugen gewöhn-

<sup>1)</sup> Atlantis, 14, 1942, 125.

<sup>2)</sup> M. Ali Bimbi, Das Gebet und sein Einfluss auf das menschliche Leben, Mosl. Rev. 11, 1935, 15.

<sup>3)</sup> F. H. Fischer, Ist der Islam „unmodern“? Mosl. Rev. 10, 1934, 15.



lich von Ausdrucksgehemtheit, Erstarrung, Verderbnis und von Mangel an innerer Lebendigkeit, Beweglichkeit, Ausdrucksfähigkeit und Mitteilungsgabe. Ja, dort, wo keine Gebärde ist, mangelt es sogar an Natur und Natürlichkeit. E. Diesel meint einmal: „Derjenige Beruf ist am ehesten im Einklang mit unserer Natur, der von der Hand die bedeutsamsten Erlebnisse, Ahregungen, Formgefühle ins Gehirn fließen lässt, das seinerseits geistig und herrisch zur Hand zurückläuft“<sup>1)</sup>. Das Gleiche lässt sich von anderen Gliedern des Menschen sagen.

Demgemäss sündigt man nicht dort gegen die Erziehung, wo man die Gebärde pflegt, sondern dort, wo man sie übersieht und vernachlässigt oder unterdrückt<sup>2)</sup>. Wo letzteres der Fall ist, fehlt der ästhetische Sinn und das Verständnis für die seelisch-körperliche Existenzialeinheit des Menschen und den erzieherischen Wert der Gebärden. Bekanntlich bilden die Neger, die Inder, die Chinesen und viele andere Völker das Kind weniger durch Zwang und Gesetz als durch Gewöhnung, namentlich durch eine solche in den Gebärden und Riten, und zwar mit Erfolg. Die Gebärden erziehen den Menschen unmerklich und fortgesetzt. Viele Neger, Inder und Chinesen zeigen, wie man richtig gesehen hat, obwohl sie nie durch eine Schule gegangen sind, in ihrem Benehmen derart viel Takt, Feinheit und Würde, dass sie als wohlgebildet zu gelten haben, während manche Europäer, die durch moderne Schulen gegangen sind, jene Dinge vermissen lassen. Eine Erklärung erübrigt sich. Dort hat die Gebärde eine wichtige Stellung in der Erziehung, hier nicht. Der alte Platon erzählt einmal, dass die Weisheit der Aegypter verlange, „man müsse die Jünglinge in den Staaten sich an eine schöne Körperhaltung und an schöne Tonweisen gewöhnen lassen“, und bezeichnet dann diesen Brauch als ein Zeichen hervorragender Klugheit<sup>3)</sup>.

Manche empfehlen sogar, bei der Erziehung im Benehmen mit den Gebärden zu beginnen. Fr. Nietzsche sagt einmal<sup>4)</sup>: „Eine

<sup>1)</sup> E. Diesel, *Der Weg aus dem Wirrsal*. Stuttgart und Berlin 1926, 13.

<sup>2)</sup> Vgl. G. Cocchiara, *Il linguaggio del gesto*, 28; Mancey, *Une nouvelle méthode d'éducation pour le jeune âge*. Paris 1919, 98 ss.; M. Montessori, *Il metodo della pedagogia scientifica applicata all'educazione infantile nella Casa dei Bimbi*. Roma 1913, 62; J. Piaget, *The Language and the Thought of the Child*. London 1926, 46 ss.

<sup>3)</sup> *Gesetze*, II, 3.

<sup>4)</sup> Zit. bei Fr. Berger, *Körperbildung als Menschenbildung*. Pädag. Untersuchungen. 5. Reihe, 4. Heft. Langensalza 1931, 9.

blosse Zucht von Gefühlen und Gedanken ist beinahe Null (— hier liegt das grosse Missverständnis der deutschen Bildung —), man muss den Leib zuerst überreden... Es ist entscheidend über das Los von Volk und Menschheit, dass man die Kultur an der rechten Stelle beginnt, nicht an der Seele... die rechte Stelle ist der Leib, die Gebärde, die Diät, die Physiologie, — der Rest folgt daraus". Kein Christ unterschreibt diese Sätze, Sie sind allzu einseitig. Der hl. Franz von Sales vertrat folgenden Standpunkt: „Zuerst muss das Innenleben geordnet werden... und später werden wir dann das Äussere richten; denn so ist es die wahre und solide Methode" <sup>1)</sup>. „Was mich betrifft, Philothée, ich konnte niemals die Methode jener Leute billigen, die da bei der Umformung des Menschen bei dem Äusseren anfangen, bei der Körperhaltung, den Gliedern und den Haaren. Ich glaube im Gegenteil, dass man im Inneren beginnen muss... Denn das Herz ist die Quelle der Handlungen, und darum sind diese, wie das Herz ist... Wahrlich, wer Jesus Christus im Herzen hat, der hat ihn alsbald auch in allen seinen Handlungen" <sup>2)</sup>. Hier sind die Dinge richtig gesehen. Immerhin gibt es nicht bloss Fälle, in denen man im Seelischen, sondern auch Fälle, in denen man im Leiblichen ansetzen muss. Am besten wäre wohl eine Verbindung beider Methoden, also eine Verbindung von „Umprägung der äusseren Lebensform" und von Umgestaltung des Inneren. Erstere würde heilsam auf die Seele einwirken und letztere auf das Äussere. Wir müssen uns, um mit einem modernen Pädagogen zu reden, „die innerliche Bedeutung aller Äusserlichkeiten klar machen" und dürfen nie vergessen, dass „der äussere Eindruck eine ausserordentliche Hilfe für das innere Leben ist". Man darf das Äussere nicht überschätzen, darf es aber auch nicht unterschätzen und gleichgültig behandeln. In manchen Fällen wäre es wohl das Richtige, den Menschen erst die gebührende Haltung Gott gegenüber beizubringen und dann das gebührende innere Verhalten.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Bedeutung der Gebetsgebärden für die Herstellung und Formung des christlichen Menschen ganz von selbst. Alexandra David-Neel erzählt einmal

<sup>1)</sup> Oeuvres de St. François de Sales. XII, 342. Nach M. Müller, Frohe Gottesliebe. Freiburg i.Br. 226.

<sup>2)</sup> Nach M. Müller, a.a.O. 226.

von den tibetanischen Mystikern, „die klar erkennen, wie Körperhaltungen, Bewegungen, Gesichtsausdruck, ja auch Gegenstände und Beschaffenheit der Umgebung auf den Geist einwirken. Eben diese Kenntnis bildet einen Teil der Geheimwissenschaft, dient ihnen bei der Ausbildung ihrer Schüler“. Zugleich macht sie die Bemerkung: „Bei den Katholiken findet man ein auf den ersten Blick ähnlich anmutendes Verfahren, nämlich dass sie einen Ungläubigen, um ihm zur Kirche zu bekehren, alle von der Kirche geforderten religiösen Handlungen ausführen lassen. Hiegegen lässt sich freilich sagen, dass es mit dem Unglauben eines Menschen, der sich um zu glauben zu diesem Spiel herablässt, nicht weit her sein kann. Sind seine Zweifel aber nicht tiefgehend, so kann auch eine Kriegslist, der er selbst Erfolg wünscht, leicht gelingen“<sup>1)</sup>. Andere gehen noch weiter und deuten das genannte Verfahren als ein magisches. Aber die bekannte Buddhistin ist unzureichend unterrichtet und von einem „Verfahren“, einer „Kriegslist“ oder gar von einer Magie kann keine Rede sein. Wenn der Seelsorger und Missionar einen Ungläubigen gewisse Übungen halten und gewisse Gebärden wie das Knien beim Gebet ausführen lässt, so hat er einen Grund und ein Recht dazu. Denn derlei Übungen gehören zur Verwandlung des Menschen und sind ein Hilfsmittel bei der Verchristlichung des Menschen. Sie verleihen dem Leibe und der Seele eine Form, die dem Stande des Christen entspricht und seinem christlichen Leben förderlich ist.

#### *IV. Gebetsunterweisung und Gebetserziehung.*

Was bisher ganz allgemein über die Unterweisung und Formung des Menschen gesagt wurde, gilt natürlich ganz besonders für die Gebetsunterweisung und die Gebetserziehung.

Beim U n t e r r i c h t über das Gebet, sein Wesen, seinen Sinn und seine Arten, ist es eine wesentliche Hilfe, wenn man den Kindern und Erwachsenen, die man zu unterrichten hat, Bilder oder Statuen von betenden Menschen zeigt oder wenn man sie in einen Kreis von betenden Menschen mitnimmt oder ihnen Gebetsgebärden vormacht.

Nicht minder wichtig, ja noch wichtiger sind die Gebetsgebärden bei der p r a k t i s c h e n A n l e i t u n g zum Beten. Und zwar

<sup>1)</sup> A. David-Neel, Meister und Schüler. Leipzig 1934, 17.

nicht bloss insofern, als es zur Gebetserziehung gehört, dass die Menschen es lernen, mit Seele und Leib zu beten, sondern auch insofern, als das Sehen und Ausführen von Gebetsgebärden zum Beten anregt und anreizt, stimmt und veranlasst. Wir brauchen hier nicht zu wiederholen, was wir oben über die Gebetsgebärden als Hilfsmittel des Gebetes gesagt haben.

Allen denen, die mit der Gebetserziehung anderer beauftragt sind, kann nicht genug empfohlen werden, die betreffenden Menschen Gebetsgebärden machen zu lassen. Nach einem psychologischen Gesetz bewirkt das „Nachbilden einer Geste das innerliche Nachbilden der Gemütsbewegung“. Wer bestimmte Gebetsgebärden ausführt, erlebt im Inneren die entsprechenden Gebetsbewegungen. Alle Religionen wissen um diese Zusammenhänge und handeln ihnen entsprechend. In der Shingon-shū herrscht die Auffassung, dass sich der Mensch sogar stufenweise die Atmosphäre, die Kräfte und die Fähigkeiten der Gottheit verschaffen kann, wenn er bestimmte Gebärden ausführt, d.h. wenn er Gesten und Stellungen der Gottheit nachahmt <sup>1)</sup>.

Ja, schon das Anschauen von Gebetsgebärden kommt dem Beten zugute. Nach Carpenters „ideomotorischem Gesetz“ treibt die Wahrnehmung oder Vorstellung einer Bewegung zur Ausführung der gleichen Bewegung an. Sehen wir jemand einen Kopf bewegen, so bewegen wir auch den Kopf oder machen wir zum mindesten einen Ansatz zur Bewegung des Kopfes. Bewegungen und Gebärden stecken an und suggerieren dieselben Bewegungen <sup>2)</sup>. „Τὸ τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παιδῶν ἐστὶ καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζῴων ὅτι μιμητικωτάτον ἐστὶ“ <sup>3)</sup>. Im besondern ahmen Kinder und Menschen der Masse gerne andere nach.

Äussere Bewegungen aber führen zu entsprechenden inneren Bewegungen, Gedanken und Gefühlen. Wir ahmen, wie K. Gross mit Recht feststellt, die Ausdrucksbewegungen anderer innerlich und bei höchster Erregung auch äusserlich nach, und dieses Nachahmen führt dann zum Erleben der betreffenden Seelenzustände. Die Richtigkeit dieser Theorie von der „inneren Wahrnehmung“

<sup>1)</sup> M. Anesaki, *Buddhist Art in its Relation to Buddhist Ideals*. Boston and New-York 1923, 37.

<sup>2)</sup> J. d'Udine, *L'art et le geste*, 273.

<sup>3)</sup> Aristoteles, *Poet.* IV, 2.

lässt sich immer wieder feststellen. Mir ist verschiedentlich aufgefallen, dass Europäer, die viele Jahre in Korea verbracht hatten, so etwas wie ein koreanisches Gepräge an sich trugen. M. Picard meint: „Ein Europäer, der in Amerika eingewandert ist, sieht nach einem Jahrzehnt nicht anders aus als ein Amerikaner. Das Gesicht des Eingewanderten ist durch das Bild der amerikanischen Landschaft geformt worden, aber noch viel mehr durch das Bild des amerikanischen Menschen“ <sup>1)</sup>.

Im Gebetsleben der Völker lassen sich ähnliche Beobachtungen machen. Bekannt ist die eindringliche Wirkung der grossen Buddhas mit ihrem stillen Antlitz und ihrem friedlichen Blick auf die Bewohner des fernen Ostens. Der Japaner, der sich andächtig und liebevoll in die Züge des Buddha von Kamakura versenkt, schafft die Züge und Gebärden dieses Buddha in sich und an sich nach und kommt auf diese Weise selbst zur Stille und zum Frieden. Manche wissen genau um diese Zusammenhänge und handeln dementsprechend. Wer Christus immer wieder anschaut und Christi Züge der eigenen Seele einprägt, wird Christus ähnlich.

Damit dürfte nun genügend klar geworden sein, wie förderlich das Anschauen von Gebetsgebärden und Betern für das Beten ist oder werden kann. Auch ergibt sich nun ganz von selbst, was wir zu tun haben. Lassen wir jene, welche wir in das Gebetsleben einführen, gute Bilder von Betern und betende Menschen selbst sehen. Bopp hat ganz recht, wenn er schreibt: „Es kann auf die Schüler tiefen Eindruck machen, wenn man ihnen, vielleicht in Lichtbildern, zeigt, in welcher Haltung die alten Heiden gebetet haben: etwa im Bilde des ‚Betenden Knaben‘ und des opfernden ‚Idolino‘“ <sup>2)</sup>. Das Gleiche gilt für Erwachsene, besonders für Menschen der Masse. R. R. Marett schreibt mit Recht: „Für solche, die nie von der Masse weg sind, ist die Nachahmung die Haupttriebfeder der Erziehung, und das wohlbekannte Gesetz der Massen, dass sich Emotionen mit ihnen leichter verbreiten als Ideen, erklärt sich psychologisch durch die Leichtigkeit, mit welcher eine Stim-

<sup>1)</sup> M. Picard, Die Grenzen der Physiognomik. Erlenbach-Zürich und Leipzig (1937) 111.

<sup>2)</sup> L. Bopp, Katechetik. In: Handbuch der Erziehungswissenschaft IV, I. München 1935. 228. Hier sei auf den Stehfilm von A. Gundlach „Betende Menschen“ hingewiesen, der bei der Gebetserziehung gute Dienste zu leisten vermag. KMH Lichtbildverlag in Erkenschwick.

mung durch die Nachahmung eines Ausdrucks erworben werden kann" 1).

Gebetsgebärden, die wir kennen oder gelernt haben, wirken oft lange nach, bis ins hohe Alter hinein, wirken oft sogar über Perioden religiöser Gleichgültigkeit hinaus. Es scheint oft, als ob frühere Gesichtseindrücke verschwunden wären. Aber es scheint eben nur so. In Wirklichkeit halten sie an. Sie werden bloss nicht wahrgenommen, für kürzere oder längere Zeit, weil die Aufmerksamkeit nicht auf sie hingeworfen ist. Bose, der über diese Dinge Untersuchungen angestellt hat, spricht von einer Latenzzeit. In unbeschäftigten Augenblicken kehren die Bilder wieder. Diese Tatsache von der „Bildwiederkehr“ oder von der „geistigen Wiederbelebung vergangener Eindrücke“ ist auch für uns sehr wichtig. Es kann für den Menschen nur segensreich sein, wenn er einzelne Menschen oder ganze Gemeinden gesehen hat, die ehrfürchtig und gesammelt vor Gott knien und die Hände falten. Es kommt einmal eine Zeit, wo die Bilder in ihm wiederaufleben und alles das erwecken, was mit ihnen zusammenhängt.

#### V. Religiöse Gemeinschaft und Gebetsgebärden.

1). Auch bei der Erfüllung der Aufgabe, eine religiöse Gemeinschaft herzustellen und zu bilden, leisten die Gebetsgebärden oder wenigstens manche von ihnen wertvolle Dienste. Eines von den Mitteln, die Araber von ihrem „übertriebenen Individualismus“ und ihrer „Unfähigkeit zum Zusammenhalten“ zu heilen und ihnen „das Gefühl des Zusammenhaltens einzupauken“, waren für Muhammed die Gebärden und Zeremonien. „Wenn beim Gebet am Freitagnachmittag, der wichtigsten Betstunde der Woche, die Reihen in der Gemeinde in der Moschee geradezu wie auf Kommando sich in rhythmischen Bewegungen vor Gott verneigen, so ist es... das wohldisciplinierte Regiment der ‚Diener Gottes‘, das sich zur Parade stellt“ 2). „Die Salât“, so meint A. J. Wensinck, „muss eines der wirksamsten bildenden Elemente in den Gemeinden gewesen sein“ 3). Die Gebärden gehen „aus dem Triebe zur Mitteilung oder Verständigung hervor“ und dienen wieder der Gemein-

1) R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, 181.

2) J. Østrup, *Islam i det nittende Aarhundrede*. 1923, 75.

3) *Enz. Isl.* IV, 110 s.v. Salât.

schaft. „Alle echten Wertgemeinschaften sind“, um mit Kerschens-  
steiner zu reden, „durch Komplexe von Zeichen, Gebärden und  
Regeln verbunden und wirken auf die heranwachsenden Geschlech-  
ter durch den in den Gebärden und Kultformen verbundenen Geist  
oft mehr als durch direkte Belehrung“<sup>1)</sup>. Gebärden sind „Weg-  
weiser, Mahner und Vergegenwärtiger der gemeinsamen Werte“<sup>2)</sup>.  
Dies gilt auch für die sakrale Gemeinschaft, für die *communio  
sanctorum*. Heilige Gebärden sind eine Folge heiliger Gemeinschaft  
und lassen heilige Gemeinschaft entstehen und bestehen<sup>3)</sup>. Sie  
verbinden die Glieder einer heiligen Gemeinschaft unter sich und  
mit Gott. Sprächen betende Menschen nicht durch Worte und  
Gebärden gemeinsam mit Gott und zueinander, so würde keine  
religiöse Gemeinschaft entstehen und bestehen bleiben. E. Reisner  
weist auf diese Dinge hin, wenn er schreibt: „Als Verbundenheit  
mit dem Göttlichen und Schöpferischen ist Religion immer auch  
schon Verbundenheit mit den Geschöpfen als solchen. Darum  
versteht sich die religiöse, die kultische, die liturgische Gebärden-  
sprache nicht bloss als heilige Sprache zwischen Gott und Mensch,  
sondern auch als Ursprache von Mensch zu Mensch im Gegensatz  
zur Alltagssprache, als Sprache der Gemeinde im Gegensatz zur  
Sprache der Gemeinschaft im engeren Sinn“<sup>4)</sup>.

Über die Art und Weise, wie die Gebetsgebärden die Gemein-  
schaft herstellen, zusammenhalten und intensivieren, wäre vieles  
zu sagen. Denken wir zunächst an das zurück, was wir über die  
Gebetsgebärde als Wort zu Gott und zum Menschen hin ausführten.  
Wenn eine Gemeinschaft mit Gott und den Menschen oder unter  
den Menschen entstehen und bestehen bleiben soll, müssen sich  
die Menschen, welche diese Gemeinschaft wollen, mitteilen. Ein  
Vehikel der Mitteilung aber ist die Gebetsgebärde, und zwar ein  
beinahe unentbehrliches Mittel, Worte allein reichen gewöhnlich  
nicht aus, um sich genügend mitzuteilen. Vieles lässt sich nicht

<sup>1)</sup> H. Vorwahl, Die Gebärdensprache der Religion. In: ZPRs 5, 1932, 128.

<sup>2)</sup> H. Vorwahl, a.a.O.

<sup>3)</sup> R. Thurnwald: „Durch unbewusste Nachahmungen können die betreffenden Ge-  
mütsbewegungen mit erlebt werden. Dadurch wird eine Verbindung unter den Mitmen-  
schen hergestellt, eine Gemeinschaft der Gefühle begründet, die, vor aller Lautsprache,  
ein soziales Verständigungsmittel für die Menschen einer Gruppe darstellt.“ *Psychologie  
des primitiven Menschen*. In: G. Kafka, *Handbuch der vergleichenden Psychologie*.  
I. München 1922, 266.

<sup>4)</sup> Kultus und Gemeinde, Zeitschrift f. Theol. und Kirche 18, 1937, 210.

in Worten, wohl aber in Gebärden mitteilen<sup>1)</sup>. Anderes kann in Gebärden besser als in Worten ausgedrückt werden. Selbst in Fällen, wo Worte an sich zur Mitteilung ausreichen würden, sind die Gebärden von Wert. Denn sie ergänzen und verdeutlichen das gesprochene Wort in trefflicher Weise. Die Gebärdensprache ist, wie Schmalz sagt, „mehr als jede andere, eine eigentümliche Sprache von Leben und Wahrheit, weil sie von allen Völkern und von jedem einzelnen verstanden wird, und dabei weder von der Kunst noch vom Verstande ausgeht, gleichsam ein Gemälde des Lebens ist, durch dessen Darstellung sich auch die Person selbst charakterisiert. Sie ist anziehend und kann durch den genau bezeichnenden Ausdruck, durch die Lebhaftigkeit des Vortrags, durch den Anstand in der Haltung und in den Bewegungen, durch das Spiel der Gebärden und den Ausdruck des Auges hinreissend werden. Diese natürliche Sprache hat ferner das Ausgezeichnete, dass sie zwar sehr einfach scheint, aber doch einen ausserordentlichen Reichtum besitzt, dass oft die verschiedenartigsten Ausdrücke für die nämliche Sache dennoch allen leicht verständlich sind, dass jedes Individuum seine eigene Art dieser Sprache hat und doch von allen verstanden werden kann“<sup>2)</sup>. Alle diese Vorzüge machen die Gebärdensprache zu einem wichtigen Bindeglied der Gemeinschaft und die Gebetsgebärden zu einem solchen der Glaubens- und Gebetsgemeinschaft. Es wirkt sich notwendig zum Schaden einer solchen Gemeinschaft aus, wenn auf die Gebetsgebärden verzichtet oder wenig Wert gelegt wird.

Besonders wertvoll sind die Gebetsgebärden für eine universale religiöse Gemeinschaft wie die katholische Kirche. Denn die Gebärden, auch die religiösen Gebärden, sind in grossem Ausmasse eine „Weltsprache“, ein internationales Verständigungsmittel.

Aber damit ist keineswegs alles gesagt. Beachten wir auch noch die verlockende, anziehende und „magische“ Gewalt der Gebärden. In Schillers Maria Stuart sagt Mortimer von einem Kirchenfest, zu dem die Menge strömte:

<sup>1)</sup> Vgl. H. Delacroix, Le langage. In: G. Dumas, Traité de psychologie. II. Paris 1924, 136: Gesten drücken oft das Sous-entendu aus und sind deswegen für Kinder und tiefe Denker wichtig.

<sup>2)</sup> Schmalz, Über die Taubstummen und ihre Bildung. 1848.



„Es war,  
 Als ob die Menschheit auf der Wanderung wäre,  
 Wallfahrend nach dem Himmelreich, mich selbst,  
 Ergriff der Strom der glaubensvollen Menge  
 Und riss mich in das Weichbild Rom“.

Hier ist eine Wirkung der Gebärden gut dargestellt. In irgendeiner Mission lässt man die Gläubigen zu bestimmten Zeiten gemeinsam und prozessionsweise zur Kirche und zum Beichten gehen, weil man die Erfahrung gemacht hat, dass sich laue Christen, die sich sonst kaum zum Beichten entschliessen würden, auf diese Weise mitreissen lassen.

Auch zu einer regeren inneren Teilnahme am Gottesdienst reizen und treiben die Gebetsgebärden an. Wenn manche Gottesdienste keinen Anklang finden, so liegt das häufig an der Verurteilung der Gläubigen zur äusseren Untätigkeit. Bei Erhebungen unter städtischen Kindern über die Frage, warum sie ungern zur Messe gingen, ergab sich als eine der Ursachen „der Mangel an äusserer und innerer Betätigung und somit Langeweile“. „Wir wissen nicht, was wir tun sollen und verstehen den Herrn Pfarrer nicht, er spricht französisch“. „Dem Pfarrer ist es nicht langweilig, denn er versteht, was er sagt, er hat etwas zu tun, er darf hin und her gehen“<sup>1)</sup>. Gebärden können also Christen zur freudigen und aktiven Teilnahme am Gottesdienst bewegen helfen. Es ist, wie der Protestantismus beweist, immer zum Schaden des Gottesdienstes, wenn der Inhalt auf Kosten der Form gepflegt und das Innere übermässig oder einseitig betont wird.

Die Teilnahme wird besonders freudig sein, wenn **A n m u t** und **S c h ö n h e i t** in den Gebärden ist. Wahre Gemeinschaften brauchen das Schöne ebenso wie das Wahre, auch das Schöne in der Haltung und Bewegung. Würden die Rationalisten mit ihrer Ablehnung der Gebetsgebärden und des äusseren Kultus überhaupt einen Sieg davon tragen, so würde das einen schweren Verlust bedeuten und das Leben der Menschen eine grosse Einbusse an liebenswürdiger Schönheit erleiden. Wie wundervoll sind nicht gewisse schlichte Gebetsgesten einfacher Naturmenschen, wie herrlich nicht die gemeinsamen Prostrationen Tausender von

<sup>1)</sup> L. Bopp, Liturgische Erziehung. Freiburg i.Br. 1924, 84.

Muhammedanern, wie ergreifend nicht die stillen Verbeugungen der Mönche beim Chorgebet, wie bewegend nicht die Haltungen der vom göttlichen Geiste strahlenden und wie durchsichtig wirkenden Heiligen.

Wir sehen im Islām nicht die wahre Religion, verkennen und leugnen aber keineswegs, dass diese und jene muhammedanischen Gottesdienste einen grossen und schönen Eindruck machen. So der Freitagsgottesdienst in der Ğami-Moschee zu Delhi. An die 20.000 Menschen sind bei diesem Gottesdienst im Gebete vereint. Alle folgen dabei „den Bewegungen des vorbetenden Geistlichen mit militärischer Genauigkeit. Wenn er die Hände an die Ohren hebt, wenn er sich niederbeugt und dabei die Arme auf die Oberschenkel stützt, wenn er niederkniet und die Stirn zur Erde beugt und wenn er sich wieder aufrichtet: immer folgen hier zwanzigtausend Menschen dem Vorbild des Vorbeters... Es geschieht tatsächlich das Wunder, dass zwanzigtausend Menschen mit einheitlicher und zusammengefasster Wucht die Worte und Handlungen des islamischen Gebetes wiederholen“<sup>1)</sup>. Hier ist ein gewaltiges Gemeinschaftserlebnis. Hier auch ein eindrucksvolles und ästhetisch schönes Geschehen. Bei uns Bewohnern des Abendlandes hat die durch das Bewusstsein bedingte Verkümmern der Gebärdensprache, um an ein Wort Kleists anzuknüpfen, Unordnung in der Grazie der Menschen und in der Welt überhaupt angerichtet. Der Schaden braucht nicht noch grösser zu werden.

Ein Wort noch über die künstlerische Gebetsgebärde. Sieht man buddhistische Bonzen in Japan die Kultgebärden in künstlerisch vollendeter Form ausführen, so verspürt man zuerst ein Befremden. Alles sieht nach Theater aus. Aber die künstlerische Geste hat im Kultus durchaus ihre Berechtigung. Der Gottesdienst muss in seinen äusseren Formen nicht alltäglich und gewöhnlich sein, soll es nicht einmal, auch nicht in den Gebärden.

2). Schon aus dem Gesagten erhellt die Bedeutung der Gebetsgebärden für den Fortbestand der Religionen und der religiösen Gemeinschaften. Beachten wir aber noch folgendes. M. Grünert hat einmal darauf hingewiesen, dass das Christentum

<sup>1)</sup> H. Manzooruddin Ahmad, Indien ohne Wunder. Leipzig (1942) 47f. Hier auch die Beschreibung der technischen Durchführung des Massengebetes mit Hilfe der Einschaltung von vielen Vorbetern.

im Orient trotz seiner höheren Moral unterging, der Islām aber trotz seiner niederen Moral nicht unterging, um zur Erklärung hinzufügen, dass dieser Fortbestand der Islām nur möglich gewesen sei „durch das feste Gefüge seines Ritus und seiner Dogmen“. Muhammed habe für diese Dinge hinreichend zu sorgen gewusst, und zwar dadurch, „dass er von Anfang an auf die Gläubigen dril- lend einwirkte und die Massen durch ein bedingungslos zu befolgendes Zeremoniell und durch widerspruchslosen Gehorsam für sich zwang“. „Nur so ist die geheimnisvolle Lebenskraft des Islams zu erklären“<sup>1)</sup>. Ich glaube nicht, dass damit die Lebenskraft des Islām vollkommen begreiflich gemacht ist. Aber etwas Wahres ist an den Bemerkungen Wensincks. Auch ist hier Manches lehrreich für uns Christen.

Wilhelm Stählin meint einmal, wo er über die Rolle der Gebetsgebärden bei der Erziehung der Kinder spricht, man solle keine Angst haben, dass man zu viele Äusserlichkeiten treibe und darüber die Hauptsache vernachlässige. „Form und Gebärde ist wie eine schützende Hülle, in der das noch unentfaltete Leben bewahrt wird, bis einmal die reifende Knospe alle Hüllen sprengt und sich auch in dem Reichtum der Erkenntnisse entfaltet. Wir gehen gerne und in voller Verantwortung den Weg von aussen nach innen. Und an unseren Kindern reift uns wohl auch der Mut zu der Einsicht, dass es ja in der „grossen Kirche“, bei uns Erwachsenen, nicht wesentlich anders ist: Form und Gebärde sind die schützende Hülle, in der das kostbarste Leben bewahrt und weitergegeben wird von Geschlecht zu Geschlecht. Es ist schön, wenn wir den Weg von innen nach aussen finden; aber wir alle bedürfen dessen, dass wir immer wieder auch von aussen nach innen geführt werden“<sup>2)</sup>.

#### *VI. Folgerungen und Nutzenwendungen.*

Die Folgerungen und Nutzenwendungen aus all dem, was wir über die Zusammenhänge von Gebet und Gebärde und über die Seelsorge gesagt haben, ergeben sich ganz von selbst.

Ziel aller Sorge für die eigene Seele und für die Seelen anderer ist ein wahrhaft innerliches und gottverbundenes Leben. Es gibt nichts Höheres und Schöneres als die Gemeinschaft und der Ver-

<sup>1)</sup> M. Grünert, Das Gebet im Islam, 26f.

<sup>2)</sup> W. Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet, 8.



Abb. 7. Lächelnde Lohan (Arhat) in Pi-yün-sse bei Peking Photo: Verfasser



Abb. 8. „Lachender Buddha“ in einem chinesischen Tempel Photo: Verfasser



Photo: Verfasser

Abb. 9. Bhikṣu beim Bettelgang in Sisophon (Thailand)



Photo: Verfasser

Abb. 10. Buddhas, Bodhisattvas in Sinkeisa (Diamantberge, Korea)

kehr mit Gott. Aber es wäre ein verhängnisvoller Irrtum und Fehler, das innere Leben und Reden mit Gott grundsätzlich und immer auf Kosten der Gebärden und anderer Äusserungen pflegen zu wollen und dem gebärdenarmen oder -losen Gebet unbedingt den Vorzug vor dem gebärdenreichen Gebet zu geben. „Eine ‚Innerlichkeit‘ . . . , welche die Formen verachtet und sich in einer geflissentlichen Formlosigkeit gefällt, ist nicht ein Zeichen von Tiefe und Kraft, sondern von Armut und Schwäche des Geistes. Es ist Ausdrucksarmut, wenn man sich auf seine Innerlichkeit zurückzieht, weil man die Welt nicht zu meistern versteht“ <sup>1)</sup>).

Wir tun nur gut daran, wenn wir auf die körperliche Form beim Gebete und Gottesdienst halten und uns in diesem Sinn bemühen. Es ist nicht nur eine wichtige Aufgabe der menschlichen Bildungsarbeit im allgemeinen, sondern auch der religiösen Erziehungsarbeit im besonderen, den Ausdruck zu pflegen. Schon in der Jugend soll der Mensch lernen, all dem Ausdruck zu verleihen, was religiös in ihm lebt und beim Beten in ihm vorgeht. Das heisst durchaus nicht, dass jeder absolut Neues schaffen soll. Not tut nur, dass die Gebetsgebärden in den Kinderen und Menschen überhaupt wiedergeboren werden. Auf alle Fälle verbietet sich jede unnötige Beschränkung der Verleiblichung des Gebetes. Wer den Ausdruck unterdrückt, unterdrückt auch das Seelische, das Gefühl und anderes.

Die Beteiligung des Leibes beim Beten kann in ihrer Bedeutung nicht klar genug erfasst und die sakrale Gebärde nicht zielbewusst und planmässig genug gepflegt werden. Wir brauchen mehr Verkörperung der Innerlichkeit, mehr Durchformung und Überformung des denkbar bildsamsten Tones, des Leibes, durch die Seele, brauchen eine sakrale Körperkultur im wahrsten und schönsten Sinne des Wortes, als Veredlung des Körpers, als Gegengewicht und Ergänzung zur profanen Körperkultur und als Hilfe im Gebetsleben und im Werke der Menschenbekehrung, gar nicht zu reden von der Rücksicht auf Gott, die den Gottesdienst unserer Seele und unseres Leibes verlangt.

So wie die Verhältnisse heute liegen, wäre eine Wiedergeburt und Erneuerung der ganzen Gebetsgebärdensprache wünschenswert. Nicht im Sinne neuer Gebärden, wenig-

<sup>1)</sup> K. Plachte, Die Wiederentdeckung der Kirche. Göttingen 1940, 131.

stens nicht in der Liturgie. Für den gemeinschaftlichen Gottesdienst sind gewisse einprägsame, bleibende, ewige Formen notwendig und können keine willkürlichen, zufälligen Formen gestattet werden, da sonst die Gemeinschaft gesprengt würde. J. H. Newman sagt einmal: „Ich meine, wie die Worte, in denen wir predigen, nicht unsere eigenen sind, so sollen auch unsere Blicke, Haltungen und Gedanken nicht unsere eigenen sein“<sup>1)</sup>. Die Apostel hätten auch nicht in ihrer Weise gebetet (in feierlichen Gottesdienst). „Nicht mein sondern dein Wille geschehe“. Wir dürften nicht uns selbst suchen, sondern müssten uns mit den Engeln und Heiligen vereinigen. Aber wir sollten mit unseren gewohnten Gebärden wieder wirklich sprechen und das Volk mittun lassen, wenigstens dort, wo das Volk es wünscht und Nutzen davon hat. In der alten chinesischen Mission der Jesuiten pflegten die Christen bei der Messe die Verneigungen des Priesters mitzumachen<sup>2)</sup>, eine Sitte, die sicherlich viel für sich hatte. Freilich müsste, wenn das Volk wieder mehr mittun soll, der Raum in den Kirchen entsprechend gestaltet werden.

Auch die private Frömmigkeit würde aus der Wiederbelebung und Erneuerung der Gebetsgebärde Nutzen ziehen. Hier könnten auch ohne Schwierigkeiten neue Formen geschaffen werden.

3). Natürlich kann die Pflege der Gebetsgebärde nur dann dem Gebete und dem Gottesdienste zum Segen sein, wenn sie *r e c h t e P f l e g e* ist. Zunächst muss die Gefahr des Formalismus gesehen und beschworen werden. Dass diese Gefahr gross ist, besonders dann, wenn immer die gleichen Gebärden Verwendung finden, weiss jeder<sup>3)</sup>. Gar nicht so selten möchte man mit dem Propheten sagen: „Lasst uns die Herzen, lieber als die Hände zu Gott im Himmel erheben (Kl 3, 41)“. Wir müssen den Leuten immer wieder einschärfen, dass äusseres frommes Gebaren ohne innere Andacht nichts nützt, was übrigens auch in nichtchristlichen Religionen oft betont

<sup>1)</sup> Parochial and Plain Sermons. VIII. London, 1908, 9. Vgl. W. H. van de Pol, Die Kirche im Leben und Denken Newmans. Salzburg-Leipzig o. J. 109—111. Hier sei vergleichsweise auf eine Äusserung Maulana Mohammed Ali's verwiesen. In kleinen mohammedanischen Kreisen, so schreibt er, bemühe man sich um eine Modernisierung der Gesten und Haltungen. Diese Bemühungen seien aber verfehlt. In der Religion brauche man Uniformität, die aber zerstört würde, wenn man Änderungen einführe (The Religion of Islam. Lahore 1936, 366f).

<sup>2)</sup> H. Bernard, Le père M. Ricci et la Société Chinoise de son temps. II. Tientsin 1937, 347.

<sup>3)</sup> Vgl. M. Puglisi, La preghiera, 307.

wird. Al-Gazzālī erklärt in seiner Schrift *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*: „Lass das Antlitz deines Herzens übereinstimmen mit dem Antlitz deines Leibes und erinnere dich, dass sich das Herz Gott nicht zuwendet, wenn es nicht von allem leer ist; ebenso wie sich das Antlitz nicht dem Hause (der Ka'ba) zuwendet, wenn es sich nicht von allem anderen abwendet“<sup>1)</sup>. Vor allem darf die Erziehung zum körperlichen Ausdruck nicht zum „Drill“ und das Sprechen in Gebärden nicht zum äusserlichen Betrieb, zur affektierten Theaterspielerei und zur gespreizten „Aufführung“ werden.

Auch alle Leidenschaftlichkeit ist zu verbannen, namentlich bei Völkern, die auf Mass und Zucht halten.

Ferner dürfen die Gebetsgebärden nicht lebensfremd sein oder werden. Es sollte nach Möglichkeit immer Übereinstimmung zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit, Form und Inhalt des Gebetes herrschen. Leider ist oft das Gegenteil der Fall. Viele Gebete der Anbetung z.B. haben die Form der Bitte.

Dass wir mit den Gebetsgebärden nicht in die Nähe bestimmter heidnischer und magischer Praktiken kommen dürfen, die wir überwinden sollen, versteht sich von selbst. Gegenüber der Magie ist schon eine gewisse Vorsicht am Platz. Das Natürliche und Wertvolle hat sein Recht, ist aber dem Missbrauch ausgesetzt und muss vor ihm geschützt werden. Der protestantische Missionar Chr. Keysser erzählt von einem Papua, dem das Kreuzzeichen beim Segen „gut genug“ dünkte, auch seine jungen Schweine damit zu bedenken, damit sie unter Gottes Schutz desto besser gedeihen möchten<sup>2)</sup>. Fälle solcher Art zeigen, was nottut. Was Keysser bemängelt, kann untadelig sein aber auch missbraucht werden.

Schliesslich dürfen die Gebetsgebärden nicht überbetont und übermässig gepflegt werden. Schlichte Seelen, welche nur jene Gebete für wirksam halten, die in der entsprechenden Form verrichtet werden, brauchen Erziehung und Korrektur. Es kommt beim Beten nicht unbedingt auf die Gebärde an, ebensowenig wie auf das Wort.

Auch erheischen mehr geistig-innerlich eingestellte Menschen Rücksicht, wenigstens in bezug auf ihr privates Gebetsleben. Hier verdienen Ratschläge des hl. Thomas v.A. Beachtung. „Beim

<sup>1)</sup> E. E. Calverley, *Worship in Islam*. Madras 1925, 107s.

<sup>2)</sup> Chr. Keysser, *Eine Papuagemeinde*. Kassel 1929, 79.



Gebet, das man für sich allein verrichtet, soll man sich der Worte und Zeichen nur in einem solchen Umfang bedienen, wie es nützlich ist, den Geist innerlich zu erwecken. Wenn aber der Geist durch diese Dinge zerstreut oder irgendwie gehemmt wird, soll man von ihnen ablassen. Dies gilt besonders von solchen, deren Geist ohne solche Zeichen genügend zur Andacht bereitet ist" <sup>1)</sup>). Auch die Schamhaftigkeit, die gewisse Menschen und Völker in ihren Gebärden zeigen, verdient Berücksichtigung. Es gibt auch eine Schamhaftigkeit des Wortes und der Gebärde. Von manchen Dingen reden gewisse Menschen nicht gern und manche Gebärden führen sie nicht gern aus. E. Wiechert erzählt, dass ihm bei seiner Konfirmation und zur Zeit seiner Konfirmation „jede öffentliche Enthüllung der Seele im tiefsten zuwider war, auch wenn sie in der Gemeinschaft geschah" <sup>2)</sup>). Ähnlich wie Wiechert empfinden viele Menschen.

#### § 9. DIE ANPASSUNGS- UND ANEIGNUNGSFRAGE.

Die Tatsache, dass die Völker und Religionen bei der Verleiblichung des Gebetes ihre Besonderheiten aufweisen und sogar ihre Eigenart ausprägen, stellt die Kirche vor die Frage, ob, in welchem Umfang und in welcher Weise sie in diesen Dingen auf die Völker und Religionen Rücksicht zu nehmen hat. Im einzelnen lauten die Fragen so: Kann und soll die Kirche 1) „sakrale" Gebärden gegenüber Geschöpfen billigen oder dulden, 2), die ihr, der Kirche, eigentümlichen Gebetsgebärden bei allen fremden Völkern einführen und sie für diese verbindlich machen 3), die ihr unbekanntes Gebetsgebärden fremder Völker und Religionen in ihren Dienst nehmen und den Neuchristen in den Missionen belassen?

Man halte diese Fragen nicht für belanglos und überflüssig. Es geht hier letzten Endes um den Sinn der Völker. Es ist alles eher als gleichgültig, ob die Eigenart der Völker bestehen bleibt oder einer öden Gleichmacherei weicht. Ausserdem hängt der Erfolg der Mission in bestimmten Fällen und bis zu einem gewissen Grade vom richtigen Verhalten der Glaubensboten in Sachen der Gebetsgebärden ab.

<sup>1)</sup> S. Th. II. II. 83. 12.

<sup>2)</sup> Wälder und Menschen. München o. J. 168.

### I. Die Ehrung von Geschöpfen mittels „sakraler“ Gebärden.

Wie wir früher gesehen haben, werden die Gebärden, derer wir uns im Verkehr mit Gott und anderen höheren Wesen bedienen, auch gegenüber Geschöpfen ausgeführt. Dieser Gebrauch ist ein Problem, wie hier gezeigt werden soll.

1). Die Verehrung der Götter. Viele Nichtchristen pflegen sich vor dem Himmel, der Erde, den Sternen und anderen Kreaturen, die sie für Götter halten, und vor den Göttern, die sich ihre Phantasie erdacht hat, ja sogar vor Götterbildern und ähnlichen Dingen die Hände zu falten, die Knie zu beugen und Prostrationen vorzunehmen. Das AT hat solchen Bräuchen gegenüber immer eine eindeutige Haltung eingenommen. Ebenso die Kirche <sup>1)</sup>. Ein Beispiel. In einer kroatischen Belehrung für Beichtväter aus dem 15. Jhd. heisst es: „Wenn sich jemand vor der Sonne oder dem Mond oder einem anderen Geschöpf verbeugt und Gebete spricht: wer das tut, begeht eine Todsünde“ <sup>2)</sup>.

Nur religiöse Bilder und Gegenstände, die sich auf Gott und die Heiligen beziehen, dürfen durch Kniebeugen und ähnliche Gebärden verehrt werden. Die Proskynese vor Bildern begann im Bilderstreit, stiess aber zuerst und bei vielen auf heftigen Widerspruch. Kaiser Konstantin liess 766 alle Untertanen schwören, nie eine Proskynese vor einem Bilde zu machen. Aber das Konzil zu Nicäa vom Jahre 787 billigte die Proskynese vor den Bildern. Nur die eigentliche Latrie ihnen gegenüber wurde verworfen <sup>3)</sup>.

2). Die Verehrung der Ahnen und anderer Verstorbener. Die Sitte, Ahnen und andere Verstorbene mit Kniebeugen, Prostrationen und anderen ähnlichen Gebärden zu ehren, ist weit verbreitet und hat der christlichen Mission immer viel zu schaffen gemacht. Man denke nur an den Ritenstreit, in dem so lange und erregt die Frage ventilirt wurde, ob es den chinesischen Christen erlaubt sei, sich wie die heidnischen Landsleute

<sup>1)</sup> Die Jesuiten fragten seiner Zeit bei der Propaganda an, ob die christlichen Mandarine vor dem Bilde des Chinhoâm, des Schutzgottes der Stadt, genuflectieren und prostrieren dürften, ob man dulden könne, dass sie ein Kreuz auf den Altar versteckten oder in der Hand hielten, und dann sich wohl äusserlich vor dem Altar oder Bilde, innerlich aber vor dem Kreuze verbeugten. C. Mirbt, Quellen zur Geschichte Papsttums und des römischen Katholizismus. 1927, 376. Eine ähnliche Anfrage bezog sich auf den Konfutseskult.

<sup>2)</sup> Monumenta historico-juridica Slavorum meridionalium. VI. Zagrabiae 1898, 196.

<sup>3)</sup> Denz. 302—304.

vor den Ahnentafeln niederzuknien, zu verneigen und auf den Boden zu werfen. In der Annahme und mit der Begründung, dass es sich hier nur um profane oder bürgerliche Ehrungstornen handle, genauer, dass die Chinesen durch solche Gebärden bloss ihrer Liebe und Dankbarkeit gegenüber den Ahnen Ausdruck gäben, bejahten die meisten Jesuiten unsere Frage. Die Franziskaner und Dominikaner aber verneinten sie. Die besagten Gebärden seien religiöser Natur, entsprächen dem katholischen Kulte Gottes und der Heiligen und könnten daher nicht gestattet werden. Diese Akkomodationsgegner bekamen in Rom Recht, zuletzt in den Entscheidungen Benedikts XIV vom Jahre 1742.

Die Folgen des Ritenstreits sind bekannt. Er hat nicht unwesentlich zum Niedergang der blühenden Chinamission beigetragen. Wie die Chinesen selbst über die ganze Angelegenheit dachten, brauchen wir hier nicht zu berichten. Es mag aber erlaubt sein, einen Chinesen zu hören, der sich jüngst zu den Riten geäußert hat. „Die Ahnenverehrung der Chinesen ist von manchen Autoren auch schon als Religion bezeichnet worden, und im grossen ganzen trifft die Auffassung sicherlich zu. Nicht religiös ist am Ahnendienst jedoch das Fehlen oder die jedenfalls sehr geringe Bedeutung des Übernatürlichen. Das Übernatürliche spielt so gut wie keine Rolle, und die Ahnenverehrung kann mit einem christlichen, buddhistischen oder mohammedanischen Gottesglauben Hand in Hand gehen. Ihre Kultformen bilden allerdings eine Art religiöser Ausübung, was aber durchaus natürlich und gerechtfertigt ist, da ja ein jeder Glaube einer äusseren Sinnlichkeit und Form bedarf“. „Der einzige Einwand, den die christlichen Missionare gegen die Ahnenfeiern erhoben und der sie veranlasste, den Übergetretenen die Teilnahme an den dabei üblichen Mählern und Belustigungen zu untersagen, bestand darin, dass die Andächtigen vor den Ahnentafeln knien müssen, was angeblich einen Verstoss gegen das Erste Gebot bedeutet. In diesem Punkt zeigt sich sogleich der ganze Mangel an Verständnis bei den christlichen Missionaren. Chinesenknien sind nämlich bei weitem nicht so Kostbares wie Europäerknien: wir knien vor Kaisern, Justizbeamten, und wir knien auch vor unseren Eltern, solange sie am Leben sind, und zwar am Neujahrstag. Chinesenknien sind infolgedessen von grosser natürlicher Biegsamkeit, und der Chinese wird um kein Jota heid-

nischer, wenn er vor einem mit Inschriften versehenen Holztäfelchen niederkniet, das etwa das Aussehen eines Kalenderblocks hat. Für die christlichen Chinesen in Stadt und Land hat es aber die Folge, dass sie sich zwangsläufig aus dem Gemeinschaftsleben ausschalten müssen, wenn sie nicht an den allgemeinen Gelagen und Belustigungen teilnehmen und nicht einmal zu den bei dieser Gelegenheit üblichen Theateraufführungen ihr Scherflein in die gemeinsame Kasse beitragen dürfen. Es läuft, kurz gesagt, darauf hinaus, dass die christlichen Chinesen sich aus ihrem Familienverband selber exkommunizieren" <sup>1)</sup>).

**G r u n d s ä t z l i c h** hat in der ganzen Angelegenheit folgendes zu gelten. Solange Gesten religiöse Verehrung besagen und heidnischen oder abergläubischen Charakter haben, sind sie nicht tragbar. Die katholische Kirche hat daher den chinesischen und japanischen Christen früher verboten, vor den Ahnen bzw. ihren Tafeln, Altären und Heiligtümern gewisse Zeremonien auszuführen. Sobald aber die besagten Gesten ihren abergläubischen und religiösen Charakter verlieren und zu einer rein profanen Ehrung werden und kein wirkliches Ärgernis mehr geben, kann man sie gestatten. Bei der Ahnenverehrung in Japan ist nach der Auffassung der massgebenden kirchlichen Kreise ein solcher Bedeutungswandel eingetreten. Man hat es infolgedessen den Christen gestattet, die Verbeugungszeremonien vor den Ahnen und Ahnentempeln auszuführen. Die Protestanten schwanken noch in ihren Auffassungen und Anweisungen. Die einen sind tolerant, die anderen aber nicht. In der Basler Chinamission ist z.B. das Mitmachen der Verbeugungszeremonie in der Ahnenverehrung Objekt der Kirchenzucht, also unter Strafe gestellt <sup>2)</sup>).

3). **Der Herrscherkult und Verwandtes.** Bei vielen Völkern war oder ist es noch heute üblich, vor Herrschern und anderen höhergestellten Personen zu genuflekieren und zu prostrieren. Für die Babylonier, Assyrer, Ägypter und anderen Völker des alten Orients, war die Prostration vor den Herrschern eine Selbstverständlichkeit. Desgleichen für die Chinesen. Wie ich selbst in Bangkok beobachtete, sprechen die Siamesen nur auf den Knien mit dem König oder den Angehörigen der königlichen Familie.

<sup>1)</sup> Lin Yutang, Weisheit des lächelnden Lebens. Stuttgart und Berlin (1938) 208f.

<sup>2)</sup> Vgl. E. Steinborn, Die Kirchenzucht in der Geschichte der deutschen evangelischen Missionen. Missionswissenschaft. Forschungen, 5. Leipzig 1928, 77.

Doch hat es nie an Menschen und Völkern gefehlt, die Prostrationen und ähnliche Gebärden vor Menschen für etwas Gottloses hielten <sup>1)</sup>. Es gab eine Zeit, in der sich die Griechen weigerten, vor Menschen die Knie zu beugen und den Boden zu küssen, weil sie dies für ein Zeichen der Sklaverei ansahen. Als man die Spartaner Sperthias und Bulis, die 485 v. Chr. zu Xerxes kamen, zur „Proskynese“ <sup>2)</sup> vor dem König zwingen wollte, erklärten diese, das würden sie niemals tun. Denn sie beteten keinen Menschen an <sup>3)</sup>. Als Alexander d. Gr. verlangte, dass man sich vor ihm genau so niederwerfe, wie man sich vor den ägyptischen, assyrischen und persischen Herrschern niedergeworfen hatte, revoltierten die Griechen <sup>4)</sup>, weil die Proskynese bei ihnen „längst ein fast ausschliesslich sakraler Akt“ war. Sie wussten nicht, dass sich im Orient der sakrale Anbetungsgestus „noch weithin mit den profanen Gruss- und Huldigungsformen vor Herrschern und Höhergestellten deckte“ <sup>5)</sup>.

Die Römer empfanden ähnlich wie die Griechen. Die Prostration vor dem Kaiser war in ihren Augen eine göttliche Verehrung des Kaisers <sup>6)</sup>.

Im Alten Bund war es zuerst allgemeiner und selbstverständlicher Brauch, sich vor höher gestellten Personen auf den Boden zu werfen. Aber später bekam man doch Bedenken. Die Proskynese, so meinte man, gebühre eigentlich bloss dem einen und wahren Gott. Ja, es rückte sogar „die Überzeugung vor, dass jede übertriebene Huldigung vor Menschen, die in denselben Formen wie vor der Gottheit geleistet, Gott die Ehre nehme, dass ein und dieselbe Huldigungsform nicht gleichzeitig Gott und den Menschen dargebracht werden könne, und diese Erkenntnis musste umso deutlicher werden, je mehr die Herrscherproskynese im helle-

<sup>1)</sup> Zum ganzen Problem vgl. E. Beurlier, *Adoration*. *Dict. de Théol. Cath.* I, 437—442; J. Horst, *Proskynein*; H. Leclercq, *Adoration*. *DAL* I, 539—546; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur*.<sup>8</sup> Berlin 1937, 1195f s.v. *προσκυνέω*.

<sup>2)</sup> Das griechische Wort *προσκύνησις* ist nicht von *κύων* = Hund („sich vor jemand zum Hunde machen“) abzuleiten, sondern hängt zusammen mit *κυνέω* = „küssen“ (den Boden küssen).

<sup>3)</sup> Herodot VII, 136.

<sup>4)</sup> E. Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus*. Paris 1891, 13—15.

<sup>5)</sup> J. Horst, a.a.O. 22.

<sup>6)</sup> E. Beurlier, *Le culte impérial*. Paris 1891.

nistischen Herrscherkult und im römischen Kaiserkult den Charakter einer wirklichen göttlichen Ehrenerweisung vor dem Herrscher annehm" <sup>1)</sup>. Bezeichnend ist die Weigerung des Mardochäus, sich vor Aman hinzuwerfen (Est 3, 2) <sup>2)</sup>. Des gleichen das folgende Gebet: „Du weisst es, Herr, dass ich nimmer aus Übermut, noch Überhebung, noch je aus Ruhmsucht dies getan, dass ich mich vor dem übermütigen Aman nicht niederwerfen wollte. Ich küsste gerne seiner Füße Sohlen, um dadurch Israel zu retten. Ich tat das nur, dass sich nicht etwa eines Menschen Ehre über Gottes Ehre setzte. Vor niemandem will ich mich niederwerfen, als, Herr, vor dir allein (Est 13, 5—7)“.

Im Neuen Testament wird die Proskynese, wie Horst feststellt, zum Teil unbefangen gebucht, zum Teil aber auch unbecquem empfunden und durch andere Ausdrücke ersetzt <sup>3)</sup>. Bei seiner Versuchung schleuderte der Herr dem Teufel das Wort entgegen: *προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου, καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις* (Lk 4, 8)“ Christus selbst liess sich die Proskynese gefallen. Petrus aber duldet es nicht, dass Kornelius vor ihm die Proskynese ausführte. Er, Petrus, sei doch nur ein Mensch (Apg. 10, 26). Sogar die Proskynese vor Engeln haben die Christen verworfen. Als Johannes vor dem Engel, der zu ihm vom Hochzeitsmahl des Lammes, redete, niederfiel, um die Proskynese vor ihm zu machen, widersetzte sich dieser. „Tu es nicht; ich bin ja nur dein Mitknecht und der deiner Brüder, die dass Zeugnis Jesu haben Gott bete an, *τῷ θεῷ προσκύνησον* (Offb 19, 10. Vgl. 22, 8)“ <sup>4)</sup>.

Im besonderen war die Proskynese vor dem Kaiser bei den Christen verpönt <sup>5)</sup>. Die Christen fühlen sich als die Anbeter des einen wahren Gottes und wollten vor keinem Menschen auf Erden die Proskynese machen. Justin († um 165) schreibt: „*Θεὸν μόνον προσκυνοῦμεν*“ „euch aber leisten wir... freudigen Gehorsam, indem wir euch

<sup>1)</sup> J. Horst, a.a.O. 127.

<sup>2)</sup> Mardochäus war keine einfache Ehrenbezeugung sondern wirkliche Anbetung befohlen. Vgl. H. Bévenot, Die Proskynesis und die Gebete im Estherbuch. ILW 11, 1931, 132—139.

<sup>3)</sup> J. Horst, a.a.O. 128.

<sup>4)</sup> Thomas v. A. kommentiert diese Stellen S. Th. II.II.84.1 ad 1 so: „Wegen der Ehrerbietung, die Gott geschuldet wird, wurde es Johannes verboten, den Engel anzubeten, ... und zwar einmal, um der Würde Ausdruck zu verleihen, welche der Mensch durch Christus erlangt hat, damit er den Engeln gleich werde, ... und zum anderen, um die Gelegenheit zum Götzendienst auszuschliessen.“

<sup>5)</sup> E. Beurlier, Adoration I, 438.

als Könige und Herrscher anerkennen und beten, dass ihr nebst eurer Herrschermacht auch im Besitze vernünftiger Einsicht erfinden werdet" <sup>1)</sup>).

Aber als das Heidentum überwunden war und bestimmte Gesten keine Missdeutung mehr zuließen, vollzog sich in der Stellung der Christen zur Proskynese oder adoratio ein Wandel <sup>2)</sup>. Denn nun wurde die Proskynese nicht bloss vor Gott, sondern auch vor dem Kaiser ausgeführt. Die Christen knieten bereits vor Konstantin d. Gr. nieder, küssten seinen Purper und verbrannten Weihrauch vor seinem Bilde <sup>3)</sup>. Bei dieser Sitte ist es dann geblieben. Im alten Byzanz wurde der Kaiser nach der Krönung mit dem Trishagion „heilig, Kaiser“ und der Proskynese verehrt. Die Christen sträubten sich wohl zuerst gegen diese Ehrungen, fanden sich aber dann mit ihnen ab. Die Gewalt des Herrschers, so sagte man ihnen, stamme von Gott. Auch sei die Proskynese vor dem Kaiser wohl zu unterscheiden von der Gott allein zukommenden Latreia-Proskynese und der der Gottesmutter, den Heiligen und den Ikonen zustehenden Douleia-Proskynese. „Ängstliche Gemüter beruhigte der hl. Ambrosius, dass auf der Krone das Kreuz Christi angebracht sei, sodass, in den Königen das Kreuz Christi verehrt werde" <sup>4)</sup>. Selbst im Abendland fand die Adoration des Kaisers Eingang. Karl d. Gr. wurde nach seiner Krönung sogar vom Papst adoriert, der einzige Fall einer Adoration des Kaisers durch den Papst <sup>5)</sup>. Auch in Russland ist der Zar durch Kniebeuge geehrt worden.

#### 4). Die adoratio Papae und die Kniebeuge vor Bischöfen.

In den Anfängen des Christentums war die Proskynese vor dem Papst unbekannt. Aber seit dem 8. Jhd ist sie ein Bestandteil des

<sup>1)</sup> Justin, Apol. I, 17. PG 6, 354. BKV. S. 29. Vgl. Theophilus, Ad Autolyicum I, 11. BKV 14. Bd. 21f.

<sup>2)</sup> Vgl. L. Brehier et P. Batiffol, Les survivances du culte impérial romain. 1920.

<sup>3)</sup> Über die adoratio des Kaisers vgl. A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhof. Mitteilungen des deutschen archäol. Instituts. Römische Abt. 49, 1934, 45ff.

<sup>4)</sup> E. Eichmann, a.a.O. 19. Heutige Historiker können wieder sehr streng urteilen. L. Pfandl, Philipp II. München o.J. (1938) 131 sagt zu der Einführung des burgundischen Zeremoniells am Hofe Karls V.: „Dieses Hofzeremoniell ist . . . letzten Endes nichts anderes als eine profanierte und säkularisierte Kulthandlung grössten Ausmasses, eine wahnartige Vergötzung des Souveräns, eine blasphemische Gleichsetzung von göttlichen und menschlichen Begriffen“.

<sup>5)</sup> E. Eichmann, a.a.O. 31.

päpstlichen Hofzeremoniells<sup>1)</sup>. Doch begegnet sie uns auch schon früher. Man hat sie aber genau von der Proskynese vor Gott, vor der Gottesmutter, vor den Heiligen und vor den Ikonen unterschieden. Der leitende Gedanke bei der adoratio Papae war, dass der Papst als Stellvertreter Christi, die anderen Menschen überragt und daher eine höhere Verehrung beanspruchen darf. Bezeichnend ist die Formulierung Innozenz III, „quod Romanus Pontifex, qui est beati successor, vicarius sit illius per quem reges regnant et principes principantur (Spr. 8, 15f), qui dominatur in regno hominum et cui voluerit dabit illud (Dn 4, 14)“<sup>2)</sup>. In einer Predigt über seine Konsekration sagte der gleiche Papst: „Vicarius Christi, successor Petri, christus Domini, Deus Pharaonis: inter Deum et hominem medius constitutus, citra Deum, sed ultra hominem“<sup>3)</sup>.

Es fehlt nicht an Nichtkatholiken, welche die adoratio Papae und andere ähnliche Dinge nicht zu verstehen und zu billigen vermögen. Als Gregor XIII Russland mit der Kirche zu vereinigen suchte und Possevino deswegen im Jahre 1581 zum Zaren an die Wolga reiste, erhob Zar Iwan IV. in der Moskauer Unterredung mit Possevino die alten Vorwürfe gegen die Päpste. Die Päpste seien stolz, bedienten sich des Tragsessels, liessen sich die Sandalen küssen und als Gott verehren. Diese Vorwürfe beruhten natürlich auf Missverständnissen, zeigen aber deutlich, welche Rolle Äusserlichkeiten spielen können. Wenn die Orthodoxen noch heute die Wiedervereinigung mit Rom ablehnen, so unter anderem deswegen, weil sie nicht wollen, „dass dieser über uns herrsche“, wie Pribilla sagt, und weil ihnen die Tiara und die Verehrung des Papstes missfällt. Goethe schreibt in einem Brief an Eckermann, dass zu Rom in der Ostermesse alles getan würde, „um einen Menschen bei lebendigem Leibe zu vergöttern“<sup>4)</sup>.

Selbst im Bereiche der römischen Kirche finden gewisse Formen der Menschenehrung wenig Verständnis. Vom jungen Napoleon wird erzählt, dass er sich weigerte, als er einmal zur Strafe nieder-

<sup>1)</sup> E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland. I. Würzburg 1942, 19f. Selbst Kaiser haben sich vor dem Papst auf den Boden geworfen, so Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr. (bei der Kaiserkrönung zu Reims im Jahre 812: „prosternans se cum omni corpore tribus vicibus“).

<sup>2)</sup> J. Vincke, Documenta selecta mutuas civitatis Arago-Cathalaunicae et Ecclesiae relationes illustrantia. 1936, 3.

<sup>3)</sup> PL 217, 657.

<sup>4)</sup> Briefe 8, 367.



knien sollte, und zwar mit den Begründung: „Bei uns kniet man nur vor Gott“. Der zum Islām übergetretene italienische Graf Eduard Gioja bezeichnet das Niederknien als eines der Dinge, die ihm am Katholizismus besonders missfallen haben. Es sei besonders abstoßend, dass der Papst sich die Hand und sogar den Fuß küssen lasse. „Kann man sich eine arrogantere Geste vorstellen?“<sup>1)</sup>

Von der Kniebeuge vor Bischöfen und anderen Prälaten gilt das Gleiche wie von der adoratio Papae. Auch sie erklärt sich aus der Stellung der Bischöfe und auch sie wird vielfach missverstanden und abgelehnt.

Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass die adoratio Papae und die Kniebeuge vor den Bischöfen nichts Verwerfliches an sich haben. Warum soll man den Papst und die Bischöfe nicht in dieser Weise ehren dürfen, wenn man sich vor vielen anderen höhergestellten Personen niederwerfen darf? Ich habe noch nie gehört, dass sich ein Gelehrter oder Reisender darüber empört hätte, dass die Siamesen nur auf den Knien mit dem König und den Prinzen sprechen. Allerdings wird man in der Mission Vorsicht walten lassen und die Neuchristen über den Sinn jener Ehrungsformen unterrichten.

## *II. Die Einführung christlicher Gebetsgebärden bei fremden Völkern.*

1). Unsere Missionare sind gewohnt, die in ihrer Heimat üblichen Gebetsgebärden bei ihren Christen einzuführen. Über das Recht und den Nutzen dieser Methode kann man streiten. Ich will hier nur einige Anekdoten erzählen.

Es waren schlimme Erfahrungen, welche der erste protestantische Nyassa-Missionar mit seiner Frau machte, als er in einem Dorfe im Westen des Nyassa-Sees zu wirken begann. Als seine Frau einmal einem Mädchen, der Tochter des Häuptlings, ihr Gefallen und Wohlwollen bezeigen wollte und zu diesem Zweck dem Mädchen zulächelte und ihm die Hand auf's Haupt legte, war die Wirkung eine völlig unerwartete. Die Frau hatte ganz ahnungslos und unglücklicher Weise jene Gebärde gemacht, welche nach dem Glauben der Eingeborenen das Aufhören des Wachstums bedeutet und bewirkt. Um das Unglück voll zu machen, starb das Mädchen einige Wochen später. So war es mit der Mission nichts. Die Frau hatte

<sup>1)</sup> E. Gioja, Reasons for my Acceptance of Islam. Islamic Review 23, 1935, 333.

es gut gemeint, sich aber getäuscht, verhängnisvoll getäuscht, als sie meinte, ihre Gefühle in Afrika in der gleichen Weise wie in der Heimat ausdrücken zu können <sup>1)</sup>. Wie oft mögen Missionare und Missionshelfer ähnliche Fehler gemacht haben, im weltlichen wie im religiösen Bereich!

Chr. Keysser schreibt aus Neuguinea folgendes: „Die Heiden waren überrascht, wenn sie die Missionare beten sahen; denn manche knieten dabei, schlossen die Augen oder bedeckten das Gesicht mit den Händen. Die Weissen scheinen sich also vor Gott Anutu zu fürchten und zu verstecken. Und doch riefen sie ihn an! Oder wollten sie ihn zwar anrufen, aber nicht ansehen, weil sie sich vor seinen Anblick scheuten“ <sup>2)</sup>.

Professor Dr. Georg Graf erzählte mir folgendes: „Die Orientalen, auch die unierten, verspotten und verlachen die römischen Katholiken, weil ihre Geistlichen bei der Präfation die Handflächen nach vorne halten. Denn durch diese Handhaltung stiessen sie Gott ab, während sie selbst, die Orientalen, die Handfläche nach oben hielten und so die Gnade Gottes herabzögen.“

Ulrich von Wilamovitz-Moellendorff meint: „Um die Fingerhaltung (erg. beim Kreuzzeichen) ist in Russland ein Schisma entstanden <sup>3)</sup>. Eine übertriebene Behauptung, an der aber etwas Wahres ist. Denn im Streit zwischen den „Altgläubigen“ und den Orthodoxen in Russland spielte das Kreuzzeichen eine grosse Rolle. Bei einer Diskussion hielt ein Vertreter der Altgläubigen einem orthodoxen Patriarchen folgendes entgegen: „Und das noch Herr, heiliger Patriarch: Welche Ketzerei und Schmähung ist es, sich mit zwei Finger zu bekreuzigen, dadurch das Göttliche und Menschliche (in Christus) zu bekennen und im Gebet den Sohn Gottes zu nennen! Warum soll man dafür die Leute auf Scheiterhaufen verbrennen und martern?“ <sup>4)</sup> Wir Menschen von Heute begreifen kaum mehr, wie man sich um solche Dinge streiten konnte. Aber Äusserlichkeiten sind eben keine blossen Äusserlichkeiten, sondern Ausdruck und Zeichen eines Inneren, oft einer ganzen Weltan-

<sup>1)</sup> T. Cullen Young, *African Ways and Wisdom*. London (1937) 315.

<sup>2)</sup> Chr. Keysser, *Eine Papuagemeinde*. Kassel 1929, 108.

<sup>3)</sup> U. v. Wilamovitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*. I. Berlin 1931, 30.

<sup>4)</sup> W. P. Riabouchinsky, *Die Altgläubigen in Russland und das russische religiöse Empfinden*. *Stimmen der Zeit* 136, 1939, 21.

schauung. Im übrigen haben wir inzwischen selbst die Bedeutung Gebärden im Kampfe der Geister kennen gelernt.

Bekannt sind die Wirkungen des sog. Europäismus und Latinismus im Orient und in der Mission. Als im Jahre 1636 der Erzbischof von Paphus auf Cypern die Maroniten seines Sprengels aufforderte, während der Liturgie zu knien, wurden diese sehr unzufrieden, weil das Knien gegen das Herkommen war. Das Verhalten des Erzbischofs war eine von jenen Unklugheiten, durch welche diese und jene Lateiner die Animosität der Orientalen gegen die lateinische Kirche geschaffen und gesteigert haben. „Lateinische Aggression“ lautet das bekannte Schlagwort.

In Indien hat uns die Speichelzeremonie bei der Taufe grosse Schwierigkeiten gemacht, weswegen sie Nobili unterliess. Viele Inder von heute mutet das Christentum deswegen fremd und europäisch an, weil die Christen ihre Füsse in der Kirche nicht entblößen <sup>1)</sup>.

Im Westen erklärte Luther 1525: „Ich wollte gern eine Deutsche Messe haben, ... aber ich wollte gern, dass sie eine rechte deutsche Art hätte. Es muss beides. Text und Noten, Akzent, Weise und Gebärden aus rechter Muttersprache und Stimme kommen; sonst ist alles nachahmen, wie es die Affen tun“ <sup>2)</sup>.

2). Grundsätzlich hat hier folgendes zu gelten. Der Umstand, dass christliche Gebetsgebärden einem Volke fremd sind, ist an sich kein Anlass, auf diese zu verzichten. Wir haben z.B. keinen Grund, den sakralen Kuss bei Völkern, die ihn nicht kennen, bloss deswegen zu unterlassen, weil sie ihn nicht kennen. Als Religion eigener Art und göttlichen Ursprungs darf und soll das Christentum seine eigenen Gebetsgebärden haben. Dies gilt namentlich vom gemeinsamen Gottesdienst, in Sonderheit von der Liturgie. Johannes Günther spricht einmal davon, dass der Gottesdienst „die festgefügte Geste“ brauche, „weil die cultische Handlung im grossen Versammlungsraum von vielen gesehen werden solle“, um dann hinzuzufügen, die Darstellung der Geste sei auf weite Sicht hin auszuarbeiten und dann festzuhalten. „Grosse und eindeutige Bewegungen müssen gesucht und, wenn sie glücklich gefunden sind, festgehalten, beibehalten werden.“

<sup>1)</sup> J. C. Winslow, *Christa Seva Sangha*. London 1930, 14s.

<sup>2)</sup> E. Deter, *Nichts Jüdisches im Gottesdienst*. In: *Wartburg* 38, 1939, 341.

Das göttlich Gewollte habe sich ewig gleich zu bleiben, also auch die kultische Geste <sup>1)</sup>).

Aber es geht nicht an, einfach und ohne weiteres alle bei uns üblichen Gebetsgesten in fremden Ländern einzuführen. Denn es besteht durchaus die Möglichkeit, dass sie nicht verstanden oder sogar missverstanden und instinktiv als artfremd abgewiesen und verspottet, werden, genau so wie bei uns bisweilen Gesten fremder Völker missverstanden und verlacht werden. Es sei etwa an das In-die-Hände-Klatschen der Shintōisten vor ihren Tempeln erinnert. In Indien wäre es kaum richtig, beim Gottesdienste zu häufig zwischen Aufstehen und Niedersitzen, Knien und Stehen zu wechseln. Denn solches Wechseln wird als störend und verwirrend empfunden. Die Inder lieben keine Ruhelosigkeit im Kult <sup>2)</sup>).

Wo es sinnvoll und notwendig ist, eigene Gebärden bei fremden Völkern einzuführen, wird man nötigenfalls alles tun, um Missverständnissen und Missbräuchen vorzubeugen. Im Abendlande ist das Kreuzzeichen immer wieder zu zauberischen Zwecken verwendet worden <sup>3)</sup>. Bei fremden Völkern sollte solcher Missbrauch vorgebeugt werden.

### III. Die Aneignung fremder Gebetsgebärden.

1). Das Christentum hat den Menschen neue Wahrheiten, Werte und Gesetze gebracht und im Gebaren alle Leidenschaftlichkeit und alles übermässige Gestikulieren bekämpft. Wir verweisen schon hier auf die späteren Ausführungen über die Orantenhaltungen. Immer und überall wurde Mass und Würde verlangt. Einzelne Gebetsgebärden wie die für den Sonnenkult bezeichnenden Kreisbewegungen wurden sogar mit aller Schärfe verworfen <sup>4)</sup>. Überhaupt hat das Christentum auf dem Gebiete der Gebetsgebärden „unleugbar vieles gebessert“ <sup>5)</sup>).

Aber neue Gebetsgebärden hat es äusser dem Kreuzzeichen, welches die Gebärden ersetzte, die gegenüber den Dämonen und Zauberern angewandt wurden <sup>6)</sup>, nicht eingeführt. Es hat hier nur

<sup>1)</sup> J. Günther, *Cultur der Geste* — *Geste des Cultus*, 44f.

<sup>2)</sup> H. P. Thompson, *Worship in Other Lands*, 69.

<sup>3)</sup> Vgl. Meschke, *Gebärde*, 335.

<sup>4)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, *Sol salutis*, 29f.

<sup>5)</sup> C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, 104.

<sup>6)</sup> C. Sittl, a.a.O. 127f.

die herkömmlichen Formen übernommen. J. Horst sagt vom Urchristentum: „Was dem natürlichen Empfinden und dem Anstand entsprach, wurde aus der väterlichen religiösen Sitte beibehalten, bzw. übernommen, was irgendwie als Anteil oder Billigung des polytheistischen Kultes ausgelegt werden konnte (εἰδωλόθυστα), wurde abgestossen, so höchstwahrscheinlich die Kusshand“<sup>1)</sup>. Die Gebetsgebärden der Christen stammen im wesentlichen von den Juden, Griechen, Römern und Germanen. Im allgemeinen kann man ruhig sagen, dass wir in unserer sakralen Körperkultur durch die Menschen des Alten Testaments, die Griechen und die Römer geformt wurden, ähnlich wie in unserer philosophischen Bildung durch Aristoteles.

In späteren Zeiten hat das Christentum die Grundsätze der Aneignung bei den fremden Völkern nicht mehr im alten Umfang befolgt. Im liturgischen Kult hörte jede Aneignung auf. Auf ausserliturgischem Gebiet dauerte sie an. Aber die frühere Weitherzigkeit war auch hier vorbei. Ja, man wusste kaum noch, dass hier ein Problem war. Die Folgen waren, wie wir an Beispielen zeigten, nicht immer erfreulich.

J. Østrup meint einmal, Formen und Sitten unterlägen Wandlungen leichter, „solange man sich des damit verbundenen Sinnes noch klar bewusst ist, weil nämlich der Gedanke beständig bei dem Geschehen mächtig ist und daher willkürlich darauf einwirkt. Erst wenn der Sinn der Sitte vergessen ist, wird die Form gewissermassen, fossil und damit unabänderlich in ihrer Versteinerung“<sup>2)</sup>. Nichts mehr würde geändert, sondern alles von Generation zu Generation sklavisch wiederholt. „Eben dem, was sie nicht verstehen, sind die Menschen geneigt, die grösste Bedeutung beizulegen, und deshalb am abgeneigtesten, daran zu rütteln“<sup>3)</sup>. Hier scheint die Erklärung dafür gegeben zu sein, dass die alte Anpassungsfähigkeit und -freude in den Gebärden aufgehört hat. Aber es scheint nur so. Doch sollte der wahre Kern an den Gedanken Østrups nicht übersehen werden.

In den Missionsländern von heute entwickeln sich die Dinge folgendermassen. Viele Neuchristen gebaren sich beim Gebete so

<sup>1)</sup> J. Horst, Proskynein, 179.

<sup>2)</sup> J. Østrup, Orientalische Höflichkeit, 2f.

<sup>3)</sup> J. Østrup, a.a.O. 25.



Fides-Photo  
Abb. 12. Kongo-Neger opfern dem Geist Yange

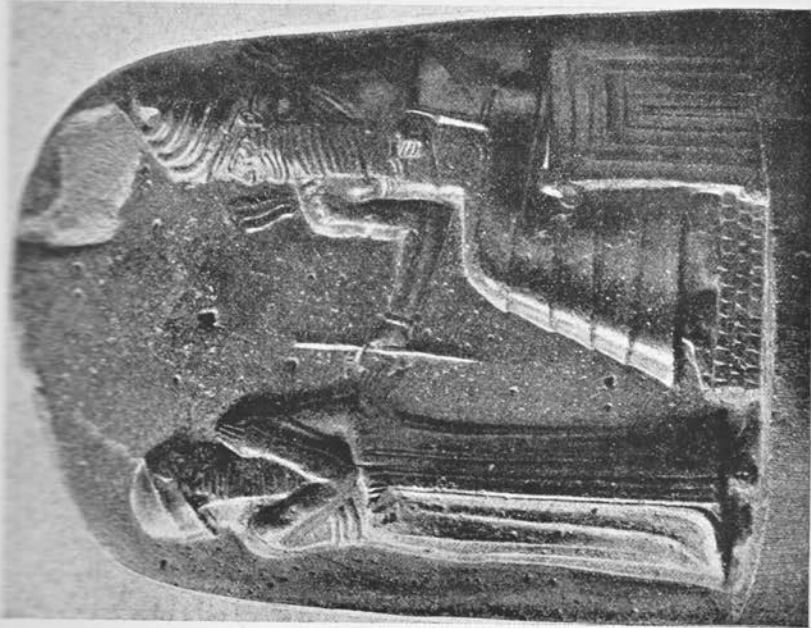


Abb. 11. Hammurabi vor dem Sonnengott (Ausstrecken einer Hand).



Photo: Völkerkunde-  
Museum München

Abb. 13. „Südseeinsulaner bei der  
Anbetung der Sonne“



Vatic. Museum

Abb. 14. Ägyptischer Priester beim  
Beten. Um 550 v. Chr.

wie ihre heidnischen Vorfahren und Mitmenschen. Ein indischer Christ von hoher Kaste bekannte einmal: „Mein Andachtsideal ist es, mit übereinandergeschlagenen Beinen auf dem Boden in der Kirche vor einem Kruzifix zu hocken, in Schweigen, und von Zeit zu Zeit eine Handvoll Blüten oder Rosen-Blumenblättern vor das Kruzifix zu werfen“<sup>1)</sup>. Als ich einmal auf einem Schif zwischen Indien und Ceylon zelebrierte, hockten die Inder am Boden und küssten sie bei wichtigen Anlässen, den Boden mit der Stirn. In einzelnen Fällen ist es für die Leute nicht einmal möglich, die europäischen Gebetsgebärden auszuführen.

Meistens gebaren sich die Christen beim Gebete aber so wie die Missionare. So halten z.B. in den französischen Missionen die Leute beim Gebet die Hände gerne vor der Brust ineinandergeschlungen. Ein gewisser Europäismus ist also bemerkbar. Vor allem wird in der römischen Liturgie soweit sie durch die totale, alles regelnde Kirche gesetzlich festgelegt ist, keine Rücksicht auf fremde Gebetsgebärden und fremdes Empfinden genommen. Freilich, der Geist und die Form der liturgisch festgelegten Gebärden wird doch durch den Volksgeist beeinflusst. Die Völker verwandeln unsere Gebärden doch ins Japanische, Chinesische usw.

2). Prinzipiell ist hier folgendes zu sagen. Es kann keinesfalls ohne weiteres und in allen Fällen erlaubt werden, die Christen in den Missionsgebieten ihre Gebete mit Gebärden begleiten zu lassen, die sie von ihren alten Religionen her gewohnt sind. Denn unter diesen sind möglicherweise solche, die für das Christentum nicht passen. Man denke nur an manche āsanas (Posituren) und mudrās (Handhaltungen, Hilfsmittel für die Atemtechnik) im Yoga<sup>2)</sup>, vor alle solche hypnosiger Natur, und an die asketischen Stellungen indischer Yogī oder Faqīre<sup>3)</sup>. Im Yoga will man bekanntlich durch Anwendung technischer Mittel, durch körperliche und geistige Konzentrationsmethoden magische, hypnotische und ekstatische Bewusstseinszustände herstellen. Hier sind unserer Angleichung Grenzen gesteckt. Das Gleiche gilt von einigen muhammedanischen

<sup>1)</sup> H. P. Thompson, *Worship in Other Lands. A Study of Racial Characteristics in Christian Worship*. London 1933, 6.

<sup>2)</sup> Vgl. R. Rösel, *Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis. Beiträge zur Philosophie und Psychologie*, 2. Heft. Stuttgart 1928, 18—23; Schmidt, *Fakire und Fakirtum*. Berlin 1921.

<sup>3)</sup> Vgl. die vielen Darstellungen indischer Asketen im Münchener Museum für Völkerkunde.



Praktiken. Die Anhänger der Qādirīya (Derwīš-Orden), die in der ganzen ṣaḥārā verbreitet ist und auf den grössten und populärsten Heiligen des Islām, auf ‘Abd-al-Qādir al Ġilānī († 1166) zurückgeht, müssen bisweilen „bis zur cerebro-spinalen Congestion“ das *ḍikr el ḥaḍra*: „Allāh! Allā-hū! Allā-hi!“ wiederholen und sich dabei nach vorn, rechts und links neigen <sup>1)</sup>. Auch hier verbietet sich die Adaptation. Was spezifisch unwürdig und unchristlich ist oder dem Glauben und der Sittlichkeit unserer Religion widerspricht, kurz, was irgendwie vom christlichen Standpunkt beanstandet werden muss, darf auf keinen Fall übernommen werden. Wir befinden uns hier in einer ganz anderen Lage wie etwa die Hindu. Diese haben keine Schwierigkeit, ja huldigen sogar dem Prinzip, unpassende und anstössige Gebärden von Völkern, die zum Hinduismus übertreten, zu dulden, und überlassen es der Zeit, dass diese Gebärden schwinden oder ihren alten, etwa ihren magischen Sinn verlieren. Für uns ist diese Toleranz unmöglich. Ja, wir können bei der Assimilation fremder Gebärden nicht zu vorsichtig sein. Die Forschungen von Winthuis und anderen haben gezeigt, dass manche Gebärden primitiven Völkern sehr harmlos aussehen, in Wirklichkeit aber einen geheimen Sinn haben, der sie für die Christen unbrauchbar und gefährlich macht <sup>2)</sup>. Ausgeschlossen von der Akkomodation und Assimilation ist ferner jene stilisierte und synthetische Plastik <sup>3)</sup>, welche die Asiaten bei der Darstellung ihrer Mythen und Überlieferungen verwenden, und welche mit ihren komplizierten Gesten nur aus den betreffenden Mythen heraus verständlich ist.

Andererseits dürfen, ja sollen Gebetsgebärden, die mit dem Christentum verträglich sind, Gegenstand der Anpassung und Aneignung sein, genau so wie sie es früher gewesen sind.

„Verachte keinen Brauch und keine Flehgebärde,  
Mit der ein armes Herz sich losringt von der Erde.  
Ein Kind mit Lächeln kämpft, ein anderes mit Geschrei,  
Dass von der Mutter Arm es aufgenommen sei“.

<sup>1)</sup> E. Psichari, *Les voix qui crient dans le désert*. Paris 1920, 25. Hū und Hi sind hier wohl religiöse Urlaute wie die Silbe „om“. Fr. Heiler, *Das Gebet*, 541.

<sup>2)</sup> Vgl. Meschke, *Gebärde*, 330—334 (obszöne Gesten). Bei den Hindu haben bestimmte Handhaltungen im Drama und Tanz sexuelle Bedeutung. Vgl. Manomohan Gosh, *Nandikeśvaras Abhinaya-Darpanam*. Calcutta 1934, 28.

<sup>3)</sup> Zu nennen wären hier etwa die bei den sakralen Tänzen in Kambodscha und Java üblichen Gebärden. Vgl. L. Green, *Einführung*, 8f.

Manchmal würde ein Verzicht auf Anpassung und Aneignung direkt zum Schaden für die Kirche sein. Ich denke hier etwa an gewisse Übungen der Inder. H. P. Thompson hat wohl recht, wenn er schreibt, Indien hätte mehr Verständnis als wir für den Ausdruck des Geistigen durch das Physische und ein Studium der indischen Andachtshaltungen und physischen Übungen würde „wertvoll für das Leben der Kirche in Indien“ sein <sup>1)</sup>.

Einzelne christliche Gemeinschaften haben bereits mit dem Prinzip der Assimilation Ernst gemacht. So die Christa Seva Sangha. Denn ihre weissen und indischen Mitglieder wenden sich beim Morgen- und Abendgebet indischer Sitte gemäss nach Osten bzw. nach Westen <sup>2)</sup>. Bei der Betrachtung und beim stillen Beten sitzt man auf dem Boden, während man sonst steht, wie es in Indien üblich ist. Bei der „eucharistischen“ Feier und anderen Feiern werfen sich die Mitglieder auf den Boden <sup>3)</sup>. Fr. Jackson führte zu Kempton in Birma nach dem Beispiele der Buddhisten die dreimalige Prostration beim „Sanctus“ und bei der „Wandlung“ ein.

Prostrationen, so meint Thompson dazu, seien überall in Indien gebräuchlich. Doch sollten sie nur in den wichtigsten Momenten ausgeführt werden, da sie leicht zu Unandacht und zum Schlaf führten <sup>4)</sup>. Vom Yoga schreibt D. J. Fleming folgendes. Das Ziel des Yoga sei ein geistliches, nämlich Rhythmus, Concentration und Ruhe. Der Leib und die bewusste Seele solle so ruhig werden, dass der unbewusste Geist (mind) wache und tätig sei. Bei manchen seien die Yoga-Übungen reine Selbsthypnose und reine Trance, für die mehr Geistlichen aber ein Stück „wahrhaft religiöser Erfahrung“. Das indische Christentum habe vor dem Gebrauch des Yoga zurückgeschreckt und habe auch gute Gründe gehabt, vorsichtig zu sein. „Aber in den letzten Jahren haben einige aufrichtige und ernste indische Christen versucht, in ihrer eigenen Praxis dem Christentum das Beste aus den Yoga-Systemen einzufügen“ <sup>5)</sup>.

Aber so empfehlenswert und schön eine vernünftige Anpassung und Angleichung ist, so verfehlt und bedenklich ist ein über-

<sup>1)</sup> H. P. Thompson, *Worship in Other Lands*. London 1933, 68.

<sup>2)</sup> J. C. Winslow, *Christa Seva Sangha*. London 1930, 23.

<sup>3)</sup> J. C. Winslow, *l.c.* 44.

<sup>4)</sup> H. P. Thompson, *Worship in Other Lands*, 69.

<sup>5)</sup> D. J. Fleming, *The Ministry in Hinduism*. *Internat. Review of Missions* 26, 1937, 227.

triebene. Es wäre z.B. nicht angebracht, in der Weise auf das Brauchtum und Empfinden eines Volkes Rücksicht zu nehmen, dass man nur bestimmte Gebetsgebärden zuliesse und förderte, wenn auf diese Weise das christliche Gebetsleben verkümmern und in seiner Fülle und Vielseitigkeit nicht genügend zum Ausdruck kommen würde. Es geht beispielsweise nicht an, bloss Gesten der Demut und Busse gebrauchen zu lassen, mögen diese dem betreffenden Volke noch so liegen und gefallen, wie sie wollen. Auch Gesten der christlichen Freude und des christlichen Stolzes müssen im christlichen Leben ihren Platz haben. Wir Christen stehen nicht nur im Kreatur- und Sünderverhältnis zu Gott, sondern auch im Kindesverhältnis. In manchen Fällen bedarf der Volksbrauch direkt der Korrektur, wenn die Frömmigkeit nicht einseitig werden soll, und zwar einer ganz bewussten und planmässigen Korrektur.

Der Anpassung fähig und würdig ist vor allem die Schönheit und Sorgfalt, mit der die Gebetsgesten vielfach ausgeführt werden. Ich habe noch nie einen katholischen Gottesdienst gesehen, der äusserlich so schön ausgeführt wurde wie der Kult, dem ich einmal im buddhistischen Kloster von Tsurumi bei Yokohama beiwohnte. Jede Geste war hier ein Kunstwerk. Hier wäre Nachahmung angebracht. Das Beten bzw. die Liturgie braucht deswegen keine reine Schaustellung, kein Getue zu werden. Für Gott ist nichts zu schön und die Kunst des Körpers steht höher als die Kunst der Kultgewänder. Am besten wäre es, wenn die Christen innerlich so vom Beten erfüllt würden, dass sie auch äusserlich alles so schön wie möglich machten. Jedenfalls sollten die Christen nicht durch körperliche Nachlässigkeit gegenüber den Heiden auffallen. Wobei ich etwa darauf hinweisen darf, dass manche japanische Geistliche, die in Italien studiert haben, nicht mehr so fein in der Gebärde sind wie die anderen Japaner. Man kann gerade auf dem Gebiet der Gebetsgebärde noch ungemein viel Schönes in der Welt sehen. Hier ist ein Stück wahrer bildender Kunst, das erhalten werden sollte. Andererseits sollte man in bestimmten Ländern, wie jenen des fernen Ostens, in denen so viel Sinn für Schlichtheit und Zurückhaltung ist, alles vermeiden, was nach Parade und Pomp aussieht.

3). Bislang war nur von der Anpassung an fremde Bräuche in den Missionen selbst die Rede. Streifen wir noch kurz die Frage,

ob wir Christen des Abendlandes in bezug auf das Mittun des Körpers beim Beten von den fremden Völkern und Religionen für uns etwas lernen können. Man möchte diese Frage verneinen. Wir haben unsere festen Sitten, unsere erprobten Bräuche und unsere bewährten Überlieferungen und brauchen nichts Neues mehr. Aber einige von denen, die mit fremden Völkern inniger vertraut geworden sind, denken in diesem Punkte anders, so Nathan Söderblom und H. W. Schomerus. Letzterer beurteilt den Yoga kritisch, schreibt aber dann doch: „Ja, ich glaube..., dass wir gerade als Christen zum Zwecke der Verinnerlichung unseres Gebetslebens und damit unseres persönlichen Christentums allerlei vom Yoga lernen können, besonders wir moderne Menschen, die wir uns kaum noch konzentrieren können, die wir fast ein Spielball, ein Sklave der auf uns einstürmenden Eindrücke geworden sind. Sich so in der Gewalt haben, dass man auch Eindrücke von sich fern halten kann, darf wahrlich wohl eine feine äusserliche Zucht genannt werden“<sup>1)</sup>.

#### *IV. Verleugnung des Glaubens durch Unterlassung religiöser Gebärden.*

Es gibt Fälle, in denen der Katholik nicht verpflichtet ist, seinem inneren Glauben und Leben Ausdruck zu verleihen, gibt aber auch Fälle, in denen er dazu verpflichtet ist. In einem Dekret der Propaganda vom 19. 12. 1774 heisst es: „A simulatae infidelitatis nota excusari non posse subdolum agendi rationem illorum, qui dum diebus solemnioribus Missae sacrificiis intersunt, adstantium ex curiositate Turcarum praesentiam formidantes, nunquam omnino caput aperiunt, nec signant se crucis signo abstinentque a ceteris catholicae religionis actibus, qui christiano censentur nomine, palam solent exerceri, atqui ita agentes id obtinent ut mahometicae superstitionis sectatores reputantur“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> H. W. Schomerus, Indien und das Christentum. III. Halle/S. und Berlin 1933, 42.

<sup>2)</sup> Coll. n. 1653.

## 2. KAPITEL

### DIE EINZELNEN GEBETSGBÄRDEN

#### § 1. DAS ANTLITZ IM ALLGEMEINEN.

##### *I. Vorbemerkungen.*

1). Von den einzelnen Gebetsgebärden sollen zunächst jene des Hauptes <sup>1)</sup> und von denen des Hauptes wieder zuerst die des Antlitzes behandelt werden. Einer Begründung bedarf diese Bevorzugung des Antlitzes kaum. „Das Herz des Menschen verändert sein Antlitz (Sir 13, 21)“. Ja, das Antlitz ist sogar „der hauptsächlichste Sitz des Ausdrucks“ <sup>2)</sup>. Es hat „eine unendlich variierte Ausdrucksfähigkeit“ — ein „Zeichen der Unbegrenztheit der menschlichen Natur“ <sup>3)</sup> — und spricht eine ungewöhnlich klare Sprache. Ausser der Zunge vermag kein Teil und Glied des Körpers so genau und so *verständlich* auszudrücken, was in der Seele ist und geschieht, wie das Gesicht. „Animi imago vultus est“, sagt Cicero. Hier, so betont M. Picard, ist es, „wo das Innere des Menschen am deutlichsten im Äusseren erscheint“ <sup>4)</sup>. Hier allein trifft nach V. Lebzelter die Behauptung zu, „dass sich der Geist den Körper formt“ <sup>5)</sup>. M. Picard schreibt: „Die Seele zeigt sich im Menschengesicht, im gottähnlichsten und über alles herr-

<sup>1)</sup> Über das *Haupt* im allgemeinen vgl. J. A. McCulloch, *Head*. ERE VI, 540 und über das *Haupt* beim *Beten* L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*. I, 259f.

<sup>2)</sup> Ch. Darwin, *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen*, 335. Die Zahl der Schriften über das Antlitz und seinen Ausdruck ist Legion. Die meisten sind für uns wertlos. Wir nennen ausser Darwin, Hughes, Sante de Santis, Mantegazza, Giraudet, Duchenne, Kirchoff, Baumgärtner, Stahl, Soltmann, Schuster, Klemperer, Siemerling nur S. Behn, *Das Antlitz des Menschen und das Reich der Werte*. In: Fr. Tillmann — *Festschrift (Das Bild vom Menschen)*. Düsseldorf 1934, 174ff; H. Krukenberg, *Der Gesichtsausdruck des Menschen*. Stuttgart 1913 (4. Auflage 1923); Ph. Lersch, *Gesicht und Seele*. München 1932; J. M. Verwey, *Praktische Menschenkenntnis und richtige Menschenbehandlung*. Stuttgart o. J. 24—40.

<sup>3)</sup> P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis*, Salzburg 1937, 35.

<sup>4)</sup> *Die Grenzen der Physiognomik*. Erlenbach etc. (1927) 125.

<sup>5)</sup> *Anthr.* 29, 1934, 286.

schenden Teil, am liebsten und offensten". Um dieses Gesichtes willen sei die Seele dem übrigen Körper dankbar und offenbare sie sich auch im letzteren <sup>1)</sup>. Ja, man hat noch mehr gesagt und darf noch mehr sagen: „Jedes äussere Gesicht ist Ausdruck eines inneren Gesichtes, einer Vision von Mensch, Welt und Gott.

Die Sprache des Antlitzes ü b e r r a g t zunächst und vor allem die Sprache der a n d e r e n G l i e d e r, und zwar schon durch ihre grössere Eindeutigkeit und Klarheit. Das Erheben und Falten der Hände oder das Stehen und Sitzen kann Verschiedenes bedeuten. Das Leuchten der Augen, das Erbleichen des Gesichtes und das rote Anlaufen der Wangen aber ist eindeutig. Hier ist sofort offenbar, was der Mensch denkt, will und empfindet <sup>2)</sup>. Ferner zeichnet sich die Sprache des Antlitzes dadurch vor der Sprache der übrigen Glieder aus, als die Ausdrucksbewegungen des Gesichtes nicht so konventionell, wandelbar und verschieden nach Menschen und Völkern sind wie jene der anderen Glieder. Alle Menschen und Völker haben in der Hauptsache die gleiche Mienensprache. „Die Mienensprache ist in der Hauptsache bei allen Völkern gleich — sie ist eine Weltsprache“ <sup>3)</sup>. Doch gilt dies nur von den „grossen, eindeutigen Gefühlsäusserungen, wie Schmerz, Freude, Sorge“. Denn nur diese sind sämtlichen Menschen gemeinsam. „Ihre Variationsbreite und Ausdifferenzierung aber ist nach Rasse, Volksart und Charakter verschieden“ <sup>4)</sup>.

Aber die Sprache des Antlitzes offenbart die Gedanken und Gefühle des Menschen nicht bloss besser als die Sprache der anderen Glieder, sondern in mancher Beziehung sogar besser als die S p r a c h e d e r W o r t e. Mit seinem Antlitz kann man andere längst nicht so leicht täuschen wie mit seinen Worten. Hier gehört schon viel mehr Übung zur Verstellung. Das Antlitz lügt selten. Hat es aber einmal gelogen, so kommen oft genug unbewachte Augenblicke, in denen es sich doch wieder verrät.

<sup>1)</sup> M. Picard, Das Menschengesicht. Erlenbach-Zürich und Leipzig 1941, 93.

<sup>2)</sup> Fr. Lange, Die Sprache des menschlichen Antlitzes. München und Berlin (1937) 17; R. Kleinpaul, Sprache ohne Worte, 92—102.

<sup>3)</sup> Fr. Lange, a.a.O. 17.

<sup>4)</sup> Auf die Unterschiede zwischen den Völkern und Religionen gehen wir hier nicht ein. Auf einen von ihnen hat R. Thurnwald (Psychologie der primitiven Menschen. In: G. Kafka, Handbuch der vergl. Psychologie. I. München 1922, 266) hingewiesen: „Bei Naturvölkern beansprucht die Gesichtsmimik die Stirnmuskeln mehr als bei Menschen höherer Kultur, deren Gesichtsausdruck stärker durch die Muskulatur der Mundpartien bestimmt wird“.

Seiner deutlichen Sprache wegen spielt das Antlitz in der Menschen- und Völkerforschung, in der Erziehung, in der Medizin und auf anderen Gebieten eine grosse Rolle. Im Antlitz wird die Eigenart der Menschen, Völker <sup>1)</sup> und Religionen offenbar, wenigstens bis zu einem gewissen Grad. Aus dem Antlitz des Kindes liest der geübte Pädagoge Vieles ab. Ihm sieht er an, ob das Kind die Wahrheit spricht und wie es auf seine Erziehungsweise reagiert. Der Arzt kann in vielen Fällen aus dem Gesichte die Krankheit feststellen <sup>2)</sup>. Doch mit diesen Dingen brauchen wir uns hier nicht näher zu befassen.

Aber so gut sich die Seele auch durch das Antlitz zu offenbaren vermag und wirklich offenbart, so bleibt doch wahr, dass der Mensch sein Denken, Wollen und Fühlen keineswegs immer durch das Gesicht verrät. Oft genug benützt er das Gesicht wie eine *Maske*, um sein Inneres zu verhüllen. Immer wieder wird das Antlitz „zur Verschleierung der Gedanken und Gefühle völlig entspannt und entseelt zur Schau getragen“ <sup>3)</sup>. Infolgedessen hat die Deutung des Menschen aus dem Gesichte ihre Grenzen. „Man kann vom Erzeugten nicht sicher auf den Erzeuger, vom Äusseren nicht sicher auf das Innere schliessen, denn die Souveränität des Inneren ordnet an, was ihm im Äusseren entsprechen soll“ <sup>4)</sup>. Die Deutung des Menschen aus seinem Gesicht verheisst nur bei einem richtigen Verfahren Erfolg <sup>5)</sup>.

Einzelne Menschen und Völker verstehen sich geradezu trefflich darauf, dass „Gesicht zu wahren“ und die Seele im Antlitz zu verbergen. Man denke an das undurchdringliche Antlitz vieler Ostasiaten. „Der Weise zeigt nie Farbe in seinem Gesicht“, heisst ein Spruch im fernen Osten. Hier ist, wie J. Witte anmerkt, ein „abgeblendeter Typ der Entleerung und Unpersönlichkeit“ <sup>6)</sup>. Freilich kommt dafür bei solchen Menschen und Völkern das innere Erleben unter gewissen Umständen um so elementarer, leidenschaftlicher und deutlicher zum Ausdruck. Ich erinnere nur an die

<sup>1)</sup> Vgl. W. Hellpach, Deutsche Physiognomik. Berlin 1942, wo die typischen Gesichter der deutschen Stämme aufgezeigt werden.

<sup>2)</sup> Vgl. H. Killian, *Facies dolorosa*. Leipzig 1934 mit den wundervollen Abbildungen von kranken Menschen.

<sup>3)</sup> Killian, a.a.O. 5.

<sup>4)</sup> M. Picard, a.a.O. 51.

<sup>5)</sup> Das hat Picard in seinem Buche klar gezeigt und energisch betont.

<sup>6)</sup> J. Witte, Japan zwischen zwei Kulturen. Leipzig 1928, 82.

ekstatischen Erscheinungen bei gewissen japanischen Prozessionen. Ja, schliesslich ist die Maske selbst eine Offenbarung des Inneren, nämlich der Selbstbeherrschung, der Ruhe, der Verstellung oder anderer Haltungen.

Der Ausdrucksfähigkeit des Antlitzes entspricht seine *Beeindruckungsfähigkeit*. Durch sein Gesicht vermag der Mensch auf sich selbst und auf andere stark einzuwirken. Man kann sich durch Entspannung seines Gesichtes beruhigen und durch Lächeln in eine frohe Stimmung versetzen. Die Wirkung des Mienenspieles auf andere ist bekannt. Es hiesse Eulen nach Athen tragen, hier Belege und Beweise bringen zu wollen. Die Schauspieler wissen sehr wohl, warum sie gerade das Mienenspiel in den Dienst ihres Berufes stellen.

Die Erklärung für die besonders grosse Ausdrucks- und Eindrucksfähigkeit des Antlitzes liegt in dem Reichtum seiner *Ausdrucksmittel*. Das Gesicht verfügt nicht bloss über Muskeln, sondern auch über Farben und Augen.

2). Die Frage, ob die Formen und Ausdrucksbewegungen des *Antlitzes* von der *Seele* abhängen oder die Seele von den Formen und Ausdrucksbewegungen des Antlitzes, ist in derselben Weise zu lösen wie die Frage nach dem Zusammenhang von Körperbau und Charakter. Nach Kretschmer bestimmt der Körperbau den Charakter und also auch das Antlitz die Seele. Aber gerade die Beschäftigung mit dem Antlitz zeigt, wie falsch oder einseitig Kretschmers These ist. Die Seele prägt das Antlitz. Allerdings wirkt die Gestalt und Mimik des Antlitzes wieder auf die Seele zurück. Wir haben hier wie überall reziproke Beziehungen.

3). Beachten wir noch, dass die Äusserungen des Antlitzes *verschiedener Art* sind. Es gibt im Antlitz unbewegliche und bewegliche Formengebilde und relativ dauernde und bleibend gewordene Züge. Für die ersteren hat man den Ausdruck Physiognomie und für die letzteren den technischen Terminus Mimik. Ausserdem ist mit Killian zu unterscheiden zwischen anthropologisch gegebenen oder ererbten und erworbenen mimischen Zügen <sup>1)</sup>. Hellpach nennt drei Aufbauschichten, nämlich das Natur- oder Erbgesicht, welches das ursprüngliche ist, das Trachtgesicht, das durch Verdeckung, Hervorhebung und Veränderung zustande

<sup>1)</sup> Killian, *Facies dolorosa*, 11.



kommt und künstlichen Charakter hat, und das Erlebnisgesicht, das in dem Eindruck der seelischen Erlebnisse in der mimischen Muskulatur besteht <sup>1)</sup>).

## II. Das Antlitz beim Gebet.

1). Auch beim Gebet ist das Antlitz in hervorragendem Masse dabei. Ja, das Gebet kommt im Antlitz am vielseitigsten, deutlichsten und wirksamsten zum Ausdruck. Doch ist dieser Ausdruck verschieden, je nach der Art, dem Inhalt, dem Zweck und der Andacht des Gebetes. Bald ist das Antlitz beim Beten düster, bald hell. Bald ist es von Traurigkeit überschattet, bald von Freude überstrahlt. Bei Menschen, die ständig beten oder betrachten, erhält es sogar ein entsprechendes Dauergepräge. Man denke nur an die Gesichter ernsthafter Buddhisten mit ihrem träumerischen, leidenschaftslosen, stillen und sinnenden Ausdruck. Hier sind lebende „Bilder der Versenkung und Entrücktheit“. Oder man denke an die Wandlungen in den Gesichtern derer, die sich aufrichtig vom Heidentum zum Christentum bekehren. Es ist geradezu auffällig und erstaunlich, wie intensive christliche Frömmigkeit das Antlitz des Menschen verändert, vergeistigt und verschönt <sup>2)</sup>. Selbst hässliche Gesichter bekommen durch Beten „im Geiste und in der Wahrheit“ Glanz und Adel. Die Heidenmission liefert hier zahlreiche Beispiele. Ausdruckslosigkeit wird bei den Neuchristen immer wieder zu Ausdrucksfülle. Schmerzliche und furchtsame Züge schwinden und gehen in friedliche und freudige über.

Auf andere macht das Antlitz eines betenden Menschen oft einen gewaltigen **E i n d r u c k**. Die gesammelte Haltung und die entspannten Mienen der jungen buddhistischen Mönche, die ich in Sisophon auf dem Bettelgang sah, und die Stille der jungen Mönche, die ich in Tsinanfu vor ihrem Einzug in den Tempel beobachtete, werde ich nie vergessen. Hier wurde mir klarer als aus manchen Büchern, was Sammlung und Kontemplation ist. Das vergeistigte und durchscheinende Gesicht eines betenden und betrachtenden Menschen wirkt immer schön, anziehend und sympathisch. Wie heisst es bei Klopstock?

<sup>1)</sup> W. Hellpach, Deutsche Physiognomik. Berlin 1942.

<sup>2)</sup> Vgl. W. Schamoni, Das wahre Gesicht der Heiligen, Leipzig 1938.

„Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht  
Über die Fluren zerstreut, schöner ein froh Gesicht,  
Das den grossen Gedanken  
Deiner Schöpfung noch einmal denkt.“

Im Antlitz grosser Beter sehen sich die Menschen wie in einem Spiegel. Sie erschrecken über sich und fühlen sich zu einem besseren Leben angetrieben. Das Antlitz eines betenden Menschen kann direkt erschüttern und verwandeln, wie umgekehrt das Gesicht eines vertierten Menschen von einem rein animalischen Leben abzuschrecken vermag. Im Antlitz heiliger Menschen offenbart und spiegelt sich sogar Gott, und zwar besser und schöner als in der Natur. Ganz gross und tief muss der Eindruck des betenden Herrn auf die Menschen gewesen sein. Sonst wäre wohl nicht eigens berichtet worden, dass „sich der Ausdruck seines Antlitzes veränderte, während er betete (Lk 9, 29).“

2). Ein Anpassungsproblem besteht gegenüber den Gebetsgebärden des Gesichtes bei den nicht christlichen Völkern kaum. Es müsste höchstens darauf hingewiesen werden, dass gewisse, der Psychiatrie angehörende Erscheinungen (Trancen, Rasereien) und gewisse übertriebene mimische Bewegungen, die uns in den nichtchristlichen Religionen begegnen, mit der christlichen Frömmigkeit nicht verträglich sind. Was aber die grundsätzliche Frage angeht, ob der Beter seinen Empfindungen im Angesicht Ausdruck verleihen soll oder nicht, so ist wieder ein Übermass noch ein Mindestmass ideal. Im Chinesischen heisst es: „So ist der Edle darauf bedacht, vor Anderen nie den rechten Ausdruck (erg. des Gesichtes) vermissen zu lassen“<sup>1)</sup>.

### III. Das buddhistische Antlitz.

Ein Problem eigener Art sind die Gesichter der Buddha's. Aus München schrieb mir jemand nach einer Besichtigung von Buddhastatuen im Völkerkunde-Museum: „Die unleugbare Überlegenheit der Gesichter hat uns nachdenklich gemacht. Das Christentum, das solche Grösse verdrängen will, muss aus tiefsten Quellen bewusst werden“. Es handelt sich auf den Gesichtern der Buddhas,

<sup>1)</sup> Li Gi. Das Buch des älteren und jüngeren Dai. Aus dem Chinesischen verdeutsch und erklärt von R. Wilhelm. Jena 1930, 348.

in denen „alles stille geworden ist“, keineswegs nur so etwas wie eine Friedhofsstille des Todes.

Hier ist mehr: Gelassenheit, Ruhe, Friede, Weltüberwindung und Weisheit. Es ist, als ob die Buddhas über die Welt hinwegblickten und auf ein unsichtbares Ziel jenseits der trügerischen Welt schauten, als ob sie nichts von dem beschäftigte, was die Menschen sonst beschäftigt, als ob sie jenen Frieden gefunden hätten, den alle suchen. Solcher Ausdruck setzt ernstes, reges, tiefes Leben voraus, ein Leben, das man nur überwinden kann durch noch tieferes, ernsteres Leben.

Im übrigen ist auch bei den Buddhas der Gesichtsausdruck verschieden. Einige Unterschiede gibt K. With gut an, wenn er schreibt: „Das Buddhaantlitz ist ganz unbewegt, hat keine Sprache, schaut nicht an, ist von keinem Gefühl und keiner Leidenschaft zerteilt und zergliedert: ist völlig abgeschieden, in sich selbst abgestorben, durch Erleuchtung vergeistigt und erlöst, fern und riesenhaft. Das Angesicht des Bodhisattva aber ist verklärt durch den milden Schein der Entsagung und der Güte, von einem Lächeln. einem Sinnen oder Neigen, voll Hoffnung und Erfüllung bewegt; ein Hinweis auf das letztliche Befreitsein, nachdenklich und nach innen lauschend; gütig und dem Menschlichen zugetan; die letzte und höchste Stufe im Bereich des Seelischen, wie Buddha der Anfang der unendlichen Reihe ist“<sup>1)</sup>.

## § 2. DIE AUGEN.

### *I. Die Augen beim Beten im allgemeinen.*

1). Im menschlichen Antlitz kommt den Augen eine hervorragende Bedeutung zu<sup>2)</sup>. Mehr als durch irgendeinen anderen Sinn tritt die *Aussenwelt* durch die Augen in die *Seele* ein<sup>3)</sup>, und zwar auf eine Weise, die bisher jeder Erklärung gespottet hat. Die alten Griechen meinten, das Sehen komme dadurch zustande, dass von den Augen etwas ausgehe und die Dinge treffe

<sup>1)</sup> Buddhistische Plastik in Japan<sup>2</sup>. Wien o.J., 27f.

<sup>2)</sup> Vgl. allgemein Giessler, Der Blick des Menschen als Ausdruck seines Seelenlebens. Zeitschr. f. Psychologie 65, 1913, 181—211; Fr. Lange, Die Sprache des menschlichen Antlitzes<sup>2</sup>, 177—209. Sehr schöne Gedanken über das Auge und seinen Sinn bei R. Schwarz, Vom Bau der Kirche. Würzburg 1938, 7—13.

<sup>3)</sup> Leonardo da Vinci spricht vom Auge, „um desset willen der Mensch das Gefängnis seines Leibes erträgt.“

und dass von den Dingen etwas ausgehe und in die Augen gelange. Nach den Modernen beruht das Sehen auf Lichtwellen, die von den Gegenständen in das Auge gesandt werden, hier die Netzhaut reizen und sich dann mittels Wellenbewegung bis zur Sehrinde im Hinterhauptslappen fortpflanzen, die dadurch in einen Reizzustand gerät. Aber auch damit ist das Sehen nicht genügend erklärt. Denn das Sehen besteht nicht in dem physiologischen Zustand oder Akt der Sehrinde. Es muss noch ein Zusammenwirken der Sinne mit der Seele stattfinden und der physiologische Zustand zu einem bewussten werden. Dieses eigentliche Sehen aber ist bis jetzt nicht erklärt worden.

Ebenso wichtig und geheimnisvoll wie der Eintritt der Aussenwelt durch das Auge in die Seele ist die *Äusserung der Seele* durch die Augen. Durch keinen Teil des Körpers drückt sich die Seele so gut aus wie durch die Augen. Wenn gewisse Naturvölker die Augen für den Sitz der menschlichen Seele und das Glanzlicht der Augen für die Seele selbst halten und zur Begründung ihrer Ansicht auf die Starre der Augen bei den Toten hinweisen <sup>1)</sup>, so täuschen sie sich. Doch spiegeln sich Seele und Seelisches aussergewöhnlich stark und deutlich im Auge <sup>2)</sup> und in den das Auge umgebenden Partien und ist „die Sprache der Augen unendlich ausdrucksvoll“. Schon der alte Mēng tse (Mong Dsi) hat darauf aufmerksam gemacht: „Nichts zeigt besser, was im Menschen ist, als das Auge. Das Auge kann nichts Böses verbergen. Ist in der Brust eines Menschen alles richtig, so ist das Auge klar, steht es nicht richtig in der Brust, so ist das Auge glanzlos. Höre, was einer sagt, und sieh ihm ins Auge: Wie kann ein Mensch Dir entschlüpfen?“ <sup>3)</sup> Li Li-weng sagt: „Das Gesicht ist das Wichtigste am Körper, die Augen das Wichtigste am Gesicht. Jeder weiss, dass man einen Menschen zuerst nach seinem Gesicht beurteilt, und jeder weiss auch, dass man im Gesicht zuerst die Augen ansieht... Aber wie kann man das Herz sehen, das doch im Leibe ist? Dazu sind die Augen da! Man muss einem nur in die Augen

<sup>1)</sup> Vgl. W. Wundt, Völkerpsychologie. II. Mythos und Religion, 2. Leipzig 1906, 27f; 185—188.

<sup>2)</sup> Nach den Upaniṣaden ist „der Mann, der im Auge gesehen wird ... der Ātman.“ d.h. der Ātman, das eigene Selbst erscheint im Auge (als Abbild im Wasser und Spiegel). K. F. Geldner, Vedismus und Brahmanismus. RL 9. Tübingen 1928, 152.

<sup>3)</sup> Mong Dsi (Mong Ko) Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert. Jena 1916, 80; R. Wilhelm, Chinesische Literatur. Wildpark-Potsdam o.J. 74.

sehen, wenn man wissen will, wie sein Herz ist" <sup>1)</sup>). In unseren Tagen schrieb Rabindranāth Thākur (Tagore): „Wenn wir unsere Gedanken in Worten ausdrücken wollen, so ist die Vermittlung gar nicht leicht zu finden. Es bedarf erst der Übersetzung, die oft ungenau ist und dann werden wir missverstanden. Aber ein Paar dunkle Augen brauchen nicht übersetzt zu werden, aus ihnen spricht die Seele unmittelbar. In ihnen eröffnet oder erschliesst sich der Gedanke, leuchtet uns klar entgegen oder tritt düster hervor, steht ruhig und gelassen da wie der untergehende Mond oder schiesst wie der Blitz hervor und erhellt im Augenblick alles um sich her" <sup>2)</sup>).

Aber diese volkstümliche Auffassung von den Augen als dem Spiegel der Seele ist von vielen Physiognomikern und Medizinern als irrig bezeichnet worden. Nach Piderit erlangen die Augen „erst durch die Tätigkeit der sie umgebenden Muskeln ihren lebendigen Ausdruck, ihre grosse Ausdrucksfähigkeit" <sup>3)</sup>. Dunlap hat ein und dieselbe Person einmal mit traurigem und ein andermal mit freudigem Gesichtsausdruck photographiert und dann die Augenpartien beider Photos ausgeschnitten und miteinander verglichen. Das Ergebnis war, dass beide Augenpaare den gleichen Ausdruck zeigten. A. Schwarzwild behauptet, das Auge sei kein Spiegel der Seele, da der Augenausdruck nur von der geringeren oder grösseren Tiefe der Augenhöhle und der Länge der Wimpern abhängt, sich also rein anatomisch erkläre. K. Skraup nennt den Augapfel einen „mimisch fast bedeutungslosen Körperteil, der erst durch die Vorgänge in seiner Umgebung durch die Stellung und Bewegung der ihn umgebenden Muskeln den charakteristischen seelischen Ausdruck erhält" <sup>4)</sup>. Der Würzburger Professor Reinhardt hält viele Ausdrucksformen der Augen für rein physikalisch erklärbar und warnt vor allen einseitigen Ausdeutungen des Gesichtsausdrucks.

In der Tat, vieles von dem, was wir aus den Augen selbst zu lesen vermeinen, lesen wir eigentlich aus der Umgebung der Augen ab. Aber die Augen haben, wie Fr. Lange nachgewiesen hat <sup>5)</sup>,

<sup>1)</sup> Li Li-weng, Die vollkommene Frau. Übersetzung von W. Eberhard. Ostasiatische Zeitschrift 25/26, 1939/40, 94.

<sup>2)</sup> R. Tagore, Die Nacht der Erfüllung. München o.J. 126.

<sup>3)</sup> Piderit, Mimik und Physiognomik. Detmold 1886, 44.

<sup>4)</sup> K. Skraup, Katechismus und Mimik der Gebärdensprache, 37.

<sup>5)</sup> Die Sprache des menschlichen Antlitzes, 59—66. Die folgenden Hinweise verdanke ich im wesentlichen meinem Bruder Prof. Dr. Johannes Ohm, Augenarzt.

doch auch als solche *physiognomische Bedeutung*. Das Auge drückt seelische Vorgänge durch die Weite der Pupillen und durch den Glanz, die Grösse und die Stellung der Augen aus. Die Verengung und Erweiterung der Pupillen kann durch die Helligkeit des Lichtes und den Abstand der Augen vom angeschauten Gegenstand bedingt sein. Je heller das Licht <sup>1)</sup> und je näher der Gegenstand der Betrachtung den Augen ist, umso enger sind auch die Pupillen. Aber die Verengung und Erweiterung der Pupillen kann ihre Ursache auch in seelischen Erregungen haben oder mit ihnen zusammenhängen, obwohl sie nicht willkürlich erfolgt. Bei allen seelischen Erregungen, wie bei Wutanfällen, Zorn, Angst, Neugierde und Freude wird die Pupille erweitert <sup>2)</sup>. Es ist bezeichnend, dass bei Säuglingen, die noch kein inneres Leben führen, und bei alten Leuten, bei denen die innere Lebendigkeit nachgelassen hat, die Pupillen eng sind, während Menschen, die im jugendlichen Alter oder in der Blüte des Lebens stehen, weite Pupillen haben. Physiologisch erfolgt die Erweiterung der Pupille, die bis zu 7 mm geht, durch den Sympathikus, einen willkürlichen Nerven, und die Verengung, die bis zu 1 oder 1,5 mm geht, durch den vom Okulomotorius erregten Schliessmuskel. Die weiten Pupillen gelten allgemein als die schöneren. Daher haben sich die Frauen früher gern durch Atropin, das deswegen Belladonna genannt wird, die Pupillen künstlich erweitert. Sogar zu Liebeszauber ist das künstlich erweiterte Auge benützt worden.

Auch der *Glanz* und die *Trübung* der Augen können Ausdruck seelischer Vorgänge sein <sup>3)</sup>. Physiologisch ist der grössere oder geringere Glanz der Augen von der grösseren oder geringeren Befeuchtung der Augen abhängig. Ein Auge, das mehr befeuchtet ist, etwa durch Tränen, glänzt auch mehr und spiegelt die Dinge auch besser und klarer. Seelische Ursachen sind die Freude und andere Stimmungen und Erregungen. In der Jugend ist das Auge im allgemeinen feuchter als im Alter. Infolgedessen leuchtet und

<sup>1)</sup> Der Photograph blendet ähnlich bei hellem Licht gern ab.

<sup>2)</sup> Vgl. O. Bumke, Gedanken über die Seele, Berlin 1942, 264f.

<sup>3)</sup> E. R. Jaensch kennt einen Typus, der durch ein lebloses, und einer anderen, der durch ein glänzendes Auge gekennzeichnet ist. Beim ersteren sei das Leben der Seele wie eine Maschine zusammengesetzt und werden die Anschauungsbilder nur schwach mit deren Innenleben verknüpft. Der letztere aber verhält sich „seelisch“ und zeigt eine stärkere Verbindung der Anschauungsbilder mit dem Innenleben.

strahlt das Auge in der Jugend auch mehr als im Alter, wo der Glanz nachlässt und das Feuer erlischt.

Ferner hat die Stellung der Augen physiognomische Bedeutung. Wir verraten etwas von unserem Inneren, wenn wir einem anderen Menschen gerade ins Auge schauen, ihn „schief aus den Ecken heraus“ anschielen, die Augen „verdrehen“, den Blick senken oder nach oben schauen. Diese Stellungen der Augen sind keineswegs bloss eine Angelegenheit der Umgebung der Augen, sondern auch eine solche der Augen selbst.

Schliesslich ist noch die Grösse der Augen zu erwähnen. Es gibt grosse, weitgeöffnete Augen, bei denen die Lidspalten erweitert sind, und kleine Augen, bei denen sie eine Verengung aufweisen. Physiologisch beruhen die grossen und kleinen Augen auf der Erregung des Sympathikus, der das Oberlid in die Höhe zieht, und auf dem Levator des Oberlides, dem Schliessmuskel, der das Auge kleiner und grösser macht. Bei regem inneren Erleben sind die Augen gross, bei innerer Leblosgkeit und Müdigkeit aber eng und klein. Doch können kleine, „verkniffene“ Augen auch Ausdruck des Nachdenkens sein. Das weite Auge finden wir bei Kindern und das enge bei alten Leuten.

Auch von Zusammenhängen zwischen Augenfarbe und Seele will man wissen. Die Nordländer seien helläugig und ruhig, die Südländer aber dunkeläugig und leidenschaftlich. J. M. Verweyen lehnt solche Verallgemeinerungen ab, hält Zusammenhänge jedoch für wahrscheinlich. „Unter sonst gleichen Bedingungen wird von Natur (primär) die Dunkeläugigkeit auf mehr Unruhe deuten als die Helläugigkeit“<sup>1)</sup>. Vielleicht geht auch das noch zu weit. Auf alle Fälle gibt es dunkeläugige Menschen, die viel ruhiger sind als die Bewohner des Nordens. Man denke an die Japaner.

2). Soviel über die physiognomische Bedeutung der Augen und ihrer Umgebung im allgemeinen. Dass sich auch das Gebet sehr schön und deutlich im Auge spiegelt, brauche ich kaum noch zu bemerken. Im folgenden wird es im Einzelnen gezeigt werden. Manchmal verraten sich sogar ganze Religionen durch die Augen ihrer Beter. Wenn die Buddhisten der alten Richtung keinen bestimmten Gegenstand anschauen sondern wie nach innen blicken, so zeigen sie dadurch, dass sie ihre Erlösung nicht von höheren We-

<sup>1)</sup> J. M. Verweyen, Prakt. Menschenkenntnis und richtige Menschenbehandlung, 27

sen sondern von der eigenen Anstrengung und vom Denken erwarten. Wenn die Christen umgekehrt auf Gott hinschauen oder auf das, was Gott vertritt, so bekunden sie damit, dass sie ihr Heil von Gott erhoffen.

Auch ein wichtiges *Hilfsmittel* des Gebetes ist das Schauen was ebenfalls im folgenden gezeigt werden wird. Durch die Ausrichtung des Blickes sowohl wie durch das Anschauen gewisser Gegenstände und bestimmte Weisen des Schauens kann das Beten gefördert werden. Welche *Wirkungen* der Mensch mit seinen Augen, mit seinem Schauen auf Andere auszuüben vermag, weiss jeder. Ausdrücke wie „stechender Blick“, „zündender Blick“ und Anschauungen wie jene vom „bösen Blick“ sind bezeichnend. Durch den Blick allein kann man Andere leiten und erziehen, entzünden und unterjochen. Auch der Blick des betenden Menschen übt oft grossen Einfluss aus.

So viel im allgemeinen. Nun zu den Einzelheiten, nämlich zur Blickrichtung, zum Anschauen und zur Weise des Schauens.

## II. Die Blickrichtung.

### 1). Einleitung.

Viele Völker und Religionen legen beim Beten grössten Wert auf eine bestimmte Blickrichtung <sup>1)</sup>, die Juden, die Muhamedaner, die Behä'iten und andere sogar so grossen Wert, dass sie Gebete oder bestimmte Gebete, bei denen die übliche Richtung nicht einhalten wird, als ungültig und unwirksam ansehen.

Die *Richtungen* des Blickes sind verschieden. Es gibt einen Blick, welcher der Gottheit, ihrem Wohnort, ihrem Heiligtum, ihrem Altar, ihrem Bilde oder ihrem Symbol zugewandt, und einen solchen welcher von ihr abgewandt ist. Wir wollen diese zwei Arten des Blickes unter den Ausdrücken „gottzugewandter“ und „gottabgewandter Blick“ zusammenfassen und bei jedem von ihnen wieder zwischen einem auswärts und nach innen gerichteten Blick unterscheiden. Dann gibt es Ausrichtungen des Blickes, die nicht oder nicht primär durch den Gedanken an den Ort oder die Wohnung Gottes, sondern durch andere Gedanken bestimmt sind, so etwa durch den Gedanken an die Welt, ihren Wert und ihre förderliche

<sup>1)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, *Solsalutis*, 20—60; L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques*, 43—49; Br. de Nidek, *De populorum etc* 193—201.



oder hinderliche Einwirkung auf das Gebet und die Betrachtung. Hier ist zu unterscheiden zwischen einem weltzu- und weltabgewandten Blick. Ferner haben wir einen ichzu- und ichabgewandten Blick.

## 2). Der gottzugewandte Blick.

### a. Allgemeines.

Es ist eine sehr verbreitete Sitte, beim Gebete dorthin zu schauen, wo die Gottheit wohnt oder ihr Heiligtum, ihren Altar ihr Bild oder ihr Symbol hat. Man denke an die alten Germanen <sup>1)</sup>.

Diese Ausrichtung des Blickes hätte sicher keine so grosse Verbreitung, wenn sie nicht natürlich, sinnvoll und nützlich wäre. Wie es natürlich ist, sich dem Menschen zuzuwenden, mit dem man zu tun hat, so ist es natürlich, sich der Gottheit zuzukehren, zu der man betet. Wie es bei bestimmten Beschäftigungen vorteilhaft ist, die Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Gegenstand zu fixieren, so ist es beim Beten von Nutzen, den ganzen Menschen auf die Gottheit oder ihren Altar, ihr Bild, ihr Symbol hinzuordnen. Es hilft, die Zerstretheit zu überwinden, und erleichtert die Sammlung <sup>2)</sup>.

Auch bei den Christen sind bestimmte Gebetsrichtungen üblich oder üblich gewesen, so die Richtung nach Osten und die Ausrichtung auf den Gegenstand der Andacht hin. Von der Gebetsostung wird gleich eigens gehandelt werden. Hier befassen wir uns nur mit der Gebetsrichtung bei den Christen im allgemeinen. In Süddeutschland und anderswo wenden sich die Katholiken beim Privat- und Familiengebet in den Häusern dem Kreuz oder dem Herrgottswinkel zu. Aber bei den meisten Christen denkt man gar nicht mehr daran, beim Beten im stillen Kämmerlein oder in der Familie eine bestimmte Richtung einzunehmen. Die meisten wissen nicht einmal mehr, dass man eine solche Richtung einnehmen könnte. Eine bedauerliche Tatsache! Denn bestimmte Gebetsrichtungen sind sinnvoll und segensreich.

Beim gemeinsamen Gebete und Gottesdienst in der Kirche liegen die Dinge noch besser. Denn in der Kirche wird in der Regel

<sup>1)</sup> Formanna Sögur IX, 134.

<sup>2)</sup> M. Puglisi, La preghiera, 112.

immer noch eine bestimmte Richtung eingehalten, nämlich die Richtung auf den Altar hin, die meistens mit der Richtung nach Osten hin identisch ist. Diese gemeinsame Ausrichtung der Gläubigen hat einen „guten Sinn“. Denn sie ist „eine Ausdruckshandlung für die Gemeinsamkeit der inneren Richtung, die sich in der äusseren Gebärde darstellt“<sup>1)</sup>. Auch fördert und erleichtert sie das gemeinschaftliche Beten. Aber leider ist diese Ausrichtung mehr eine Folge der Anlage und Einrichtung der Kirchen als eine Folge der inneren Ausrichtung. Immerhin wollen wir froh sein, dass wir diese Hinwendung der Gemeinde zum Altare noch haben. Denn sie gibt der betenden Gemeinde doch eine gewisse Ausrichtung und Einheitlichkeit.

Die Ausrichtung des Blickes ist im Einzelnen sehr verschieden. Wo die Gottheit irgendwo draussen wohnhaft gedacht wird, schaut man nach draussen, etwa zum Himmel, zum Tempel oder zum Bilde der Gottheit hin, dort aber, wo man sie in der eigenen Seele zu sehen oder zu finden denkt, blickt man wie nach innen hin.

#### b). Der himmelnde Blick.

Der himmelnde, erhabene oder verzückte Blick<sup>2)</sup>, bei dem die Augen häufig eine leicht divergente Stellung einnehmen, ist so verbreitet, dass viele ihn einfach den religiösen Blick oder den „Pfarrer-Blick“ nennen<sup>3)</sup>. Wir finden ihn unter anderem bei den Warranuga in Zentralaustralien, den alten Germanen, den Griechen, den Semiten und den Muhammedanern. Bei den alten Germanen schaute der Familienvater oder Priester beim Werfen des Loses gen Himmel<sup>4)</sup>. Die Griechen schauten bei Gebeten zu Zeus und den anderen olympischen Göttern „zum weiten Himmel hinauf“<sup>5)</sup>. Die Muhammedaner haben diesen Blick bei der *du‘ā* und anderen Gebeten<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> R. Otto, Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes. Giessen 1925, 34.

<sup>2)</sup> Vgl. C. M. Giessler, a.a.O. 194f; Fr. J. Dölger, Sol salutis, Reg. s.v. Erhebung des Hauptes, der Augen.

<sup>3)</sup> So Fr. Lange, a.a.O. 92—94.

<sup>4)</sup> Tacitus, Germania 10.

<sup>5)</sup> Ilias 3, 364; 7, 178; 7, 201; 19, 257; 24, 307. Man denke hier auch an den betenden Aeneas. Vgl. J. Th. Beckmann, Das Gebet bei Homer. Würzburg 1932, 71.

<sup>6)</sup> *Du‘ā* ist bei den Muhammedanern die nicht mit einem Ritus verbundene Bitte an Gott, also von der *salāt* zu unterscheiden.

Der himmelwärts gerichtete Blick hat immer als etwas spezifisch Menschliches gegolten. Nur ein paar Stimmen aus verschiedenen Zeiten und Bereichen. „Anthropos“, der aufwärts Schauende, hiess der Mensch bei den Griechen. Ovid hat die schönen Verse:

„Os homini sublime dedit coelumque tueri  
Jussit et erectos ad sidera vultus“.

Lactantius meint: „Der Mensch . . . in seiner aufrechten Stellung, mit dem emporgerichteten Antlitz ist zur Betrachtung des Weltalls geschaffen und tauscht den Blick mit Gott“<sup>1)</sup>. „Der Mensch ist . . . allein von allen Geschöpfen mit aufrechtem Leibe und in gerader Stellung erschaffen worden, damit er Auge und Antlitz zur Betrachtung seines Schöpfers erhöhe“<sup>2)</sup>.

G. Dolezich sagt: „Der Mensch hat eine Gebärde, die ihn vor allen anderen Geschöpfen auszeichnet. Er richtet sich nach oben, er erhebt den Blick zu den Sternen, zu ewigen Weiten. Das ist die Gebärde seines Körpers, die ihn spezifisch menschlich macht. Beim Aufblick nach oben, wenn der Mensch nichts mehr sieht von sich selbst, vergisst er seine persönliche Gebundenheit an Erde und Umwelt, dann verliert er sogar das Gefühl der Schwere im Anblick des unendlichen Raumes und das Gefühl der Wandelbarkeit und Unbeständigkeit im Angesicht der ewigen Gesetzmässigkeit der Sternenwelt und des immerwährend gleichbleibenden Firmamentes. Eine Grundkraft der für das Ewige und Objektive bestimmten Seele äussert sich und reisst den Leib mit zu der Haltung, die dem Ewigen entspricht. Im Menschen erwacht das Bewusstsein von höheren Geltungen als denen der eigenen Persönlichkeit und das Bedürfnis, diesem übernatürlichen, ewig Geltenden zu huldigen“<sup>3)</sup>.

Charles Bell hat den himmelnden Blick ebenso wie den Ausdruck der Andacht überhaupt mit der Drehung der Augäpfel nach oben und innen bei übermüden, schläfrigen und sterbenden Menschen in Zusammenhang gebracht, aber, wie K. Bühler sagt, mit Unrecht. Der Blick des andächtigen Menschen ist kein sterbender, sondern ein „gerichteter, aktiver Blick“<sup>4)</sup>. Beten heisst, sich von welt-

<sup>1)</sup> Lactantius, De ira Dei, 7. BKV 36. Bd. 79.

<sup>2)</sup> L.c. 14. BKV, 103.

<sup>3)</sup> G. Dolezich, Persönliches und Subjektives im religiösen Leben. Die Seele 8, 1926, 259f.

<sup>4)</sup> K. Bühler, Ausdruckstheorie. Jena 1933, 71. Auch beim Nachdenken blickt man gern in die Höhe.

lichen zu überweltlichen, von irdischen zu überirdischen, von niederen zu höheren und von menschlichen Dingen zu göttlichen Dingen erheben. Diesem Gepräge des Gebetes aber entspricht nichts besser als das Aufblicken der Augen zum Himmel. Es besteht, um mit Philipp Lersch zu reden, im religiösen Leben der Andacht ganz natürlicherweise „ein Richtungsgefühl nach oben, das Bewusstsein eines Etwas, das als rein in der Höhe Seiendes, von dem das Religiöse abhängt, wenn auch ganz unbestimmt, vorgestellt wird. Demgemäss findet sich zweifellos der Blick nach oben unter den Erscheinungsmerkmalen der religiösen Andacht“ <sup>1)</sup>).

Etwas anderes kommt noch hinzu. Der Mensch richtet beim Gespräch seinen Blick unwillkürlich und gewöhnlich auf die Person hin, mit der er redet. Ebenso lenkt der betende Mensch seinen Blick naturgemäss auf das höhere Wesen hin, zu dem er betet. Da aber der Himmel fast überall als Wohnung Gottes oder der Götter gilt, ist auch der Blick beim Beten gern zum Himmel emporgerichtet. Der Blick gen Himmel ist, wie Charles Darwin richtig sagt „das Resultat des gewöhnlichen Glaubens, dass der Himmel, die Quelle der göttlichen Gewalt, zu der wir beten, über uns gelegen ist“ <sup>2)</sup>).

Wenn die Bewohner des Graslandes von Kamerun in höchster Not zu Gott beten, wenden sie ihm die Hände zu und richten sie den Blick nach oben, wodurch sie anzeigen, dass sie ihren Gott oben suchen, „im Gegensatz zu den finsternen Geistern, die unten hausen“ <sup>3)</sup>).

Bei den meisten Menschen von heute handelt es sich bei der Vorstellung, dass Gott im Himmel wohnt, nur um eine Vorstellung. Im Ernst glauben sie nicht, dass der blaue Himmel droben eine oder sogar die alleinige Wohnung Gottes ist. Nach christlicher Lehre ist Gott überall, über der Welt, in der Welt und in uns. Aber es gibt Menschen, welche allen Ernstes davon überzeugt sind, dass Gott speziell im Firmament oder über dem Firmament wohnt. Bei diesen ist der Blick zum Himmel besonders natürlich.

Tania Blixen erzählt folgende Geschichte: „Einmal, als Denys und ich geflogen waren und auf der Farm landeten, trat ein alter Kikuju herzu und sprach uns an. ‚Ihr wart sehr hoch heute‘, sagte

<sup>1)</sup> Ph. Lersch, Gesicht und Seele, 65.

<sup>2)</sup> Ch. Darwin, Der Ausdruck der Gemütsbewegungen, 223.

<sup>3)</sup> A. Vielhauer, Heidentum und Evangelium. Im Grasland Kameruns. EMZ 3, 1942, 150.

er, ‚wir konnten euch nicht sehen, wir hörten nur das Flugzeug summen wie eine Biene‘. Ich bestätigte, dass wir sehr hoch gewesen seien. ‚Habt ihr Gott gesehen?‘ fragte er. ‚Nein, Ndwetti‘, sagte ich. ‚Gott haben wir nicht gesehen‘. ‚Aha, dann wart ihr also nicht hoch genug‘, sagte er, ‚aber nun sag mir — glaubst du, dass du hoch genug steigen kannst, um Ihn zu sehen?‘ ‚Ich weiss nicht, Ndwetti‘, sagte ich. ‚Und du, Bedâr‘, sagte er zu Denys gewandt, ‚was glaubst du? Kannst du in deinem Flugzeug hoch genug steigen, um Gott zu sehen?‘ ‚Das weiss ich wahrhaftig nicht‘, sagte Denys. ‚Dann verstehe ich nicht,‘ sagte Ndwetti, ‚wozu ihr beide überhaupt fliegt.‘<sup>1)</sup>)

Zu den *seelischen* Zuständen und den Gebeten, bei denen der Blick gen Himmel besonders natürlich und sinnvoll ist, gehört etwa die freudige Erhebung des Herzens zu Gott. Wenn man seine Sünden bereut, betrauert und büsst, hat man allen Anlass, auf den Boden zu schauen. Aber in Stunden heiliger Freude und seliger Begnadung ist es angemessen, den Blick nach oben zu richten. Als Gott nicht auf Kains Opfer achtete, ‚ward Kain sehr ergrimmt und sein Antlitz sank ein. Da sprach der Herr zu Kain: Warum bist du ergrimmt? Weswegen sinkt dein Antlitz ein? Nicht wahr? Bist frohen Sinnes du, dann kannst du es erheben. Wenn aber nicht, dann ruhst du an der Sünde Pforte; da lauert sie auf dich (Gn 4, 5—7)‘.

Die *Wirkung* dieses Aufblickens auf den Beter brauche ich kaum zu schildern. Dem Frommen, der mit Bedacht und Andacht, mit Sehnsucht und Liebe zu Gott im Himmel aufschaut, ist wie einem Menschen, der aus Dunkel und Kälte in das Licht und die Wärme der Sonne tritt. Es wird ihm licht in der Seele und warm im Herzen.

Auch die *alttestamentlichen* Beter schauten beim Beten gern zum Himmel empor. ‚Unser Gott, unsere Augen sehen nach Dir (2 Chr 20, 12)‘. ‚Meine Augen sehen stets zu dem Herrn (Ps 25, 15)‘. Gott ‚sitzt‘ aber nach alttestamentlicher Auffassung ‚im Himmel‘ (Dt 33, 26; Job 22, 12; Ps 2, 4 etc.). ‚Zu dir erhebe ich die Augen, der du im Himmel thronst‘ (Ps 122, 1).

Im *Neuen Testament* lesen wir des öfteren von Gebeten, bei denen die Augen zum ‚Vater im Himmel‘ (Mt 6, 9) erhoben

<sup>1)</sup> Tania Blixen, Afrika. Dunkel lockende Welt. Stuttgart, Berlin o.J. 231.

waren. Jesus blickte vor der wunderbaren Brotvermehrung betend „zum Himmel empor“ (Mt 14, 19; Mk 6, 41; Lk 9, 16). Ebenso bei der Heilung des Taubstummen (Mk 7, 34), dem hohepriesterlichen Abschiedsgebet (Jo 17, 11) und der Auferweckung des Lazarus. Im Bericht über die letztere heisst es: „Jesus aber erhob seine Augen zum Himmel und sagte: ‚Vater ich danke Dir, dass Du mich erhört hast (Jo 11, 41)‘“. Wenn am Ende der Welt gewisse Zeichen am Himmel erscheinen, sollen die Christen ihre Augen erheben. „Schaut auf und erhebt eure Häupter, denn eure Erlösung naht (Lk 21, 28)“. Stephanus blickte bei seiner Steinigung „fest zum Himmel empor, sah Gottes Herrlichkeit und Jesus zur Rechten Gottes stehen (Apg 7, 55)“.

In den ersten Jahrhunderten war es bei den Christen nicht ungebrauchlich, die Augen beim Beten zu senken. Wir verweisen auf die späteren Ausführungen über das Senken des Blickes. Aber am liebsten beteten die Christen allem Anschein nach mit himmelwärts gerichteten Augen. Noch von Martin von Tours hören wir, dass er in den Tagen vor seinem Sterben ständig betete und dabei „Augen und Hände unverwandt zum Himmel“ richtete <sup>1)</sup>. Erst im Verlauf der Zeit ist diese Gebärde ausser Gebrauch gekommen, dann aber auch so gründlich vergessen worden, dass in unseren Tagen kaum noch eine Spur von ihr geblieben ist. Nur die Kinder schauen beim Beten noch gern nach oben, mit offenen und blanken Augen. Sie fassen Gott als Vater auf, sind sich keiner Schuld bewusst, brauchen sich nicht zu schämen und zu verstecken und können Gottes Blick noch vertragen. Die Erwachsenen aber sind Sünder, wissen sich als Sünder und wagen daher gewöhnlich nicht Gott unmittelbar ins Auge zu schauen. Wie der Zöllner im Evangelium beten sie ihrem Zustande gemäss am liebsten mit gesenktem Blick. „Der Zöllner aber stand von Ferne und mochte nicht einmal die Augen zum Himmel erheben, sondern schlug an seine Brust und sagte: ‚Gott, sei mir Sünder gnädig‘ (Lk 18, 13)“.

Diese Entwicklung und dieser Zustand sind begreiflich. Auch warnt der hl. Cyprian die Christen mit Recht vor Übertreibungen beim Beten mit himmelwärts gerichteten Augen: „Wer anbetet, geliebteste Brüder, der möge auch nicht übersehen, wie im Tempel neben dem Pharisäer der Zöllner betete. Nicht mit dreist zum

<sup>1)</sup> Sulpicius Severus, Dritter Brief, BKV 20. Bd., 67.

Himmel erhobenen Augen, nicht mit keck empor gestreckten Armen ... flehte er die Hilfe der göttlichen Barmherzigkeit an" <sup>1)</sup>. Trotzdem ist es bedauerlich, dass niemand mehr mit himmelwärts gerichteten Augen betet und dass die Entwicklung hier den gleichen Verlauf genommen hat wie bei manchen anderen Gebetsgebärden. Es ist schade, dass die Gebärden der Verbundenheit mit Gott, der Vertrautheit mit und der Freude an ihm fast ganz von den Gebärden der Distanz, der Scheu, der Demut und der Furcht verdrängt worden sind. Wir benötigen beides! Beten mit gesenktem Blick und Beten mit zum Himmel erhobenen Augen <sup>2)</sup>.

#### c). Der erdwärts gerichtete Blick.

Neben dem Blick zum Himmel hinauf begegnet uns im Gebetsleben der Völker der Blick zur Erde hinunter. In Eleusis riefen die Mysteren „Υε-κύε“. Beim ersten Wort schauten sie zum Himmel empor („Himmel regne“) und beim zweiten zur Erde hin („Erde werde schwanger“) <sup>3)</sup>. Die Erklärung bietet auch hier keine Schwierigkeiten. Man schaut zur Erde hin, weil und wenn man die Erde oder irdische Gottheiten anrufen und verehren will.

#### d). Der Blick gen Osten.

Eine sehr beliebte Gebetsrichtung ist die gen Osten oder zur aufgehenden Sonne hin <sup>4)</sup>. Wir treffen sie sowohl bei den Primitive n wie bei den Kulturvölkern. Bruno Gutmann erzählt einmal von den einfachen Formen der Anbetung Gottes bei den Dschagga und meint dann: „Der Beter fühlt, während er sich der heraufkommenden Sonne entgegenwendet, nicht nur den Ring von Himmel und Erde um sich und die Seinen, sondern erlebt auch die feierliche Stille mit, in der die übrige Kreatur dem Lichte entgegenwartet. Das freudige erlösende Gefühl, mit dem sich die Tagesgeschöpfe gleich ihm der Sonne zukehren, sieht er um sich her in ihrer Haltung dargestellt, ist ihnen in diesem einzigartigen Augen-

<sup>1)</sup> De oratione Domini, 6. CSEL 3, I, 269s. BKV 34. Bd., 170.

<sup>2)</sup> Epiktet sagt: „Richte einmal deinen Nacken empor als ein aus der Knechtschaft Befreiter, wage es, zum Himmel aufzuschauen und zu sprechen: „Gebrauche mich denn wozu du willst, ich stimme mit dir überein, ich bin dein.“ ed. Schenkle, S. 158.

<sup>3)</sup> Fr. Schwenn, Gebet und Opfer. Heidelberg 1927, 69.

<sup>4)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, Ostung beim Gebet. AC 3, 1932, 76f; Derselbe, Gebet und Ostung im frühchristlichen Altertum.<sup>2</sup> 1925; E. Peterson, Zur Gebetsostung. ILW 4, 1924, 168f.

blicke urmenschlichen Erlebens zugefügt und so werden die aus solcher Mittelpunktstellung der Schöpfung emporgehobenen Beterhände zu dem ergreifenden Ausdrucke der menschlichen Vormannstellung auf der Erde" <sup>1)</sup>).

Zu den Kulturvölkern, welche die Ostung beim Gebet kannten oder kennen, gehören die alten Ägypter (morgens) die alten Babylonier, die Griechen <sup>2)</sup>, die Römer (am Pariliafest und bei anderen Gelegenheiten) <sup>3)</sup> und die alten Angelsachsen. Wenn die Hindu am Morgen ihr sakrales Bad nehmen und die Jesiden bei Sonnenaufgang ihr Morgengebet verrichten, wenden sie sich der Sonne zu <sup>4)</sup>. Bei den Essenern herrschte der gleiche Brauch.

Auch die alten Christen liebten, wie die Didascalia <sup>5)</sup>, Tertullian, Origenes, Gregor von Nyssa, Basilius, Leo d. Gr. und andere bezeugen, die Gebetsostung. Nach Tertullian rührte der Verdacht der Heiden, die Christen beteten die Sonne als Gott an, von der Beobachtung her, dass die Christen sich beim Gebet nach Osten wendeten <sup>6)</sup>. Für Origenes hat der Osten den Vorzug vor den anderen Himmelsrichtungen, auch beim Gebet. Im Freien wendet man sich beim Gebet am liebsten nach Osten. Daher wendet man sich auch sonst beim Beten am zweckmässigsten dorthin. Durch diese Ausrichtung zeigt man symbolisch an, dass die Seele zum „Aufgang des wahren Lichtes“ hinschaut <sup>7)</sup>. Basilius bezeichnet die Gebetsostung geradezu als apostolische Tradition <sup>8)</sup>. Diese Gebetsostung finden wir übrigens nicht bloss bei den Syrern <sup>9)</sup>, den Persern <sup>10)</sup> und anderen Völkern des Orients, sondern auch im Westen.

Leo d. Gr. hatte an ihr allerdings keine besondere Freude. In einer Weihnachtspredigt sprach er von „jener gottlosen Gewohnheit

<sup>1)</sup> Christusleib und Nächstenschaft. Feuchtwangen 1931, 216.

<sup>2)</sup> In Sophokles' Oedipus auf Kolonos heisst es: „Trankopfer bringst du nach des Ostens Licht gewendet“ 477.

<sup>3)</sup> J. G. Frazer, The Golden Bough. II, 327.

<sup>4)</sup> Fr. J. Dölger, Sol salutis, 26 Anm. 4.

<sup>5)</sup> 12.

<sup>6)</sup> Apologeticum 16.

<sup>7)</sup> De oratione 32.

<sup>8)</sup> De Spiritu sancto 27. PG 32, 188.

<sup>9)</sup> Vgl. Ancient Syriac Documents, ed. Cureton, pag. 24, 60; Acta martyrum orientium et occidentalium, ed. Assemani. II. Romae 1748, 125.

<sup>10)</sup> Ausgew. Akten persischer Martyrer. BKV 22. Bd. 36, 80.



gewisser nur allzu alberner Leute", „von Anhöhen aus bei Anbruch des Tageslichtes die emporsteigende Sonne anzubeten. Ja, sogar manche Christen sehen darin eine solche gottgefällige Handlungsweise, dass sie sich vor ihrem Eintritte in die Basilika des heiligen Petrus, die doch einzig und allein dem wahren und lebendigen Gotte geweiht ist, nachdem sie die Stufen hinter sich haben, die zur Terrasse (suggestum) des höher gelegenen freien Platzes (areae) vor der Kirche führen, nach der aufgehenden Sonne umwenden, ihr Haupt beugen und sich zu Ehren des strahlenden Gestirns verneigen. Dass dies vorkommt — zum Teil aus strafwürdiger Unwissenheit, zum Teil aus heidnischer Gesinnung — grämt und schmerzt uns tief. Denn mögen auch einige mehr dem Schöpfer dieses schönen Lichtes ihre Ehrfurcht bezeigen als dem Lichte selbst, das doch nur sein Werk ist, so muss man doch auch den Schein einer solchen Verehrung meiden. Wird sonst nicht derjenige, der den alten Götterkult verlassen hat und diesen scheinbaren Brauch bei den Unsrigen wiederfindet, an jenem Überrest seines alten Aberglaubens wie an etwas Lebenswertem festhalten, wenn er sieht, dass Christen und Ungläubige darin übereinstimmen?"<sup>1)</sup>

Nach dem Untergang des Heidentums bestanden keinerlei Bedenken mehr gegen die Ostung beim Gebet. Johannes von Damaskus empfiehlt sie denn auch ohne Vorbehalt und seine Begründung der Gebetsostung ist in der Theologie traditionell geworden. Da Gott, so schreibt er, das geistige Licht ( $\phi\omega\varsigma\ \nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$ ) ist und Christus in den heiligen Schriften „Sonne der Gerechtigkeit" und „Sonnenaufgang" ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\lambda\acute{\eta}$ ) heisst, wendet man sich bei der Proskynesis sinnvollerweise nach Osten, wo die Sonne aufgeht. Ferner beruft sich Johannes auf die Stelle Ps 67, 33: „qui ascendit super coelum coeli ad orientem" und die Stelle Gn 2, 8, nach der „Gott, der Herr, einen Garten in Eden nach Osten hin pflanzte". Christus hat am Kreuze nach Westen geschaut und daher schauen wir beim Gebet nach Osten. Ausserdem ist Christus nach Osten hin in den Himmel aufgefahren und haben die Apostel ihm ebendorthin nachgeschaut. Schliesslich kommt Christus von Osten wieder. „Denn wie der Blitz von Osten ausgeht und bis zum Westen leuchtet, so wird es auch mit der Wiederkunft des Menschensohnes sein" (Mt 24, 27). Die

<sup>1)</sup> Sermo de Nativ. VII, 4. PL 54, 218s. Übersetzung nach BKV 54 Bd., 119f.

Ostung beim Gebet ist apostolische Tradition, obwohl in den Schriften keine Rede von ihr ist <sup>1)</sup>.

Interessant sind die Ausführungen Alkuins über die Ostung beim Gebet. Die Worte „Vater unser, der du bist im Himmel“ und die Worte „Zu dir erhebe ich meine Augen, der du thronest im Himmel“ (Ps 122, 1) sind nicht „körperlich“ zu verstehen sondern geistig, weil Gott an keinen Raum gebunden ist. Wenn die Wohnung Gottes im Himmel, d.h. in dem höheren Teil der Welt läge, dann wären die Vögel im Vorteil, weil sie dann Gott näher wären. Es steht nicht geschrieben, dass Gott den *homines excelsi* oder den im Gebirge wohnenden Leuten näher ist. Die Schrift sagt vielmehr: „Nahe ist der Herr denen, die gebeugten Herzens sind“ (Is 57, 15). „Wenn wir uns beim Gebet nach Osten wenden, wo das Licht entsteht und sich der Himmel erhebt, dann nicht deswegen, weil Gott dort wohnt und die anderen Teile der Welt verlassen hat, — Gott ist nicht im Himmel (wo wäre er sonst vor der Schöpfung gewesen), sondern überall — sondern deswegen, weil so der Geist ermahnt wird, sich dem natürlicherweise Hervorragendem zuzuwenden, d.h. Gott, der das wahre Licht ist“ <sup>2)</sup>.

Walafrid Strabo <sup>3)</sup> und Thomas von Aquin empfehlen die Ostung in der gleichen Weise wie Johannes Damascenus. Thomas von A. sagt: „Secundum quandam decentiam adoramus versus orientem, primo quidem propter divinae majestatis indicium, quod nobis manifestatur in motu coeli, qui est ab oriente: secundo propter paradisum in oriente constitutum... tertio propter Christum, qui est lux mundi et Oriens nominatur... et qui ascendit super coelum coeli ad orientem... et ab oriente expectatur venturus, secundum illud... Sicut fulgur exit ab oriente, et paret usque ad occidentem, ita erit et adventus Filii hominis“ <sup>4)</sup>.

Bei den abendländischen Christen von heute ist die Ostung des Blickes nicht mehr üblich, wohl aber noch bei anderen. Die russischen Christen z.B. wenden sich am Schluss der Osterfeier, welche die ganze Nacht hindurch dauert, nach Osten, um das Licht in der Natur oder die aufgehende Sonne zu erwarten <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> De fide orthodoxa IV, 12. PG 94, 1133—1136. Vgl. noch Pacatus Panegyricus Theodos. M. (PL 13, 480): „Divinis rebus operantes in eam coeli plagam convertimus, a qua lucis exordium ist.“

<sup>2)</sup> De fide S. Trin. II, 5. PL 101, 26.

<sup>3)</sup> De rebus eccles. 4. PL 114, 922s.

<sup>4)</sup> S. Th. II.II. 84. 3 ad 3.

<sup>5)</sup> Nach Mitteilungen eines Teilnehmers am Russlandfeldzug 1943.

e). Die Westung, Südung und Nordung des Blickes.

Seltener als die Ostung ist die Westung, Südung und Nordung des Blickes. Die Anhänger der Yüzū-Nembutsu-shū wenden sich nach dem Westen, wenn sie am Morgen nach dem Waschen zehnmal das „Namu Amida Butsu“ beten, weil im Westen das Paradies Amidas liegt. Andere wenden sich am Abend nach dem Westen, weil dort die Sonne untergeht.

Die Harraniter beten mit dem Blick nach Norden, ebenso ursprünglich die Babylonier. Die Mandaer wandten sich (unter anderem) zum Nordpunkt des Himmels, dem Sitz des Lichtkönigs.

Wenn der Priester des Mithra täglich die vorgeschriebenen Gebete verrichtete, wandte er sich immer der Sonne zu, am Morgen nach Osten, am Mittag nach Süden und am Abend nach Westen <sup>1)</sup>.

f). Die Hinwendung zum Heiligtum.

Grösster Beliebtheit erfreut sich die Sitte, beim Gebete Richtung auf das Hauptheiligtum der Religion zu nehmen. Wenn die Römer zum kapitolinischen Jupiter beteten, wandten sie sich zu seinem Tempel hin. Die Juden <sup>2)</sup> richteten den Blick nach Jerusalem (1 Kn 8, 44; Dn 6, 11) und die Samaritaner nach dem Garizim. Daniel verrichtete dreimal täglich ein Gebet in Richtung nach Jerusalem (Dn 6, 11). Die Chinesen machten früher den Kniefall gern nach Peking, weil dort der Kaiser, der Stellvertreter des Himmels, residierte, was praktisch bedeutete, dass sie sich nach Norden wandten <sup>3)</sup>.

Im Islām hat die Stellung zur Gebetsrichtung (qibla) und die Gebetsrichtung selbst gewechselt <sup>4)</sup>. Auf der einen Seite erklärt Muhammed: „Allahs ist der Westen und der Osten, und wohin ihr euch daher wendet, dort ist Allahs Angesicht“ <sup>5)</sup>. „Nicht besteht die Frömmigkeit darin, dass ihr eure Angesichter gen Westen oder Osten kehrt; vielmehr ist fromm, wer da glaubt an Allah und den

<sup>1)</sup> Fr. Cumont, Die Mysterien des Mithra. 1911, 152, 185f.

<sup>2)</sup> Die Juden hassten den Norden, weil von ihm alles Unheil kam. Nach Osten zu schauen aber war ihnen verboten, weil die Perser die aufgehende Sonne verehrten. Daher wandten sie sich nach Jerusalem.

<sup>3)</sup> B. Schuler, Altes Erbe des neuen China. Paderborn 1937, 185.

<sup>4)</sup> Vgl. A. J. Wensinck, Kibla. H. Isl. 324f.

<sup>5)</sup> Koran S. 2, 109, Die folgenden Übertragungen, soweit nicht anders angegeben, auch M. Hennig, Der Koran. Leipzig (1901).

jüngsten Tag und die Engel und die Schrift und die Propheten, und wer sein Geld aus Liebe zu ihm ausgibt für seine Angehörigen, und die Waisen und die Armen und den Sohn des Weges und die Bettler und die Gefangenen; und wer das Gebet verrichtet und die Armensteuer zahlt, und die, welche ihre Verpflichtungen halten . . . und standhaft sind in Unglück, Not und Drangsalzeit; die sind's, die da lauter sind, und sie, sie sind die Gottesfürchtigen" <sup>1)</sup>). In dieser Auffassung schrieb Muhammed seinen Anhängern keine feste Gebetsrichtung vor <sup>2)</sup>). Nach der Flucht jedoch setzte er eine Gebetsrichtung fest, nämlich zuerst die nach Jerusalem und dann die nach der ka'ba in Mekka. Die einschlägige Stelle im Koran lautet: „Es werden die Toren unter den Leuten sagen: Was hat sie dazu gebracht, ihre frühere Kibla aufzugeben? Sage: Allāh gehört Ost und West, er leitet, wen er will, zu dem rechten Wege. So haben wir euch gemacht zu einer mittleren Gemeinde, damit ihr Zeugen seid für die Menschen, während der Gesandte Zeuge ist für euch. Wir haben deine frühere Kibla nur dazu eingesetzt, um denjenigen, der dem Gesandten folgt, zu unterscheiden von dem, der sich auf seinen Fersen abwendet, wahrlich, dies ist eine schwere Sünde, von welcher frei ist, wer von Allāh geleitet wird; aber Allāh will euren Glauben nicht verloren gehen lassen, denn er ist dem Menschen freundlich und gnädig. Wir sehen, wie dein Antlitz sich nach allen Himmelsgegenden wendet; so werden wir dich dann richten nach einer dir gefälligen Kibla. Wende denn dein Antlitz nach dem heiligen masjid; wendet euer Antlitz zu ihm, wo immer ihr seid. Was für Zeichen du den Leuten der Schrift immer bringen solltest, sie werden deiner Kibla nicht folgen" <sup>3)</sup>). Diese auf die qibla bezügliche Vorschrift oder Offenbarung ist „die Wahrheit von deinem Herrn, und Allah ist nicht achtlos eures Tuns" <sup>4)</sup>).

Die Muhammedaner haben zu allen Zeiten grossen Wert auf die qibla gelegt. Von der qibla hängt die Gültigkeit der ṣalāt ab. Blut und Eigentum Fremder wird est unverletzbar, wenn sie die ṣalāt verrichten und die entsprechende qibla einnehmen <sup>5)</sup>). In vielen

<sup>1)</sup> S. 2, 172.

<sup>2)</sup> Nach anderen hatte man schon vor der Flucht die qibla nach Jerusalem und nach Tor Andrae, Der Ursprung des Islams und das Christentum. Uppsala und Stockholm 1926, 4 nach Osten.

<sup>3)</sup> S. 2, 136ff, nach A. J. Wensinck, a.a.O. 324.

<sup>4)</sup> S. 2, 144.

<sup>5)</sup> A. J. Wensinck, a.a.O. 325.

Moscheen wird die Richtung der ṣalāt durch die Gebetsnische (miḥrāb) bezeichnet <sup>1)</sup>. Ausserhalb der Moschee richtet man sich nach der sutra <sup>2)</sup>. In Aegypten benützt man eigene Kompassse für die Feststellung der qibla.

Die Ebioniten wandten sich bei dem Gebet gleich den Juden nach Jerusalem, dem Hause Gottes <sup>3)</sup>. Auch die Christen hatten anfänglich diesen Brauch, der aber bald verschwand. Dafür wandten sich die Christen wohl zu ihrem Heiligtum hin.

Wie die Hauptheiligtümer sind auch andere Heiligtümer Ziel der Blickrichtung. So wenden sich viele Christen beim Gebete zur Kirche ihres Ortes oder ihrer Gemeinde hin. In einer alten Verordnung der chinesischen Jesuitenmissionare wird gefordert, dass die Christen, die am Sonn- und Festtag nicht zur Kirche gehen können, „sich mit ganzem Herzen zum Herrn hinlenken“ sollen, „indem man sich zur Hauptkirche wendet, wie sich der Mandarin für seine Ehrenbezeugungen zum Kaiserpalast wendet“ <sup>4)</sup>.

#### g). Die Hinwendung zum Altar und Verwandtes.

Es ist fast allgemein Brauch, sich beim Gebete in Heiligtümern zum Altar oder zum Bilde der Gottheit hinzuwenden, was sicher natürlich, sinnvoll und nützlich ist. Wir brauchen darauf nicht näher einzugehen. Alles Notwendige wurde bereits gesagt. Nur mit einem Punkt müssen wir uns hier befassen.

In den letzten Zeiten hat bei uns ein heisser Kampf um die Frage getobt, ob sich der Priester beim gemeinsamen Gottesdienst zum Altar oder zum Volk hinwenden soll <sup>5)</sup>. Bei der Verlesung des Evangeliums und der Predigt hat sich der Priester dem Volke zuzuwenden. In diesem Punkt herrscht vollkommene Einmütigkeit. Aber über die Richtung beim Gebete und bei der Zelebration denkt man verschieden. Die einen halten die Richtung

<sup>1)</sup> E. Diez, Miḥrāb. H. Isl. 498—503.

<sup>2)</sup> A. J. Wensinck, Sutra. H. Isl. 708. Auf den Gebetsteppichen (saḡḡāda), welche die Muhammedaner bei der ṣalāt verwenden, ist wohl eine Nische dargestellt, die nach Mekka ausgerichtet wird und den miḥrāb ersetzt.

<sup>3)</sup> Irenäus Adv. haer. I, 26, 2.

<sup>4)</sup> X. Bürkler, Die Sonn- und Festtagsfeier in der kath. Chinamission. Rom 1942, 32.

<sup>5)</sup> Vgl. L. Verwilt, De stand van den Priester aan het Altaar. Tijdschr. voor Lit. 11, 1930, 321—337. Über die Frage der Ausrichtung der Altares vgl. Braum, Der christliche Altar. I. München 1924, 411ff.

versus populum für die beste, weswegen sie von der Kanzel aus vorbeten, den Altar umstellen und zum Volke hin zelebrieren. Als Begründung dienen die im Urchristentum herrschenden Bräuche und psychologische Momente. Die anderen aber beten mit dem Antlitz zum Altar hin und wollen nichts von einer Umstellung des Altares wissen. Gerade bei der Messe dürfe nichts geändert werden. Auch sie können gute Gründe historischer und psychologischer Art für ihre Auffassung und Haltung anführen. Die Entwicklung hätte nun einmal dahin geführt, wo wir heute sind. Zudem gälten die Gebete und Opfer Gott.

Auch bei den Protestanten wird unsere Frage diskutiert, Karl Bernhard Ritter schreibt: „Ist der Liturg nach altchristlicher Ordnung hinter dem Altar stehend mit der Gemeinde um die Stätte des Gebets und Sakraments versammelt, so fällt naturgemäss die Wendung beim Gebet fort. Im anderen Fall spricht der Liturg alle Gebete, den Lobpreis des Bekenntnisses und die verba testamenti, die nicht der Verkündigung zugehören, sondern der anbetenden Versenkung dienen (Anamnese), zum Altar hin, nicht um, wie man törichterweise eingewendet hat, den Kruzifixus anzubeten, sondern um mit der Gemeinde in einer Richtung zu stehen, sich mit ihr gemeinsam Gott zuzuwenden. Durch diese Wendung zum Altar kommt gerade dies unmissverständlich zum Ausdruck, dass der Liturg beim Gebet der Gemeinde nicht gegenübersteht, sondern mit ihr gemeinsam in ihrem Namen und Auftrag zu Gott betet. Die Hinwendung zum Altar ist also der denkbar stärkste Ausdruck der Verbundenheit des Liturgen mit der Gemeinde, der Ausdruck dafür dass in der Liturgie die Gemeinde Subjekt ist“<sup>1)</sup>.

#### h). Der nach innen gerichtete Blick.

Wenn ein Blick für den Menschen charakteristisch ist, dann der Blick nach innen. Die Pflanzen und Tiere leben nur „ausser sich“. Das Tier ist ganz in die Aussenwelt verloren, ganz an sie hingegeben und völlig von ihr besessen. Es ist „distanzlos ihren (der Welt) Eindrücken und Reizen ausgeliefert“<sup>2)</sup>. „Wenn Tiere nicht schlafen, sind sie in ruheloser Bewegung auf jeden äusseren oder inneren Reiz. Bald kratzen sie sich, bald blicken oder hüpfen

<sup>1)</sup> K. B. Ritter, Das liturgische Gebet, 373.

<sup>2)</sup> O. J. Hartmann, Menschenkunde. Frankfurt a.M. (1941) 310.

sie hierhin und dorthin. Gelassene Ruhe kennen sie nicht und gleichen hierin haltlosen Neurasthenikern, die auch jedem äusseren und inneren Reiz sogleich nachgeben und insoferne ganz der Ruhelosigkeit des Seelisch-Astralischen ausgeliefert sind. Nur aus der besonnenen Kraft des Ich kann sich der Mensch darüber erheben" <sup>1)</sup>. Beim Menschen ist es ganz anders, — falls er sich über die Stufe des Tieres erhebt. Denn er lebt nicht bloss ausser sich und schaut nicht bloss nach aussen hinaus, sondern lebt auch in sich und schaut auch in sich hinein.

Man kann bei diesem Blick nach innen mit C. M. Giessler zwei **Formen** unterscheiden, nämlich einen gegenständlichen und einen zuständlichen Blick. Den ersteren haben wir beim Reproduzieren, Phantasieren und Nachdenken und den letzteren — Giessler spricht hier vom „insichtigen“ Auge — beim Sichversenken in Empfindungen und Gefühle. Die Augen sind bei diesem Blick nach oben, nach unten oder seitwärts gerichtet <sup>2)</sup>.

Auch im **Gebetsleben** begegnen wir diesem nach innen gerichteten Blick, ja gerade in ihm. Denn gerade im Beten erhebt sich der Mensch über das Tier. Tiere beten nicht. Immer wieder kann man betende Menschen sehen, die so tun oder den Anschein erwecken, als ob sie keinerlei Augen mehr für die äussere Welt hätten und in ihr Herz hineinschauten. Doch hat dieser Blick einen verschiedenen Sinn. Er ist entweder ein Mittel der Versenkung oder ein Ausdruck des Glaubens, Gott im eigenen Innern finden zu können oder dem Inneren nach göttlich zu sein. Nur diese letztere Form des Blickes geht uns hier an. Besonders häufig begegnen wir dem einwärts gerichteten Blick im Buddhismus. Da die Buddhisten die Welt verachten und kein höheres Wesen in oder über der Welt kennen, das Beachtung verdiente und den Menschen zu helfen vermöchte, da sie das Heil nur von eigener Anstrengung und innerer Versenkung erwarten, schauen sie bei der Meditation folgerichtig wie nach innen.

### 3). Der gottabgewandte Blick.

a) Im allgemeinen pflegt man Personen, mit denen man redet, anzuschauen. Man soll sie sogar anschauen. Aber es kommt auch

<sup>1)</sup> O. J. Hartmann, a.a.O. 312 Anm. 1.

<sup>2)</sup> C. M. Giessler, a.a.O. 185.

vor, dass man sein Antlitz von solchen Personen **wegwendet**, dann **nämlich**, wenn man etwas zu verbergen hat oder sich schämt. Ja, es gibt Völker, bei denen es gegen den Anstand und Brauch ist, andere Personen oder wenigstens gewisse Personen unmittelbar anzuschauen. Die Schilluk müssen den Kopf **wegwenden**, wenn sie mit ihrem König sprechen oder ihn bedienen. In China spricht man eigentlich überhaupt nicht mit dem Kaiser oder mit dem Herrn. Der Herr spricht streng genommen nur mit seinem Diener. Und auch dieser hat beim Gespräch mit seinem Herrn das Antlitz abzuwenden. Der Herr darf durch das Anschauen nicht verunreinigt werden <sup>1)</sup>).

Auch im **Gebetsleben** wendet man wohl das Antlitz vom Gegenstand des Kultus ab. Als der Herr dem Moses im Dornbusch erschien, „da verbarg Moses sein Antlitz; denn er scheute sich, auf Gott zu blicken (Ex 3, 6)“. 1 Kn 18, 24 heisst es: „Elias stieg auf den Karmel, beugte sich zur Erde und legte sein Antlitz zwischen die Knie“. Rabbi Channina und Rabbi Eleazar ben Durdja haben später diese Gebetsweise des Elias nachgeahmt <sup>2)</sup>).

Die **Gründe** welche die Menschen bewegen, beim Gebete das Antlitz von der Gottheit oder vom Gegenstande des Kultus abzuwenden, sind verschieden. In Betracht kommt zunächst die Absicht, die Gottheit nicht durch den Hauch, den man ausströmt, zu verunreinigen, oder durch das Bild, das man bietet, zu erschrecken und zu beleidigen.

Auch die Angst vor Gott gehört zu den Beweggründen. Der **Anblick** der Gottheit ist lebensgefährlich. Noch im Alten Bund ist die Auffassung die, dass der Anblick der Gottheit tötet. Die Worte Jakobs: „Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und kam mit dem Leben davon“ (Gn 32, 31) sind bezeichnend. „Mein Antlitz kannst du nicht sehen. Denn kein Mensch schaut mich und bleibt am Leben“, sagte Gott zu Moses (Ex 33, 20). Lots Weib, das es wagte, zurückzuschauen, als Gott sein Strafgericht an Sodoma und Gomorrha vollzog, erstarrte zu einer Salzsäule (Gn 19, 17 und 26).

Auch Demut und Scham veranlassen die Menschen, den Blick von Gott abzuwenden. Adam und Eva verstecken sich, weil sie sich ihrer Sünde und Nacktheit schämen (Gen 2, 8—10).

<sup>1)</sup> Vgl. Li-ki C I, 96 und 104.

<sup>2)</sup> J. Leipoldt, Gebet und Zauber im Urchristentum, 5f.

OHM, Die Gebetsgebärden



Die Christen stehen in einem anderen Verhältnis zu Gott als die Heiden und Juden. Aber in ihren Gebeten kommt doch auch sehr häufig zum Ausdruck, dass sie Gott nicht anzuschauen wagen. „Ich bin nicht wert, zu dir aufzuschauen“<sup>1)</sup>. „Engel und Erzengel erzittern vor dir, Heilige und Gerechte fürchten dich“<sup>2)</sup>. Wie kann der Mensch sich unterfangen, zu Gott emporzublicken, er, der Sünder, zu Gott, in dessen Augen selbst die Himmel nicht rein sind? Die Christen des Ostens beten: „Du, den die Cherubim vor Scheu nicht anzuschauen vermögen“. „Wie will der Hades deine Ankunft ertragen? Wird er nicht auf der Stelle zermalmt, wird's ihm nicht schwarz vor den Augen, wenn ihn blendet dein Blitzstrahl des Lichtes?“<sup>3)</sup> Solche Stellen machen es verständlich, wenn viele Christen beim Beten ihr Antlitz von Gott abwenden.

b) Mit dem Abwenden verwandt oder eine Form des Abwendens ist das Senken des Blickes<sup>4)</sup>, das ungemein häufig vorkommt, in den nichtchristlichen Religionen sowohl wie im Christentum.

In einem Gebet Sarvajñāmitras zur Muttergöttin Tārā, der Gattin Avalokiteśvaras, heisst es: „Mit Kränzen . . . , o du Retterin, du Zuflucht im Unglück, o Aryā, mit gefalteten Händen und mit dem vom blendenden Glanze gebeugten Haupte bete ich in Frömmigkeit deine Füße an“<sup>5)</sup>.

Bei gewissen Völkern ist es in bestimmten Fällen direkt verboten, zum Himmel emporzuschauen. So dürfen z.B. die Kikuyu, die in Nga oder Mwenenyaga den einen Gott und den Schöpfer aller Dinge verehren, bei Gewittern nicht zum Himmel schauen. Wird jemand vom Blitz erschlagen, so nach der Meinung des Volkes deswegen, weil er sich erkühnte, aufwärts zu schauen und Mwenenyaga bei seinem Kampf oder den Vorbereitungen zu seinem Kampf mit seinen Feinden zu betrachten<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Imitatio Christi IV, 2.

<sup>2)</sup> Ibid. IV, 1.

<sup>3)</sup> Die Ostkirche betet. Die heilige Woche. Leipzig (1937) 39. Vgl. S. 163: „Die viel-  
 äugigen Cherubim und die sechsflügeligen Seraphim . . . verhüllen ihr Antlitz“ (vor  
 Christus).

<sup>4)</sup> Vgl. Br. de Niedek, De populorum 167—170.

<sup>5)</sup> Fr. Heiler, Die buddhistische Versenkung, 60.

<sup>6)</sup> Jomo Kenyatta, Kikuyu Religion, Ancestor-worship and Sacrificial Practices. In:  
 Afr. 10, 1937, 310.

Im Alten Testament ist öfter vom Beten mit gesenktem Blick die Rede. Zitiert sei nur Esdr. 9, 5f: „Beim Abendopfer erhob ich mich tieftraurig, zerriss . . . mein Unterkleid und mein Obergewand, fiel auf meine Knie nieder, breitete meine Hände aus zum Herrn, meinem Gott, und betete: ‚Mein Gott, ich schäme mich und scheue mich, zu dir, mein Gott, mein Angesicht zu erheben. Denn unsere Missetaten sind uns über das Haupt gewachsen, und unsere Schuld ist himmelhoch geworden‘ ”.

Der Zöllner im Evangelium wagt es nicht seine Augen zum Himmel zu erheben (Lk 18, 13). Der Abt Hilarion betete wohl, wie Hieronymus berichtet, „den Blick starr zur Erde gesenkt“ <sup>1)</sup>. Nach dem angeblich von dem Armenier Elische um 455 verfassten Schriftchen „Worte der Ermahnung über die Einsiedler“ stehen die Einsiedler beim heiligen Dienst „einander gegenüber, die Augen niedergeschlagen, gegen die Spitze der Fusszehen gerichtet, als ob sie alle auf einen Punkt blickten“ <sup>2)</sup>. Nach dem hl. Benedikt hat der Mönch den zwölften, d.h. den höchsten Grad der Demut erreicht, „wenn er nicht bloss im Herzen demütig ist, sondern auch in seiner Körperhaltung vor aller Augen Demut bekundet; wenn er also beim Gotteslob, im Oratorium, im Kloster, im Garten, auf der Strasse, auf dem Felde, oder mag er sonst irgendwo sitzen, gehen oder stehen, jederzeit das Haupt geneigt hält und mit niedergeschlagenem Blick sich immer wegen seiner Sünden voll Schuld weiss und im Geiste schon vor dem schrecklichen Gerichte Gottes sieht. Er bete immer in seinem Herzen, wie jener Zöllner im Evangelium mit niedergeschlagenen Augen gesprochen hat. ‚Herr, ich Sünder bin nicht würdig, meine Augen zum Himmel zu erheben‘. Und wiederum sagt er mit dem Propheten: ‚Gebeugt bin ich und gedemütigt für und für‘ ” <sup>3)</sup>. Von der Nonne Yüzi Schulthasin zu Töss wird erzählt, dass sie es aus Verachtung ihrer selbst nicht wagte, den Himmel anzusehen <sup>4)</sup>. Tauler mahnte: „Betrage dich in der Kirche . . . mit grosser Ehrerbietigkeit. Stehe mit niedergeschlagenen Augen . . . vor des ewigen Königs Gegenwart und Angesicht“ <sup>5)</sup>. In den Exercitien des hl. Ignatius wird für den Be-

<sup>1)</sup> Hieronymus, Vita Hilarionis abb. PL 23, 32.

<sup>2)</sup> Ausgew. Schriften der armen. Kirchenväter. BKV 58. Bd. S. 291f.

<sup>3)</sup> Regula s. Benedicti VII. BKV 20. Bd. S. 264.

<sup>4)</sup> Das Leben der Schwestern zu Töss (ed. M. Weinhandb. 1921) 222.

<sup>5)</sup> Bei Heiler, Das Gebet, 327.

trachtenden die Weisung gegeben: „...tenendo oculos clausos vel defixos in unum locum neque huc illud eos movendo“<sup>1)</sup>.

Heute schauen die meisten Christen beim Beten vor sich hin. Selbst bei der Erhebung der heiligen Gestalten, die eigens eingeführt worden ist, damit die Andächtigen sie ansehen, senken die Katholiken der Kopf.

Wenn wir ausserhalb des Gebetes unsere Augen senken, so tun wir dies aus Müdigkeit, Erschlaffung, Niedergeschlagenheit, Kummer, Sorge, Trauer, Bescheidenheit, Demut und Unterwürfigkeit. Andere Beweggründe sind Scham und Verlegenheit. Man will seine Absichten und Zustände verschleiern und fremde Einblicke verhüten. Die Deckung der Augen soll „die seelischen Vorgänge verbergen, welche sich durch den Blick verraten könnten“<sup>2)</sup>. Beim Beten hat das Senken der Augen ähnliche Ursachen und Beweggründe. Dazu kommt noch die Absicht, die Sammlung zu erleichtern und zu bewahren.

e) Erwähnen wir noch, dass es ein Sehen gibt, bei dem zwar ein Gegenstand angeschaut wird, aber das Anschauen einem Wegwenden des Blickes gleichkommt. Ich meine das äusserere Sehen, mit dem kein inneres verbunden ist, jenes Sehen, bei welchem das Auge physiologisch sieht, die Seele aber nicht.

#### 4). Andere Formen.

Neben dem Blick auf Gott hin und von Gott weg gibt es noch verschiedene andere Ausrichtungen des Blickes beim Gebet, darunter solche, die äusserlich oder formal mit diesen und jenen Formen des gottzu- und gottabgewandten Blickes identisch sind, die aber einen ganz anderen Charakter haben.

a) Bei Personen, die geistig intensiv beschäftigt sind, finden wir wohl einen Blick, der auf keinen bestimmten Gegenstand eingestellt oder gerichtet ist, sondern auf einen imaginären Punkt oder ins Leere geht. Dieses gegenstandlose Fernsehen gibt es auch in der Frömmigkeit. So bei den Buddhisten in der Versenkung. Es ist echt buddhistisch, ruhig, weltentrückt und traumverloren dazusitzen und der sichtbaren Welt keinerlei Beachtung zu schenken. Ferner finden wir dieses Sehen in der Ekstase. So

<sup>1)</sup> Exercitia spir., ed. J. Roothan. Augsburg 1887, 230.

<sup>2)</sup> Vgl. C. M. Giessler, a.a.O. 197.

habe ich es z.B. bei einer in Verzückung befindlichen Frau in einer deutschen Grosstadt gesehen. Aber wir begegnen diesem Blick auch sonst, so bei vielen ernsten und gesammelten Betern. W. Schultz schreibt: „Man kann das Sehen des religiösen Menschen als ein gegenstands- und formloses Fernsehen betrachten. Der Blick richtet sich nicht auf einen bestimmten Gegenstand, haftet nicht an einer schönen oder hässlichen Form, sondern geht in die unbestimmte unendliche Ferne. Himmel und Erde sind gleichgültig und wertlos geworden. Von der Gegenstandswelt gehen keinerlei Reize, keine Hemmungen oder Förderungen mehr aus. Sie ist in Nichts versunken. Das Auge sieht nur in die Ferne. Die religiösen Kategorien der Unendlichkeit und Ewigkeit, die Gefühlsbestimmtheiten der Weltüberwindung, der Weltverachtung und des Welt-hasses sind aus diesem Fernsehen spontan entsprungen“<sup>1)</sup>. Hier ist unrichtig verallgemeinert. Aber bei vielen andächtigen Menschen haben wir dieses Sehen.

b) Wie oben gezeigt wurde, wenden Personen, die in der Welt oder in Teilen der Welt Gottheiten sehen, gerne den Blick der Welt oder den betreffenden Teilen der Welt zu. Es gibt aber auch Hinwendungen des Blickes zur Welt, welche nicht durch den Glauben an die Göttlichkeit der Welt oder bestimmter Welt Dinge bestimmt sind. In diesem Fall kann man von einem weltzugewandten Blick im engeren Sinne reden. Wir beobachten ihn etwa dort, wo man die Welt zwar nicht mit Gott identifiziert, aber nicht von ihm trennt, wo man die Welt und Gott in Zusammenhang sieht. Dann auch in den Kreisen der sog. „Weltfrömmigkeit“.

Daneben gibt es einen weltabgewandten Blick. Die Theisten, welche die Welt als von Gott getrennt denken oder in der Welt ein Hindernis auf dem Wege zu Gott oder im Verkehr

<sup>1)</sup> W. Schultz, Über die Struktur des religiösen, künstlerischen und philosophischen Sehens. Christliche Welt 42, 1928, Sp. 571. Krukenberg schreibt: „Bei der Andacht schweift der Blick in die Ferne, die Augen und der Kopf sind nach oben gerichtet oder als Ausdruck der Demut gesenkt, die Stirne und die Augenbrauengegend sind vollständig glatt, weil der betreffende Mensch seinem Gefühle im Gegensatz zur Verstandestätigkeit sich hingibt. Verzückung, eine Steigerung der Andacht mit vollständigem Abstrahieren von der Wirklichkeit gibt sich in excessiver Erhebung des Kopfes und der Augen bei weitgeöffneten oder gesenkten Augenlidern zu erkennen und bei gleichzeitiger freudiger Entspannung der übrigen Gesichtsmuskeln.“ Der Gesichtsausdruck des Menschen, 1913, 256. Aber damit sind nur einige Gebetsäusserungen des Gesichtes bezeichnet, nicht alle. Anderes ist geradezu falsch gesehen. Beim Gebet herrscht nicht immer das Gefühl. Auch der Verstand spielt eine Rolle.

mit ihm empfinden, wenden den Blick beim Beten und Betrachten am liebsten von der Welt ab. Die Tore der Sinne werden geschlossen und die Sinneseindrücke ausgeschaltet, um leichter und schneller zu Gott zu kommen und besser mit ihm sprechen zu können. Im besonderen spielt dieser Blick bei der Betrachtung eine Rolle. Im Tulasīdas-Kloster zu Benares ist es Sitte, bei der Betrachtung in einer Wandnische zu sitzen und den Leuten den Rücken zuzukehren. Man würde diese Sitte missverstehen, wenn man sie mit heroischem Asketismus erklären wollte. Die Mönche gehen vielmehr darauf aus, sich auf die besagte Weise von der Aussenwelt zu trennen und zu befreien. Kr. Schjelderup sieht in der Sitte zugleich einen Ausdruck des Dranges, „in sich selbst Genüge zu finden“. Die Sitte sei „konsequenteste Auswirkung“ der Introversion<sup>1)</sup>. Aber die eigentliche Erklärung liegt in der Überzeugung, auf die genannte Weise am besten betrachten zu können. Ich weiss von einem katholischen Frauenkloster, das in einer einzig schönen Gegend liegt und dessen Insassen schon die Weisung bekamen, nicht auf den See und die Berge zu schauen, weil dies dem geistlichen Leben nicht förderlich sei.

Der weltabgewandte Blick begegnet uns auch in verschiedenen Religionen, die keinen transzendenten Gott oder überhaupt keinen Gott kennen. Nur ist er hier anders motiviert. Die Welt gilt als „leer“, wertlos, nichtig und böse. Sie umnebelt den Geist und verwickelt die Seele. Sie ist dem Geiste feind und weckt böse Wünsche. Darum wendet man sich von ihr ab.

c) Neben dem weltzu- und abgewandten Blick gibt es noch den *ich zu- und ich abgewandten Blick*. Wo man im Ich eine Wohnung Gottes oder einen Weg zu Gott oder auch eine Hilfe im Verkehr mit Gott sieht, wendet man sich wohl sich selbst zu. Dort aber, wo man im Ich nur etwas Gottfernes oder ein Hemmnis im Verkehr mit Gott erblickt, wendet man sich von ihm ab. Desgleichen dort, wo das Ich, ganz abgesehen von Gott, als eitel, nichtig und sündig erscheint.

### III. Anschauen.

1). Von der Blickrichtung wenden wir uns dem Anschauen von Personen, Dingen und Gegenständen zu. Blickrichtung und An-

<sup>1)</sup> Kr. Schjelderup. Die Askese. Berlin und Leipzig 1928, 149.

schaufen sind durchaus nicht das Gleiche. Man kann eine bestimmte Richtung beim Beten einnehmen, etwa die Richtung auf den Altar hin, ohne den betreffenden Gegenstand anzuschauen. Oft ist es geradezu unmöglich, den Gegenstand anzusehen, nach dem man sich ausrichtet. Aber sehr häufig ist mit der Ausrichtung auch das Ansehen eines bestimmten Gegenstandes verbunden.

Auch dieses Anschauen ist Ausdruck und Hilfsmittel des Gebetes oder kann es wenigstens sein. Durch das Anschauen des Himmels oder eines Bildes Christi z.B. vermag man seine Gedanken zu sammeln, sein inneres Feuer zu entzünden und in Kommunion mit heiligen Personen und Dingen zu kommen. Romano Guardini sagt einmal sehr wahr und schön: Der Akt des Auges „bedeutet nicht nur das, was der Vogel tut, wenn er ein Samenkorn wahrnimmt, oder das Wild, wenn es nach Verdächtigem ausschaut. Es ist das Tun des Menschen, wodurch er das Ding, das er vor sich hat, in seiner Eigenart erfasst. Sehen ist der erste Schritt zur Teilhabe ... Der Menschenblick ist eben der ganze Mensch. Wenn einer gläubig zum Altar blickt, dann bedeutet das viel mehr, als dass er sich nur vergewissert, wo die heilige Handlung steht; es ist schon Teilnahme" <sup>1)</sup>.

Es ist deswegen von einiger Wichtigkeit, wenigstens bei gewissen Gebeten, dass die Augen etwas zu schauen haben. Bei inneren Schauungen und Gesichtern oder dem Verlangen nach solchen Schauungen und Gesichtern mag das Schliessen der Augen und der Blick nach innen angebracht sein. Aber im allgemeinen ist es sinnvoll und vorteilhaft, das Auge beim Beten zu beschäftigen. Irre ich mich, wenn ich annehme, dass die Intellektualisierung der Frömmigkeit in den letzten Jahrhunderten mit der steigenden Ausschaltung des Auges beim Beten und Betrachten in Zusammenhang steht?

Zu den Gegenständen, die beim Gebet angeschaut werden, gehören alle jene, auf welche auch der Blick beim Gebete gerichtet wird, der Himmel, die Erde, die Sonne, das Bild der Gottheit usw. Wenn die Alten die Meergötter verehrten, schauten sie das Meer an. In Babylon und Ägypten sah man beim Kulte, der sich vor dem Götterbild vollzog, das Götterbild an <sup>2)</sup>. Die Shintōisten schauen

<sup>1)</sup> R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, 48f.

<sup>2)</sup> Das hiess dann „das Angesicht Gottes schauen“. Derselbe Ausdruck begegnet uns im Alten Testament: Ps. 26, 9; 30, 17 usw.; doch hat er hier seinen ursprünglichen Sinn verloren und besagt er nur noch „sich im Tempel befinden“. Gott selbst kann nicht

beim Amaterasu-Kult die Sonne<sup>1)</sup> und beim häuslichen Ahnendienst den Schrein oder das Göttersims (kami-dana) an<sup>2)</sup>.

2). Seltsam ist die Sitte, beim Gebet oder bei der Betrachtung die Nasenspitze anzuschauen. Sie begegnet uns etwa bei den Yogin und heisst hier trataka. In der Bhagavadgītā wird vom Yogin gesagt:

„Sich setzend auf den Sitz üb'er Andacht, zu Rein'gung seiner selbst Gleichmässig Körper, Nacken, Haupt unbewegt haltend, bleib er fest, Schauend auf seine Nasenspitz', — nicht blick er hier und dorthin aus" <sup>3)</sup>.

Der Brauch soll die Konzentration oder Loslösung vom Vielerlei der Dinge erleichtern und zur Ekstase oder zum hypnotischen Schlaf verhelfen. Gleiche oder ähnliche Zwecke hat das Anschauen der Nasenwurzel oder der Stelle zwischen den Augenbrauen, das die Yogin paducasana nennen. In der Gītā heisst es:

„Sich lösend von der Aussenwelt, starr auf die Nasenwurzel schau'nd Den Hauch und Aushauch regelnd gleich, die durch der Nase Inn'res geh'n" <sup>4)</sup>.

Die Sitte, die Leibesmitte oder den Nabel anzuschauen, findet sich bei den Hindu und bei einigen Christen, so bei den Hesy-chasten<sup>5)</sup>, speziell den Palamiten. Man strebt hier das innere göttliche Licht, das Taborlicht, die Vereinigung mit Gott, das Ruhem in Gott, an und glaubt dieses Ziel mit Hilfe bestimmter psychotechnischer Übungen erreichen zu können. Zu diesen Übungen aber gehört ausser dem „Jesusgebet“ (Jesus, Sohn Gottes, erbarme

gesehen werden. Fr. Nötscher, „Das Angesicht Gottes schauen“ nach biblischer und babylonischer Auffassung. Würzburg 1924.

<sup>1)</sup> Vgl. die Abbildung in Mythologie asiatique illustrée. Paris (1928) 379: 6 Personen, die am Meere stehen und die Sonne um Heilung des Kaisers bitten. Im Nov. 1926 aufgenommen.

<sup>2)</sup> TR 55. Für das Anschauen der Sonne, des Antlitzes des Tennō usw. und ihre Verehrung braucht man den Ausdruck ogami, ogamu. J. C. Hepburn, A English-Japanese Dictionary. Tokyo 1902, 472.

<sup>3)</sup> VI, 12f. Nach L. v. Schroeder, Bhagavadgita. Jena (1941) 32.

<sup>4)</sup> V, 27. Nach L. v. Schroeder, 430.

<sup>5)</sup> Vgl. W. Koch, Hesy-chasten. LThK IV, 1030f, mit Literatur.

dich meiner <sup>1)</sup>) und dem bewussten und langsamen Atmen die kreisförmige Bewegung der Seele „zum Herzen hin“ oder das Anschauen des Nabels. In einer dem Symeon zugeschriebenen Anleitung zum Gebet heisst es: „In einer ruhigen Zelle abgesondert in einem Winkel sitzend, bemühe dich zu tun, was ich dir sage: Schliesse die Tür und ziehe deinen Geist von jedem eitlen und vergänglichen Gegenstand weg. Darauf stütze das Kinn auf deine Brust und richte das Auge mit ganzer Aufmerksamkeit auf die Mitte des Bauches, d.h. auf den Nabel. Halte den Atem an, damit du nicht nach Belieben atmest. Suche drinnen in deinem Inneren den Ort des Herzens aufzuspüren, wo von Natur aus alle Kräfte der Seele wohnen. Anfänglich wirst du undurchdringliche Finsternis finden; wenn du aber ausharrst und bei Tag und Nacht dich also mühest, dann wirst du — Welch ein Wunder! — unaufhörliche Freude finden. Sobald nämlich der Geist den Ort des Herzens aufspürt, sieht er alsogleich was er (zuvor) niemals erfahren hat; denn er durchschaut den Schleier des Herzens und sieht sich selbst gänzlich in Licht gehüllt und in voller Klarheit“ <sup>2)</sup>). Barlaam († 1348), Gregor Akindynos (14. Jhd), Nikephoras Gregoras († c. 1360) und andere haben die Hesychasten ihrer Körperhaltung wegen als „Nabelbeschauer“ (Omphaloskopisten) verspottet und die hesychastischen Gebetsübungen als mechanistische Verzerrungen des Gebetes verworfen. Aber dieser Spott und diese Kritik sind zu billig. Wer sich innerlich sammelt und gesammelt halten will, senkt unwillkürlich den Kopf. Bei einer Senkung des Kopfes aber ist es nur zu natürlich, dass man auf den Leib schaut. Geradezu gröblich missverstanden hat Fallmerayer die Hesychasten, wenn er behauptet, man wolle durch die Fixierung der Augen auf die Leibmitte die Seele im Bauch entdecken <sup>3)</sup>).

3). Einen eigenartigen Brauch haben die tibetanischen Einsiedler. Um bei der Betrachtung der Sonne und des Himmels, die zu ihren täglichen Übungen gehört, nichts anderes als den Himmel zu sehen und durch kein Gebilde im Gesichtsfelde gestört zu werden, legen sie sich a u f d e n R ü c k e n. Der Brauch soll zur Ver-

<sup>1)</sup> Bei uns im Westen ist man in weiteren Kreisen bekannt geworden mit diesem Jesusgebet durch R. v. Walter. Ein russisches Pilgerleben. Berlin 1925. Vgl. A. M. Ammann, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Würzburg 1938, 31, 37, 70ff.

<sup>2)</sup> PG 150, 899. Nach R. Pabel, Athos. Der heilige Berg. Münster i.W. o.J. 101f.

<sup>3)</sup> J. Ph. Fallmerayer, Der Heilige Berg Athos. Leipzig o.J. 100.



zückung führen und „ein Gefühl unbeschreiblicher Verbundenheit mit dem Weltall herstellen“. Ein Lāma sagte zu A. David-Neel: „Ebenso wie wir einen Spiegel brauchen, um unser Gesicht zu sehen, so kann der Himmel uns dazu dienen, den Widerschein unseres Geistes zu schauen“<sup>1)</sup>. In diesem Zusammenhang erwähnen wir gleich einen Brauch der Kurozumi-Sekte in Japan, die von dem schwärmerischen Kurozumi Munetada († 1850) gestiftet wurde. Ihre Anhänger müssen morgens den Sonnengeist einatmen und abends auf dem Rücken liegend Kraft einziehen und so den Leib und die Seele gesund halten<sup>2)</sup>.

#### *IV. Die Weise des Schauens.*

Die Weise des Schauens ist, wie uns Th. Piderit, Hughes, C. M. Giessler und andere gezeigt haben und die tägliche Beobachtung lehrt, sehr mannigfaltig. Es gibt ein direktes Ansehen, bei dem die Gesichtslinie oder fovea auf den Gegenstand gerichtet ist, und ein indirektes, das mit dem peripherischen Teil der Netzhaut erfolgt. Das erstere ist scharf, das letztere nicht. Ersteres dient der Erkenntnis, letzteres der Orientierung. Dann gibt es ein fixierendes und nicht fixierendes Schauen. Bei jenem wird der Blick sozusagen an den Gegenstand geheftet, den man anschaut. Und zwar richtet man das Auge hier deswegen so scharf auf den Gegenstand, damit man ihn genau erkenne. Ein Fixieren des Blickes ist aber nicht für längere Zeit möglich. Das Auge pflegt immer bald abzuschweifen. In der Frömmigkeit ist dieser Blick weniger wichtig. Nach der Qualität des Blickes kann man zwischen einem starren, glühenden, innigen, lebensvollen und unverwandten Blick unterscheiden. Am besten unterscheidet man mit Giessler und anderen die Arten des Blickes nach seiner Beweglichkeit und Erfülltheit. Nach der ersteren lässt sich der haftende und der wechselvolle Blick unterscheiden. Beim haftenden Blick wieder ist zu unterscheiden der feste Blick, bei dem die Augen längere Zeit hindurch bei dem fixierten Objekt verweilen, der energische, der freche, der trotzig, der müde, der sichere, der wütende, der sanfte, der milde, der träumerische Blick usw., und beim wechselvollen der unstete, der schweifende, der schwankende Blick usw.<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> A. David-Neel, Meister und Schüler. Leipzig 1934, 106.

<sup>2)</sup> W. Gundert, Japanische Religionsgeschichte. Tōkyō und Stuttgart 1935, 131.

<sup>3)</sup> Vgl. C. M. Giessler, a.a.O. 189—192.

Verschiedene von diesen Blickarten begegnen uns auch im **Gebetsleben**, so der haftende Blick. Nach der Himmelfahrt des Herrn schauten die Jünger „unverwandten Blickes zum Himmel auf“ (Apg 1, 10). Erst als zwei Männer in weissen Gewändern sie ansprachen, fanden sie sich in den Alltag zurück. Auch den sanften und milden Blick, bei dem die Augen wahrscheinlich weniger innerviert werden und weniger Spannung zeigen als beim zornigen, finden wir bei betenden Menschen. Desgleichen den gottversunkenen, träumerischen, bei dem die Augen kein bestimmtes Objekt fixieren und der Mensch nicht bei der Sache ist, sich schon im Übergang zum Schlaf befindet.

Je nach der Erfüllung des Blickes ist zu unterscheiden zwischen dem mangelhaft und dem ungehemmt erfüllten Blick und im einzelnen noch zwischen dem leeren, dem vollen, dem konzentrierten Blick usw. <sup>1)</sup> Aber diese Formen des Schauens sind für uns weniger wichtig.

Bedingt sind die Verscheidenheiten des Schauens durch die Verschiedenheiten in Alter, Geschlecht, Geschichte, Rasse, Religion und anderen Dingen. Das Kind schaut anders als der Greis. W. Jaensch spricht vom „grossen träumerischen Kinderauge im weichen, noch allen Eindrücken hingeebenen, Kindergesicht, das sich der Aussenwelt 'offen' und ohne Vorbehalte zuwendet“. Es sei „wie ein Fenster, durch das die Umwelt ungebrochen, aber mit Phantasie belebt, mit allen ihren Erscheinungen hineinstrahlt, in dem alle ihre Eindrücke zugleich hier einen schwingungsfähigen, mitleidenden und mitfühlenden Resonanzboden finden“. Hier wäre ein „beseeltes Schauen“, „ein von Vorstellungen und Phantasie belebtés Erschauen und Erfühlen der Zusammenhänge“, ein Vorstellen und Deuten. Das Auge der Erwachsenen sei weniger beseelt, nüchterner, willensbeherrscher. Beim Kinde seien die Pupillen im allgemeinen noch weiter und schwingungsfähiger, beim Erwachsenen eher enger und weniger leicht veränderlich. „Jene scheinen mehr zu träumen, diese mehr ins Einzelne und in die Nähe zu sehen“ <sup>2)</sup>.

Auch **Mann** und **Frau** haben eine verschiedene Art des Schauens. Desgleichen die Völker. Der **Italiener** schaut die

<sup>1)</sup> Vgl. C. M. Giessler, a.a.O. 197—210.

<sup>2)</sup> W. Jaensch, Körperform, Wesensart und Rasse. Leipzig 1934, 18.

Welt an, der Deutsche aber schaut in sie hinein und durch sie hindurch. Er hat einen „fernenhaften Blick“<sup>1)</sup> und ist weniger bei der Sache oder genauer bei dem Äusseren der Sache als der Italiener. Er fängt leicht an, zu denken und zu grübeln. Die Chinesen packen mit ihren Augen die einzelnen Dinge in ihrer Realität, die Inder aber schauen über die Welt hinweg.

Aber so wahr es ist, dass die einzelnen Menschengruppen ihr typisches Geschau haben, so bleibt doch wahr, dass auch in den einzelnen Gruppen das Schauen von Mensch zu Mensch verschieden ist. Die einen schauen hell, offen und unverschleiert in die Welt, die anderen aber verschleiert, verhangen, verträumt. Der eine schliesst sich beim Schauen hochmütig von der Welt ab, der andere aber vereinigt sich durch seinen Blick auf das innigste mit ihr. Bei den einen sind die Augen beweglich — ein Zeichen geistiger Beweglichkeit — bei den anderen ruhig — ein Zeichen abgeklärter Weisheit. Auch bei den einzelnen Menschen sind Unterschiede, je nach den Umständen. Das eine Mal klammert man sich fest an einen Gegenstand, das andere Mal irrt man suchend mit den Augen umher. Beim Betrachten eines schönen Bildes liegt etwas anderes im Auge als bei der Beobachtung eines Unglücks. Bei starker innerer Tätigkeit ist das Auge anders als bei äusserer Geschäftigkeit.

Auch beim Beten drückt das Auge im Verein mit seiner Umgebung alles Mögliche aus, Freude, Furcht, Demut, Dankbarkeit usw. Das eine Mal ist das Auge starr, das andere Mal aber „weidet“ es sich am Gegenstande der Betrachtung und Verehrung, ist es „ganz Auge“, ist es ganz „ins Schauen verloren“. Von den Himmlichen dichtet Hölderlin in Hyperions Schicksalslied:

„Und die Seligen  
Blicken in stiller  
Ewiger Klarheit“.

#### V. Das Schliessen der Augen.

Viele schliessen die Augen beim Gebet oder bei der Meditation. Aus Amritsar schrieb mir ein Sikh, dass sie beim Beten stehen, die Hände falten und die Augen geschlossen halten und auch

<sup>1)</sup> Vgl. H. Lützeler, Die Kunst der Völker. Freiburg i. B. 1940.

bei der Betrachtung die Augen schliessen. In einer kleinen Bonzerei bei Seoul erzählte mir ein Mönch von dem in seinem Kloster herrschenden Brauch, jeden Tag zwei bis fünf Stunden lang „über das Gute nachzudenken“ oder Betrachtung zu halten (tschamson). Diese Betrachtung halte er so, dass er vor Buddha hinsitze, die Hände falte, die Augen schliesse und sich keinen Deut mehr um die Aussenwelt kümmere. Würde jemand während der Betrachtung kommen und ihm den Hals abschneiden, so würde er sich nicht darum kümmern. Dass die Christen beim Beten und Betrachten gern die Augen schliessen oder das Gesicht in die Hände vergraben, ist bekannt.

Das Schliessen der Augen d r ü c k t die Abwendung von weltlichen Gedanken, Zerstreungen und Geschäften a u s und v e r h i l f t zugleich zu dieser Abwendung. Es erleichtert die Sammlung und macht das innere Auge des Geistes für höhere Dinge sehfähig. P. Doncoeur schreibt sehr schön: „Man schliesst die Augen beim Gebete wie jene, welche die Ankündigung grosser, unerwarteter und excessiver Freuden erwarten, oder wie jene, welche von tieftraurigen Ereignissen hören, oder wie jene treuen Diener, welche den letzten Schlaf in Frieden schlafen. Sie alle halten die Augen geschlossen, weil der glänzende Schein der Dinge nichts mehr für sie bedeutet“ <sup>1)</sup>.

Bekanntlich wird dieses Schliessen der Augen dem Christentum und anderen Religionen zum V o r w u r f gemacht. Hier, so sage man, sei ein Beweis, dass die Christen und die religiösen Menschen die Welt verneinten und flöhen. Aber auf diesen Vorwurf gibt Wilhelm Stählin die richtige Antwort. Der Kirchenraum schliesst den Menschen von der Welt ab und dient der Abkehr und Abgeschlossenheit. „Wer hier sofort von Weltflucht, von mystischer Stimmung usw. redet, beweist nur, dass er noch gar nicht verstanden hat, wie sehr wir ständig von aussen her mit Verwirrung bedroht sind und dass wir uns ja nur dann wahrhaft überlegen der Welt zuwenden können, wenn wir zuzeiten uns dieser bunten Fülle gänzlich entziehen; ja, je grösser und verantwortungsvoller die Aufgabe ist, die dem Einzelnen im Alltag gestellt wird, desto unentbehrlicher wird für ihn, gerade für den zur Führung Berufenen,

<sup>1)</sup> P. Doncoeur, L'humble prière de nos corps, 216.

die Zeit der gänzlichen Stille und Weltabgeschiedenheit sein" <sup>1)</sup>. Damit ist schon auch die Antwort auf den obigen Vorwurf gegeben. Wer die Augen im Gebete schliesst, will die völlige Abkehr von der Welt erreichen, denkt aber nicht daran die Welt zu fliehen und die Menschen zu verachten. Wer die Augen beim Beten schliesst, will sich im Gegenteil den Menschen zuwenden. „Aber er sammelt sich, um sich zu den Menschen wenden und zu ihnen reden zu können, indem er zunächst sich von ihnen abwendet. Es gibt eine mystische Versenkung, die nur darum jene Verslossenheit und Abgeschiedenheit der Seele übt, um dann mit ganz anderer gesammelter und gefestigter Kraft sich der Welt und den Menschen zuzuwenden, in dieser Welt und an dieser Welt wirken zu können" <sup>2)</sup>. W. Stählin rechtfertigt so zunächst den Brauch der Pfarrer, beim liturgischen Gebet die Augen zu schliessen und sich dem Altar zuzuwenden. Aber die Rechtfertigung gilt auch für andere, die beim Beten die Augen schliessen.

#### *VI. Die Blendung der Augen.*

Ausser dem Schauen und der Schliessung der Augen begegnet uns im Gebetsleben die Blendung der Augen. Das menschliche Auge empfindet eine gewisse Menge Licht als angenehm und kann sehr viel Licht ertragen. Das stärkste Licht, welches für unser Auge erträglich ist, ist 120.000 mal so stark als das geringste, welches wir wahrzunehmen vermögen. Geht aber das Licht über eine gewisse Stärke hinaus, so wird es unangenehm oder sogar verderblich. Der Mensch ist dann gezwungen, die Augen zu schliessen oder sich abzuwenden. Andernfalls tritt eine Blendung ein. Im religiösen Leben gibt es ähnliche Dinge. Als Paulus in die Nähe von Damaskus gekommen war, „da umstrahlte ihn plötzlich ein Licht vom Himmel. Er stürzte zu Boden". Und als er sich wieder erhob und „die Augen aufschlug, konnte er nicht sehen", drei Tage lang (Apg 9, 4—9). Wie es zu dieser Erblindung kam, wissen wir nicht. Möglicherweise hat Gott den Paulus unmittelbar mit Blindheit bestraft oder geprüft. Möglicherweise ist die Erblindung aber auch eine Folge des Lichtes gewesen, das Paulus umstrahlte. Gewisse indische Büsser schauen, so erzählt man, so lange in die heisse Sonne, bis sie erblinden.

<sup>1)</sup> W. Stählin, Vom Sinn des Leibes, 164.

<sup>2)</sup> W. Stählin, Vom Sinn des Leibes, 164f.

### § 3. LACHEN UND WEINEN.

Das innere Beten des Menschen kommt auch in einigen Äusserungen zum Ausdruck, die dem Menschen ausschliesslich eignen, nämlich im Lachen und Weinen. Tiere vermögen weder das eine noch das andere. Im besten Falle können sie grinsen und heulen. Es fehlt eben das Geistige. Lachen und Weinen sind „geistig-moralische Akte“<sup>1)</sup>.

#### I. Das Lachen.

1). Das Lachen ist physiologisch „ein mit tiefer Ein- und stossweiser Ausatmung und starkem Schall verbundene ... Ausdrucksbewegung“, die aus kurzen, schnell hintereinander erfolgenden, durch die gespannten Stimmbänder hindurchgetriebenen Luftstössen (Ausatmungen) besteht, „von unartikulierten Lauten im Kehlkopf und einem Erzittern des weichen Gaumens“ begleitet ist und „von Zeit zu Zeit durch kurze und tiefe Ausatmungen unterbrochen wird“<sup>2)</sup>.

Die Ursachen des Lachens sind verschieden. Es gibt ein Lachen, das seine Ursache in mechanischen und chemischen Reizen hat, und ein Lachen, das durch lustbetonte Vorstellungen und Eindrücke bedingt ist. Nur das letztere ist ein Lachen im eigentlichen, menschlichen Sinn und spielt im Gebetsleben der Völker eine Rolle<sup>3)</sup>.

Auch die Formen des Lachens sind sehr verschieden. Es gibt ein leises, lautes, schallendes, harmloses, frohes, höhnisches, spöttisches, freies und erzwungenes Lachen. Dann auch ein weltliches und ein sakrales. In der religionswissenschaftlichen Literatur hören wir speziell vom „rituellen“ Lachen, so besonders bei S. Reinach. Als Beispiele „rituellen“ Lachens führt er folgende an: Die Hindufrauen lachen, wenn sie den Scheiterhaufen besteigen, die Sarden, wenn sie ihre Greise opfern, die Troglodyten, wenn sie ihre Toten steinigen, die Phönizier, wenn sie ihre Kinder opfern,

<sup>1)</sup> O. J. Hartmann, Menschenkunde. Frankfurt a.M. (1941) 316.

<sup>2)</sup> Brockhaus XI, 10. Vgl. allgemein H. Bergson, Das Lachen.<sup>2</sup> Jena 1921; (1. Aufl. 1914, von mir benützt): W. Betz, Das Lachen, Zeitschrift für Menschenkunde 6, 1930, 343—349; G. Dumas, Le rire et les larmes. Traité de psychologie. Tome I. Paris 1923, 714—732; R. Kleinpaul, Sprache ohne Worte, 178—192; C. Lloyd Morgan, Laughter. ERE VII, 803—805; Rengstorf, γελᾶω etc. Kittel I, 656—660.

<sup>3)</sup> Vgl. S. Reinach, Mythes et Religions. Tome IV. Paris 1912, 109—129 (Le rire rituel); Rengstorf, a.a.O. 656—660.

die Thraker, wenn einer von ihnen stirbt, während sie weinen, wenn ein Kind zur Welt kommt. Zum Ritual des Festes der Hera, der zum Leben zurückkehrenden Vegetationsgöttin gehörte es, dass die Priesterin den Schleier des Idols zerriss und dabei in Gelächter ausbrach. Wenn im alten Rom der Priester am Luperkalienfest nach dem Ziegenopfer mit dem blutigen Messer die Stirn zweier junger Männer berührte und dann das Blut mit Wolle abtrocknete, brachen die jungen Männer in Gelächter aus, weswegen sie „die Lacher“ hiessen.

Die Deutung des „rituellen“ Lachens ist nicht einheitlich. Nach den Alten handelt es sich bei ihm um eine Äusserung der Zustimmung zum Schicksal oder um eine Bekundung des Glaubens, dass der Tod ein Gut, das Leben aber ein Übel ist. S. Reinach lehnt diese Erklärung ab. Lachen offenbare Leben und sogar Intensität und Fülle des Lebens. Das rituelle Lachen sei magisch und solle dem Toten zu einem neuen Leben verhelfen. Die Begründung für diese Behauptung ist folgende. Man könne häufig beobachten, dass Leute, die sich verloren glaubten, dann aber plötzlich und unerwartet dem Tode entgingen, heiter würden und in Lachen ausbrächen. Diese Beobachtung habe die Auffassung erzeugt, dass Lachen eine Erhöhung des Lebens und ein Zeichen neuen Lebens sei. Auch die bei den Ägyptern und anderen herrschende Auffassung, dass die Götter die Welt durch ein Lächeln erschaffen haben, erkläre sich so. Ferner führt Reinach religionsgeschichtliche Tatsachen für seine These an. Als Hera dem Zeus wegen einer Streiterei zürnte und sich deswegen im Gebirge verborgen hielt, wandte Zeus folgende List an, um sie wieder zu gewinnen. Er machte aus einem Eichenstamm einen Frauenkörper und bekleidete ihn mit einem Brautschleier. Dann liess er Brautbett und Hochzeitsessen vorbereiten und die Luft mit Flötenspiel und Gesang ertönen. Die Wirkung war ganz die gewünschte. Denn als Hera die besagten Vorgänge wahrnahm, wurde sie eifersüchtig. Zeus, so dachte sie, wolle eine neue Gattin heimführen. Daher eilte sie zu Zeus, wo sie die List entdeckte und in Gelächter ausbrach. Auch bewies sie der Statue ihre Ehrerbietung und setzte sie das Fest der Daidala, des holzgeschnitzten Bildes ein. Die ganze Geschichte zeige, so meint Reinach, worum es sich handle, um das Fest der zum Leben zurückkehrenden Vegetationsgöttin. Dann führt Reinach den Luperkalien-

ritus für seine These an. Die jungen Männer bewiesen durch ihr Gelächter, dass sie zum Leben erwacht sind. Auch auf Isaak beruft sich Reinach. Der Name Isaak, der „Lacher“, sei bezeichnend. Isaak sei geopfert worden, aber unerwartet mit dem Leben davongekommen und lache deswegen.

Aber das „rituelle“ Lachen ist in den meisten von den bisher angeführten Fällen viel einfacher zu erklären. In den einen ist es ein erzwungenes Lachen. Die Religion erwartet, dass die Frommen die Opfer, welche der Brauch verlangt, gern und freudig bringen. In anderen Fällen ist die Freude Beweggrund des Lachens. Die Götter der Griechen lachen und lösen durch ihre Parousie und andere Gunsterweise ein Lachen bei den Menschen aus <sup>1)</sup>. In einer alten Siva-Sekte (Pāśupata) ist es Vorschrift, Siva durch helles Gelächter zu verehren <sup>2)</sup>.

Im Alten Testament <sup>3)</sup> erscheint Gott als ein heiliges, ernstes und majestätisches Wesen, zu dessen Hoheit und Würde das Lachen nicht passt. Wohl hören wir, dass Gott lacht (Ps 2, 4; 37, 13; 59, 9; Prov 1, 26). Aber dieses Lachen ist Ausdruck der Überlegenheit über „die Gottlosen und Unverständigen . . . , die ihn nicht als Gott gelten lassen wollen, obwohl sie nichts neben ihm sind“ <sup>4)</sup>, nicht Ausdruck des göttlichen Wesens. Gott ist selig, lacht aber nicht. Den Gläubigen wird verheissen, dass sie in der Heilszeit lachen werden, dass ihr „Mund voll sein wird vom Lachen (Ps 126, 2)“ <sup>5)</sup>. Abraham lacht, als Gott ihm sagt, ihm trotz seines Alters einen Sohn schenken zu wollen (Gn 17, 17 : 18, 12—15). Dieses Lachen erscheint als ein Ausdruck „wirklicher oder scheinbarer Überlegenheit über das Gegenüber“ <sup>6)</sup>.

Im Neuen Testament steht das bekannte Wehe über die Lachenden. „Wehe Euch, die ihr jetzt lacht, denn ihr werdet klagen und weinen (Lk 6, 25)“. Jakobus schreibt: „Euer Lachen wandle sich in Trauer und eure Freude in Trübsinn (Jak 4, 9)“. Doch ist damit nicht jedes Lachen abgelehnt, sondern nur jenes Lachen, das Gott nicht ernst nimmt und rein weltlich ist.

<sup>1)</sup> Rengstorf, a.a.O. 658.

<sup>2)</sup> Chant II, 174.

<sup>3)</sup> Vgl. Rengstorf, a.a.O. 659f.

<sup>4)</sup> Rengstorf, a.a.O. 659.

<sup>5)</sup> Die LXX übersetzt mit *χαρά*, „fromme Freude“.

<sup>6)</sup> Rengstorf, a.a.O. 656f.



Von den Christen des Altertums und Mittelalters hielten manche das Lachen oder wenigstens das ausgelassene Lachen für ungeziemend. So der hl. Ephraem († 373) <sup>1)</sup> und der hl. Chrysostomus. Nach dem letzteren hat der Herr auf Erden wohl geweint, niemals aber gelacht, ja nicht einmal gelächelt. Wenigstens habe kein Evangelist davon berichtet. Auch von den Heiligen würde nie mitgeteilt, dass sie gelacht hätten. Doch wolle er, Chrysostomus, nicht das Lächeln, sondern nur die Ausgelassenheit im Lachen verpönen. Denn zu diesem sei wegen der Sünden, die wir getan und der Rechenschaft, die wir ablegen müssten, keine Veranlassung. Christus rufe ein Wehe über die Lachenden aus. „Diese Welt ist eben kein Theater zum Lachen; nicht dazu sind wir beisammen, um schallendes Gelächter anzuschlagen, sondern um (über unsere Sünden) zu seufzen, und mit Seufzern werden wir den Himmel erwerben. Wenn du vor deinem Herrscher stehst, wagst du nicht einmal leise zu lächeln; während aber der Herr der Engel in deinem Inneren weilt, stehst du nicht da in Furcht und Zittern und mit der geziemenden Ehrfurcht, nein, du lachst, während er so oft sich über dich erzürnt, und du bedenkest nicht, dass du ihn damit noch mehr herausforderst als mit deinen Sünden“ <sup>2)</sup>.

Den hl. Martin von Tours soll „niemand lachen gesehen“ haben <sup>3)</sup>. Theodoret von Cyrus stellt die Mönche hin als die „Männer... die Lachen nicht kannten, sondern in Trauer und Tränen ihr ganzes Leben verbrachten“ <sup>4)</sup>. Nach dem hl. Benedikt <sup>5)</sup> gehört es zu den „Instrumenten der guten Werke“, „*verba vana aut risui apta non loqui*“, „*risum multum aut excussum non amare*“ <sup>6)</sup>. „*Verba . . . risum moventia, aeterna clausura in omnibus locis damnamus*“ <sup>7)</sup> Der zehnte Grad der Demut besteht darin, nicht „*facilis ac promptus in risu*“ zu sein. Denn, so wird zur Begründung hinzugefügt, „*stultus in risu exaltat vocem suam*“ <sup>8)</sup>. Die elfte Stufe der Demut ist erreicht, wenn der Mönch „*leniter et sine risu*“ spricht <sup>9)</sup>. Ähn-

<sup>1)</sup> Assemani, S. Ephraem opera omnia graece etc. I. Romae 1732, 254ff.

<sup>2)</sup> Matthäus-Komm. 6. Hom. 6. BKV 23. Bd. 110—112. Vgl. auch S. 113.

<sup>3)</sup> Sulpicius Severus, Vita S. Martini, 27.

<sup>4)</sup> Mönchsgeschichte, Prol. BKV 50. Bd. 25. Vgl. 43.

<sup>5)</sup> Ähnlich schon Basilius, Admon. ad mon. und Cassian, Inst. IV, 39.

<sup>6)</sup> Regula s. Ben. IV.

<sup>7)</sup> L.c. VI.

<sup>8)</sup> L.c. VII.

<sup>9)</sup> L.c. Vgl. B. Steidle, Das Lachen im alten Mönchtum. Ben. Mon. 20, 1938, 271ff.

liche Auffassungen herrschen in anderen Orden und Genossenschaften <sup>1)</sup>).

Solche Einstellungen sind natürlich dem sakralen und „rituellen“ Lachen nicht günstig. Aber S. Reinach sieht die Dinge falsch, wenn er meint: „Der düstere (sombre) Charakter des Christentums hat dazu beigetragen, aus dem Kult die Bekundungen selbst einer legitimen Fröhlichkeit zu verbannen“ <sup>2)</sup>. Man weine in der Kirche, lache aber nicht mehr in ihr. Das Christentum ist alles eher als düstere Religion. Manche Martyrer und Martyrinnen gingen freudig und sogar lachend <sup>3)</sup> in den Tod. Der hl. Ignatius sagt: „Ich sehe dich immer lachen, mein Teuerster! — Ich freue mich darüber: Wer sich Gott geweiht hat, der hat keinen Grund zu trauern, wohl aber fröhlich zu sein“ <sup>4)</sup>. Ähnliche Stimmen liessen sich in Menge anführen. Auch in der Liturgie fehlen die Bekundungen der Fröhlichkeit nicht. Man denke an die vielen Aufforderungen zur Freude und die vielen Äusserungen der Fröhlichkeit. Hätte Reinach einmal die Feier eines christlichen Osterfestes wirklich miterlebt, so würde er anders urteilen, als er urteilt. Im übrigen weist Reinach selbst auf einige Ausnahmen hin, nämlich auf die Freudenaustrüche am Ostern beim „Χριστός ἀνέστη“ in der griechischen Kirche und auf den risus paschalis <sup>5)</sup>.

Früher pflegte der Pfarrer bei der Predigt am Ostersonntag eine lustige Geschichte zu erzählen, um die Leute zum Lachen, zum risus paschalis zu bringen <sup>6)</sup>. Der Brauch, der in der Literatur des 16. Jhdts plötzlich da ist, sicher aber schon früher bestand, war ziemlich verbreitet und hielt sich an einzelnen Orten bis ins 19. Jhdtd hinein. Die Erklärung des Brauches ist verschieden. Nach den einen wollte man durch die lustigen Schnurren bei den Leuten die Schläfrigkeit vertreiben und die Aufmerksamkeit wecken. Nach den anderen aber soll das „Ostermärlein“ dazu ge-

<sup>1)</sup> In den „Konstitutionen der Schwestern des III. Ordens von der Busse des hl. Dominikus“ (Augsburg 1899, 83) wird es als lässliche Schuld hingestellt, „wenn eine Schwester laut lacht oder irgendwie zur Zeit des Stillschweigens zum Lachen reizt.“

<sup>2)</sup> S. Reinach, l.c. 127.

<sup>3)</sup> So die persische Marta. Ausgew. Akten persischer Mart. BKV. 22. Bd. 81.

<sup>4)</sup> Nach J. Bernhart, Der Stumme Jubel. Salzburg-Leipzig (1936) 202.

<sup>5)</sup> Vgl. G. Fluck, Der Risus paschalis. ARW 31, 1934, 188—212; S. Reinach, l.c. 127—129. Beide bringen reiche Literaturangaben.

<sup>6)</sup> Eine solche Geschichte ist wiedergegeben in der Frankfurter Zeitung Nr. 148, 55. Jahrgang, vom 29.5.1911 S. 2.

dient haben, den Leuten nach der langen Fastenzeit eine Gemüts-erleichterung zu verschaffen.

Auch über den *U r s p r u n g* gehen die Meinungen auseinander. Nach S. Reinach handelt es sich hier um eine Fortsetzung des alten rituellen Lächelns, „das Rückkehr zum Leben und Beginn neuen Lebens“ bedeutet <sup>1)</sup>. G. Fluck hingegen erklärt — mit Recht —, es sei „vergebliche Mühe, die Brücke aus der Antike zum risus paschalis schlagen zu wollen“ <sup>2)</sup>. Der risus paschalis sei nicht Rest eines heidnischen Kultus, sondern wohl Ausdruck der Lebensfreude nach der langen Fastenzeit.

Wenn die Protestanten und Reformierten das Ostergelächter ablehnen und „als Waffe im Kampf gegen die Katholiken“ benützen, so vergessen sie, dass die katholische Kirche das Ostergelächter nie gebilligt hat. G. Fluck hat Unrecht, wenn er behauptet, „dass der risus paschalis tatsächlich liturgisch mit dem Ostergottesdienst offiziell verbunden war“ <sup>3)</sup>.

2). Angemessener als das Lachen ist das *L ä c h e l n* für das Gebet. Dieses finden wir denn auch im Gebetsleben. Wo Vorstellungen von der Erlösung, der Rechtfertigung, der Seligkeit des Himmels, der Schönheit Gottes oder ähnlichen Dingen den Beter erfüllen, erscheint auf seinem Antlitz oft ein Lächeln. In der buddhistischen Kunst wird Buddha gerne lächelnd dargestellt, um auszudrücken, dass er Dasein und Welt, Leid und Sünde überwunden, Erlösung und Befreiung, Ruhe und Frieden erlangt hat. Von Buddha selbst heisst es in den alten Schriften: „Heiter sind seine Züge“ <sup>4)</sup>. „Verklärt und freundlich, mit beruhigtem Sinn und beruhigtem Geist“ sitzt er in der Betrachtung da <sup>5)</sup>. Im Mahāyāna finden wir Pu-tai (chin.) oder Hotei (jap.), einen der sieben Glücksgötter, der die personifizierte Güte und Fröhlichkeit ist und mit einem ungeheuren nackten Bauch und einem lächelnden Antlitz dargestellt wird, weswegen ihn die Europäer gern den „lachenden Buddha“ nennen.

Auf dem Antlitz grosser christlicher Beter und Heiliger schwebt

<sup>1)</sup> S. Reinach, l.c. 121. Vgl. Frankfurter Zeitung Nr. 148, 55. Jahrgang, vom 29.5.1911. S. 2.

<sup>2)</sup> G. Fluck, a.a.O. 211.

<sup>3)</sup> G. Fluck, a.a.O. 199.

<sup>4)</sup> M. Winternitz, Der ältere Buddhismus.<sup>2</sup> RL 11. Tübingen 1929, 11.

<sup>5)</sup> M. Winternitz, a.a.O. 31.

oft ein Lächeln, eine Verklärung, ein Abglanz höherer Welten. Es erinnert äusserlich an das Lächeln der Buddhas, die in Versenkung sind und sich erlöst glauben, ist aber von ihm verschieden. Denn das christliche Lächeln, etwa in seiner franziskanischen Form, ist nach S. Behns richtiger Bemerkung blühend und gesund und erträgt das Leiden, das buddhistische Lächeln aber ist bleich und leer und will dem Leiden enttrinnen <sup>1)</sup>.

In der christlichen Kunst wird die Seligkeit oft dargestellt, das Lächeln aber selten, wenigstens in der Kunst des Altertums und Mittelalters. Ernst von Niederschütz hat es als eine auffallende, ja bestürzende Tatsache bezeichnet, dass „über das Antlitz der mittelalterlichen Kunst fast nie ein Lächeln geht“, und zwar nicht bloss der weltlichen, sondern auch der religiösen Kunst. Alles sei heiliger Ernst. Die Theologie des Kreuzes und der Passion bestimme alles. Wo aber ein Lächeln dargestellt würde, sei es ein „formelhafter gewaltsam wirkender Heiterkeitsausbruch“ oder ein „Lächeln unter Tränen, das von der Ahnung kommenden Unheils überschattet ist“. Erst bei Leonardo da Vinci weiche der anhaltende Ernst dem Ausdruck echter Freude und diese Wandlung habe dann auch auf den Norden übergegriffen, wie etwa das Lächeln der Madonna auf dem Isenheimer Altar beweise. Aber diese Auffassungen dürften der mittelalterlichen Malerei nicht gerecht werden. Denn es gibt auch eine mittelalterliche Kunst, die von der Auferstehung und Verklärung Christi ihren Sinn empfängt und das selige Lächeln des erlösten Christen darstellt.

## II. Weinen.

1). Das Tränen und Weinen ist physiologisch „durch die Sekretion der Tränendrüse und Kontraktionen bestimmter mimischer Gesichtsmuskeln“ charakterisiert <sup>2)</sup> und geht folgendermassen vor sich. Aus den zwei Tränendrüsen, der glandula lacrimalis palpebralis und der glandula lacrimalis orbitalis, die oben und aussen am Auge anliegen, fliessen die Tränen durch zahlreiche Ausfüh-

<sup>1)</sup> S. Behn, Sein und Sollen. 1927, 154.

<sup>2)</sup> Vgl. Th. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie.<sup>2</sup> Jena 1924, 564; G. Dumas, Le rire et les larmes (über die Entstehung des Weinsens bei Kindern vgl. 717—726); L. Klages, Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck.<sup>5</sup> Leipzig 1936, 339—342. L. Kobilinski-Ellis, Die Macht des Lachens und Weinsens. Zur Seelengeschichte Nikolaus Gogols. In: N. Gogol, Betrachtungen über die göttliche Liturgie. Freiburg i.B. (1938) 80—100; M. Riemschneider-Hoerner, Der Wandel der Gebärden in der Kunst, 32—41; Rengstorff, κλάω und κλαυθμός. Kittel III, 721—725.

runsgänge in den Bindsack und von hier zwischen Lid und Auge (Kapillarspalte) hindurch in das Auge hinein, wo sie durch den Lidschlag über das Auge hin verteilt werden, welches auf diese Weise glänzend und frisch erhalten bleibt. Dann sammeln sich die Tränen wieder im inneren Winkel der Augen, im sog. Tränensee, aus dem sie von den zwei Tränenkanälchen aufgesaugt werden, um darauf durch Tränenröhrchen und von diesen in den Tränenkanal (ductus lacrimalis) zusammen mit allem, was sich im Auge an Schmutz und dergleichen angesammelt hatte, in den unteren Nasengang befördert zu werden.

Die Innervation der Tränendrüsen erfolgt durch den Gesichtsnerv (nervus facialis), und zwar entweder auf äussere Reize hin, z.B. durch einen Fremdkörper, oder auf inwendige Erregungen wie Trauer und Freude hin. Im ersten Fall handelt es sich nicht um Weinen im strengen Sinn sondern um Tränen, also um etwas rein Reflektorisches und Zweckmässiges. Die Tränen sollen hier z.B. den Fremdkörper aus dem Auge fortspülen. Bei dem eigentlichen Weinen haben wir es mit einem rein seelischen Ausdruck zu tun. Säuglinge haben das reflektorische Tränen, weinen aber nicht. Es fehlt noch das Seelische. Weil rein seelisch bedingt, unterscheidet sich das Weinen von anderen Vorgängen, von denen in dieser Untersuchung die Rede ist. Denn diese anderen Vorgänge können auch rein äusserlich und physiologisch bedingt sein.

Wie es aus seelischen Ursachen zum Weinen kommt, hat die Wissenschaft bis jetzt noch nicht aufgehell. Hier sind noch grosse Geheimnisse. Vorläufig können wir nur auf die physiologischen Zusammenhänge hinweisen. Der Gesichtsnerv nämlich, der beim Weinen bestimmend ist, wird im Stirn Gehirn erregt, also dort, wo auch die physiologischen Grundlagen der eigentlichen seelischen Tätigkeit sind.

Die seelischen Ursachen des Weinens sind mannigfaltig. In Betracht kommen vor allem Trauer, Reue, Freude <sup>1)</sup> und Dankbarkeit. Auch beim Gebetsweinen spielen diese Ursachen eine Rolle <sup>2)</sup>. In Traurigkeit lässt man die Tränen rinnen zur Er-

<sup>1)</sup> Bei den alten Juden (Gn 45, 14f; Tob 7. 6), den Australiern, den Queenländern und den Indianern ist Weinen eine Form des Grusses. Vgl. J. G. Frazer, Folklore in the Old Testament. II, 82—93; M. Friderici, Der Tränengruss der Indianer. Leipzig 1907.

<sup>2)</sup> Über das Gebetsweinen vgl. Br. de Niedeck, De populorum etc., 221—228; A. J. Wensinck, Über das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens. E. Sachau-Festschrift. Berlin 1915, 26—35.

leichterung des beschwerten Herzens <sup>1)</sup>. In Zeiten der Busse badet man das Antlitz mit Tränen zur Abwaschung der Seele <sup>2)</sup>. Dabei glaubt man wohl durch Tränen Gott zur Barmherzigkeit und Verzeihung bewegen zu können. Denken wir an die schöne indische Geschichte vom Paradies und von der Peri, mit der wir durch einen englischen Dichter und unseren Komponisten Schumann bekannt geworden sind. Als die Peri, ein gefallener Geist, unselig zwischen Himmel und Erde schwebte und mit allen Kräften nach der Anschauung Gottes beehrte, bedeutete ihr Gott, dass sie nur dann zur Anschauung Gottes zugelassen werden könne, wenn sie ihm das Kostbarste bringe, was es auf Erden gebe. Daraufhin flog die Peri zur Erde, wo sie auf einen Kampfplatz kam, auf dem sich ein Volk eben gegen einen fremden Eroberer wehrte. Ein junger Held warf sich mit aller Kraft dem Eroberer entgegen, wobei er sein Blut vergoss und sein Leben verlor. Dieses Blut brachte die Peri nun zu Gott. „Gewiss“, so erklärte ihr Gott, „dieses Blut ist kostbar. Aber es ist nicht das Kostbarste. Darauf flog die Peri wieder zur Erde, um weiter zu suchen. Dabei kam sie in ein Land, in dem eine Seuche ausgebrochen war. Zu den von der Seuche Erfassten gehörte auch ein junger Mann, der sich an einen See schleppte, um seine Wunden zu kühlen und einsam zu sterben. Er wusste, dass alles verloren war. Aber seine Braut gesellte sich zu ihm, um ihn zu pflegen und sein Schicksal zu teilen. Diese Hingabe nun brachte die Peri vor Gottes Thron. Aber wieder musste sie hören, dass diese Hingabe sehr kostbar, aber nicht das Kostbarste sei. So schwebte die Peri wieder zur Erde nieder, wo sie einen Mann in den besten Jahren fand, dessen Antlitz man ansah, dass er jedes erdenkliche Verbrechen begangen hatte. Als dieser Mann einmal ein unschuldiges Kind vor sich im Grase spielen sah, wurde er nachdenklich; er gedachte seines verlorenen Lebens und es kamen ihm die Tränen. Das, so meinte nun die Peri, ist das Kostbarste. Und schon hatte sie die Tränen gesammelt und schwebte sie zu Gott empor, der die Tränen und damit die Peri annahm.

Andere Motive des Gebetsweins sind die Freude, die Dankbarkeit und der Wunsch nach Erhörung des Gebetes. Das Weinen ist

<sup>1)</sup> A. J. Wensinck, a.a.O. 31—34.

<sup>2)</sup> Nachfolge Christi I, 20: „In Schweigen und Ruhe“ findet die Seele „Tränenbäche, sich alle Nächte darin zu baden und rein zu werden.“

direkt eine Waffe, die Waffe der Schwachen <sup>1)</sup>. Wie das Kind seine Eltern durch die Tränen zur Erfüllung seiner Wünsche zu zwingen sucht, so will der Fromme durch seine Tränen Gott zur Erhöhung seiner Bitten bewegen.

Nach vielen Autoren wird das Weinen auch zauberisch verwendet. Wollte man z.B. Regen, so lasse man die Tränen fließen. Aber in vielen oder den meisten Fällen, die hier als Belege angeführt werden, dürfte das Weinen nur Ausdruck sein.

2). Von den Völkern, die die „Sprache der Tränen“ im religiösen Leben kennen, seien zunächst die Germanen genannt. Als Hermod — so wird in der Baldurdichtung erzählt — den Baldur in der Hel freibitten wollte, gelang es ihm nicht. Man gab ihm aber die Auskunft, Baldur könne durch das Weinen der ganzen Natur und Welt erlöst werden. Die Folge war, dass alle Götter und Menschen, Tiere und Pflanzen, Stöcke und Steine zu weinen begannen.

Bei den Völkern der Antike war das Gebetsweinen wohlbekannt. Die Ilias singt von Chryses, der mit Tränen zu Apollo betet: „Meine Tränen vergilt mit deinem Geschoss den Achäern“ <sup>2)</sup>. Cyrus wollte den Krösus auf einem Scheiterhaufen verbrennen lassen, änderte aber im letzten Augenblick seinen Entschluss und befahl, den Scheiterhaufen wieder zu löschen. Aber die Bemühungen waren erfolglos. In dieser höchsten Not „schrie“ Krösus zu Apollo „mit den Tränen in den Augen. Und siehe! bei heiterer Luft und wolkenlosem Himmel zog sich plötzlich Gewölk zusammen und es stürzte ein Wetter herab und regnete mit unendlichem Regen. Also ward der Scheiterhaufen gelöscht“ <sup>3)</sup>.

Am Opferfeste, das man alljährlich im Heiligtum zu Troazen zu Ehren des Hippolyt feierte, betrauerte man des letzteren Schicksal mit Tränen und traurigen Gesängen <sup>4)</sup>. Im Attiskult weinte man über den Tod des Attis. Den Tränen der Götter schrieb man magische Kräfte zu. Die alten Araber betrachteten die Tränen als Zeichen einer des Menschen unwürdigen Schwäche. Trotzdem gibt

<sup>1)</sup> K. Beicht, Anstand und Lebensart. Kevelaer 1929 spricht von den „Zwecktränen mancher Frauen. . . ., die Mitleid erregen, eine Badereise oder einen neuen Hut errotzen sollen“. Tränen seien „des Weibes stärkste Waffe“.

<sup>2)</sup> Ilias I, 42 Vd. Voss. Bzgl. der Primitiven vgl. Heiler. Das Gebet, 86.

<sup>3)</sup> Herodot I, 87.

<sup>4)</sup> J. G. Frazer, The Golden Bough, I, 24s.

es in der islamischen Frömmigkeit das Gebetsweinen <sup>1)</sup>. So lesen wir in den Schriften, die sich mit der ṣalāt beschäftigen, von ihm <sup>2)</sup>. Bei der du‘ā’ bei inbrünstigem Gebet in grosser Not weinen die Muhammedaner <sup>3)</sup>. Dann auch wohl bei der Koranlesung, bei der Wallfahrt nach Mekka und in der Heiligenverehrung.

Für die Šūfi oder eine Klasse von Šūfi war das Weinen geradezu ein Kennzeichen, weswegen man sie bakkā’ ūn oder „Weinende“ nannte <sup>4)</sup>. Wir hören von frommen Muhammedanern, die vor Reue über ihre Sünden und vor Angst vor dem Gerichte dermassen weinten, dass sie ohnmächtig wurden. Khamas ibn al-Hasān soll 40 Jahre lang geweint haben, weil er ein Stück Lehm von der Mauer des Nachbars entwendet hatte <sup>5)</sup>. Von einer der frühesten Mystikerinnen, einer Frau namens Ša‘wana, wird berichtet, dass sie Gott so fürchtete, dass sie ständig weinte. Sie soll gesagt haben: „Ich wünschte, dass ich Blut weinen möchte, und sogar damit wäre ich nicht zufrieden“. Den Namen Gottes hörte sie nie, ohne Tränen zu vergiessen <sup>6)</sup>. Im besonderen spielen die Tränen im Šiitismus eine Rolle, namentlich am Ḥasan-Husain-Fest. Beim Verlesen der Martyrologien weinen und schluchzen alle Zuhörer.

Dann ist hier auf die Inder hinzuweisen. Von Caitanya, der von schwärmerischen Liebe zu Kṛṣṇa erfüllt war, hören wir, dass er immer wieder Verzückungen mit Wonnen und Tränen erlebte. Den ganzen Tag über lag er in Tränen wie in den Armen des Geliebten <sup>7)</sup>.

Auch im fernen Osten begegnen wir dem Gebetsweinen. Kaiser Schun (angeblich 2255—2205) „rief... wenn er sich auf das Feld begab, täglich unter Tränen den barmherzigen Himmel und seine Eltern an“ <sup>8)</sup>. Selbst bei den als versteinert geltenden Japanern fliessen bisweilen die Tränen. Als nach dem russisch-japanischen Krieg die Leute an den zwei festgesetzten Feiertagen für die gefallenen Helden zu den Tempeln gingen, verfasste der Kaiser Meiji folgendes Gedicht:

<sup>1)</sup> A. J. Wensinck, Über das Gebetsweinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens, 28—30.

<sup>2)</sup> A. J. Wensinck, Salāt. *Enz. Isl.* IV 110.

<sup>3)</sup> I. Goldziher, Die Entblössung des Hauptes. In: *Der Islam*. 6, 1915/16, 304f.

<sup>4)</sup> H. Lammens, *L’Islam*. Beyrouth 1926, 130; M. Smith, *Studies in the Early Mysticism in the Near and Middle East*. London 1901, 155—157.

<sup>5)</sup> *ERE* II, 100.

<sup>6)</sup> M. Smith, *l.c.* 156.

<sup>7)</sup> V. Grönbech, *Mystikere i Europa og Indien*. I. København 1925, 150ff.

<sup>8)</sup> E. Schmitt, *Die Chinesen*. RL 6. Tübingen 1927, 6.



„Innerhalb des Tempelgitters  
Tränen opfernd,  
Beten sie,  
Die auf die Heimkehr gewartet haben:  
Eltern, Frauen, Kinder“<sup>1)</sup>.

Auch im A l t e n T e s t a m e n t hören wir öfters vom Weinen und Seufzen beim Beten. Hagar weinte und betete, als sie und ihr Kind in der Wüste dem Tode nahe waren (Gn 21, 16). Anna, die kinderlose Frau Elkanas, „betete voll Verzweiflung zum Herrn und weinte gar sehr (1 Sm 1, 10)“. „Das ganze Haus Israel wandte sich wieder voll Wehklagen dem Herrn zu (1 Sm 7, 2)“. „Mein Auge trânt zu Gott (Job 16, 20)“. „Mein Auge trânte Ströme Wassers ob der Vernichtung und meines Volkes Tochter Strafe, und ohne Ruhe fließt mein Auge und ohne Rasten, bis dass herabschaue und drein sehe der Herr vom Himmel (Kl 3, 48—50)“. „Während Esdras so betete und weinend vor dem Herrn hingestreckt sein Schuldbekennnis ablegte, versammelte sich um ihn eine grosse Schaar von Israeliten ... und das ganze Volk weinte bitterlich (Esdr 10,1)“ Man betet sogar um Tränen: „Speise mich, Herr, mit dem Brote der Zähren und gib mir einen wohl gemessenen Trunk in Tränen“<sup>2)</sup>.

Das N e u e T e s t a m e n t erzählt, dass Jesus bei der Heilung des Taubstummen „auf den Himmel sah und seufzte“ (Mk 7, 34). Hebr 5, 7 wird von Christus gesagt: „Er hat nun in den Tagen seines Erdenlebens Bitten und Flehen mit lautem Geschrei vor den gebracht, der ihn vom Tode erretten mochte“. Röm 5, 26 spricht Paulus von dem Geist, der „mit unaussprechlichen Seufzern“ für uns eintritt.

In den o r i e n t a l i s c h e n K i r c h e n<sup>3)</sup> gab es in den ersten Jahrhunderten unter den Büssern eine Klasse, welche die „Weinenden“ (προσκλαίοντες) hiessen und die Gläubigen im Vorraum des

<sup>1)</sup> K. Nenju Gyoji, Das Jahr im Erleben des Volkes. Mitteil. d. deutschen Gesellschaft f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Bd. XX. Tokyo 1926, 110.

<sup>2)</sup> Vgl. ferner Jer 3, 21; 8, 23; 9, 17; 1 Mkk 7, 36; 2 Mkk 13, 12 und allgemein Fl. Hvidberg, Vom Weinen und Lachen im Alten Testament. Z. f. alttestamentliche Wissenschaft 16, 1939; 150—152; A. J. Wensinck, Über das Weinen in den monotheistischen Religionen Vorderasiens, 30f; Rengstorff, a.a.O. 722f; Herrmann, εὐχόμενοι Kittel II, 783.

<sup>3)</sup> Vgl. K. Kirchhoff, Die Ostkirche betet. Die Vorfastezeit. Leipzig (1934). In den hier mitgeteilten Gebeten ist oft vom Weinen die Rede, z.B. S. 34f.

Gotteshauses oder vor dem Gotteshaus um ihr Gebet anzuflehen hatten. In Justins Dialog mit Tryphon heisst es: „Wer von euch weiss denn nicht, dass Gott am ehesten besänftigt wird durch das Gebet, welches mit Klagen und Weinen verbunden ist, und welches in gebeugter Haltung und auf den Knien verrichtet wird?“<sup>1)</sup>

Bei den alten Mönchen wurde sehr viel auf das Weinen gegeben. „Von Abt Scheudi erzählt die Legende, er habe solche Ströme von Tränen vergossen, dass die Erde, auf der er stand, zu einem Mistbeet wurde“<sup>2)</sup>, und vom hl. Arsenius, dass ihm die Augenwimpern wegen des vielen Weinens ausgefallen seien<sup>3)</sup>. Welche Rolle das Weinen in der Frömmigkeit der griechischen Kirche spielte, zeigt das Leben der hl. Nonna, der Gemahlin des späteren Bischofs Gregor von Nazianz<sup>4)</sup>. Auch die Ausführungen des hl. Chrysostomus in der 6. Homilie seines Matthäus-Kommentars sind bezeichnend. Wer vom geistigen Fieber erfüllt ist, hat danach kein Verlangen nach irdischen Dingen, „vergiesst unaufhörliche Ströme von Tränen und schöpft aus alledem eine mächtige innere Freude. Denn nichts verbindet und einigt so sehr mit Gott als solche Tränen“ „Wie die weltliche Freude Trauer im Gefolge hat, so sprosst aus den Tränen, die man um Gottes willen weint, nur immerwährende unversieglige Freude“. „Wie durch einen starken Regenguss die Luft gereinigt wird, so folgt auch auf die Tränen, die man vergiesst, heitere Stille und die Finsternis, die von der Sünde stammt, wird verscheucht“. Doch darf man die Tränen nicht zur Schau tragen. Sonst wäre man mehr zu tadeln, als wenn man sich mit Farbe und Schminken herausputzte. „Ich will nur Tränen, die man nicht aus Hochmut vergiesst, sondern aus Demut, Heimweh und im Verborgenen, wo niemand es sieht, Tränen, die still und geräuschlos fliessen, die aus der Tiefe der Seele kommen, aus innerem Weh und Schmerz, die man nur Gottes wegen vergiesst“<sup>5)</sup>. „Wenn du . . . solche Tränen vergiesst, bist du dem Herrn ähnlich geworden, der auch geweint hat“<sup>6)</sup>. Ende des 4. Jahrhunderts berichtet Aetheria, dass bei der Verlesung des evangelischen Berichtes über die Todes-

<sup>1)</sup> Dial. c. Tryph. XC. BKV Bc. 33, 150.

<sup>2)</sup> E. Lucius, Die Anfänge des hl. Kultus. Tübingen 1904, 377ff.

<sup>3)</sup> Verba seniorum. Prol. 163.

<sup>4)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, Nonna. Ein Kapitel für christliche Volksfrömmigkeit des vierten Jahrhunderts. AC 5, 1936, 60—66.

<sup>5)</sup> 6. Hom. 4. PG 57, 68s. Übersetzung nach BKV I, 109f.

<sup>6)</sup> 6. Rom. 6. 57, 69. BKV I, 110.

angst Jesu in der Karwoche zu Jerusalem „tantus rugitus et mugitus totius populi est cum fletu, ut forsitan porro ad civitatem gemitus populi omnis auditus sit“<sup>1)</sup>. Vom Karfreitag heisst es: „Ad singulas autem lectiones et orationes tantus affectus et gemitus totius populi est, ut mirum sit; nam nullus est neque major neque minor, qui non illa die illis tribus horis tantum ploret, quantum non aestimari potest, Dominum pro nobis ea passum fuisse“<sup>2)</sup>. In der Schrift über die Jungfräulichkeit, die wahrscheinlich vom hl. Athanasius stammt, wird empfohlen, so viele Psalmen wie möglich stehend zu beten und dabei unter Tränen dem Herrn seine Sünden zu bekennen<sup>3)</sup>.

In der syrischen Kirche<sup>4)</sup> wird der Asket schon früh „der Traurige“ oder „der Weinende“ genannt. In dem Bittgesang, den Cyrillonas Ende des 4. Jahrhunderts zum Allerheiligenfeste 396 wegen der Heuschreckenplage, des Krieges und anderer Strafgerichte verfasste, heisst es: „Die Erde und die Kirche erscheinen, um vor dem Richter für ihre Kinder Fürbitte einzulegen, gleich mitleidsvollen Müttern. Als Bestechung bringen sie Tränen herbei“<sup>5)</sup>. In einem Hymnus auf die Bekehrung des Zachäus meint derselbe Cyrillonas: „Wenn Tränen seinem (des Herrn) harten und furchtbaren Drohen begegnen, so lässt er sich erweichen“<sup>6)</sup>. Ephräm der wegen seines ständigen Weinens bei den Syrern bekannt war, sagt, dass der Gedanke an die eigenen Sünden und die kommenden Sündenstrafen in seinen Augen Tränenquellen öffne oder seine Augen vor Tränen überfliessen lasse<sup>7)</sup>.

In der persischen Kirche scheint es ähnlich wie in der syrischen gewesen zu sein. Wenigstens heissen die persischen christlichen Mönche man *abîlê*, d.h. „die Weinenden“.

Auch im christlichen Abendland gab es das Gebetsweinen, den „imber lacimarum“. Früher Zeuge ist der hl. Cyprian, der in seinem Buch „De lapsis“ schreibt: „Fleht einer von ganzem Herzen seufzt er mit echten Tränen und Klagen der Reue, bewegt einer

<sup>1)</sup> Peregrinatio ad loca sancta 36, 3. CSEL 39, p. 87. Vgl. 34 (CSEL I.c., p. 85), wo von der Verlesung des Berichtes über den Verrat des Judas Ähnliches gesagt wird.

<sup>2)</sup> Peregrinatio ad loca sancta. 37, 7, CSEL 39, pag. 89.

<sup>3)</sup> C. 20.

<sup>4)</sup> Vgl. A. J. Wensinck, Über das Weinen etc. 36—28.

<sup>5)</sup> BKV Bd. 6, S. 14.

<sup>6)</sup> Ebd. S. 24.

<sup>7)</sup> BKV Bd. 37, S. 108f.

den Herrn mit guten und beständigen Werken, so kann er gegen solche Erbarmen zeigen" <sup>1)</sup>. Cyprians 11. Brief beginnt mit den Worten: „Obwohl ich weiss, teuerste Brüder, dass ... ihr ... ständigem Gebet und dringendem Flehen fleissig obliegt, so ermuntere dennoch auch ich noch euren frommen Eifer, damit wir nicht nur mit Worten, sondern auch mit Fasten und Tränen und Fürbitten aller Art unsere Seufzer emporsenden, um Gott zu besänftigen und zu versöhnen" <sup>2)</sup>).

Seiner Art nach war das altchristliche Gebetsweinen, das sich aus dem antiken Gebetsweinen und dem Leiden Christi erklärt, gleich dem Gebetsweinen der Heiden ein lautes, wenigstens bis zum vierten Jahrhundert. Aber schon Ambrosius tadelt dieses laute Weinen als einen Verstoss gegen die christliche modestia und verecundia <sup>3)</sup>.

Von der hl. Paula berichtet der hl. Hieronymus: „Quid ibi (sc. in Jerusalem) lacrimarum, quantum gemitum doloris effuderit, testis est cuncta Jerusalem" <sup>4)</sup>. Eine grosse Rolle spielen die Tränen beim hl. Augustinus <sup>5)</sup>. Die Tränen der Betenden sind nach ihm süsser als die Freuden des Theaters <sup>6)</sup>. Nach einem Tränenregen (imber lacrimarum) kann nicht ausbleiben, was so heftig von dem erbeten wird, welcher die Quelle aller Barmherzigkeit ist <sup>7)</sup>. An die Wittve Proba schrieb der Heilige: „Dieses Geschäft (das Beten) wird meistens besser mit Seufzern als mit Worten, besser mit Weinen als mit Reden betrieben. Der alles durch sein Wort erschaffen hat und kein Verlangen trägt nach Menschenworten, er setzt unsere Tränen vor sein Angesicht' (Ps 55, 9), und unser Seufzen ist vor ihm nicht verborgen" <sup>8)</sup>. Augustin selbst vergoss manchmal heisse Tränen beim Gebet. „Als ich", bekennt er in den Confessiones, „so in tiefschürfender Betrachtung mein ganzes Elend aus seinem geheimen Grunde hervorzog und vor die Augen meines Geistes

<sup>1)</sup> De lapsis 35. Vgl. 29f; 32; 34.

<sup>2)</sup> Ep. XI, 1. CSEL 3, II. p. 495 s. Übers. von J. Baer, BKV 34s.

<sup>3)</sup> De officiis I, 18. PL 16, 43s.

<sup>4)</sup> Hieronymus, Epistula 108, 9. CSEL 55, p. 315.

<sup>5)</sup> Vgl. J. Balogh, Unbeachtetes in Augustinus Konfessionen. In: Didaskaleion N.S. 4, 1926, 5—21.

<sup>6)</sup> In Ps 127.

<sup>7)</sup> In Ps 6 post med.

<sup>8)</sup> Ep. 130, 20. CSEL 44, p. 62. BKV Bd. 30, 27.

stellte, da erhob sich ein gewaltiger Sturm, der einen ungeheuren Tränenregen mit sich führte" <sup>1)</sup>).

In dem Bericht des Theodoret von Cyrus über die Busse, welche Kaiser Theodosius wegen des Blutbades in Thessalonich tat, heisst es: „Der Kaiser betete nicht stehend zum Herrn, sondern hingestreckt auf der Erde liegend brach er aus in die Worte Davids: ‚Am Staub klebt meine Seele: belebe mich nach Deinem Wort!‘ Mit den Händen zerraupte er die Haare, schlug an die Brust, benetzte den Boden mit Tränen und bat um Verzeihung. Als der Augenblick gekommen war, die Opfergabe zum heiligen Tisch zu bringen, erhob er sich und ging unter gleichen Tränen die Stufen zum Heiligtum hinan" <sup>2)</sup>. Johannes Cassian gibt, wie J. Balogh richtig sagt, beinahe so etwas wie ein System des Gebetsweinens. „Non omnis lacrimarum profusio uno adfectu vel una virtute depromitur. Aliter enim ille emanat fletus, qui peccatorum spina cor nostrum compungente profertur . . . Aliter qui de contemplatione aeternorum bonorum et desiderio futurae illius claritatis exoritur, pro qua etiam uberiores lacrimarum fontes de intolerantia gaudia alacritatis immensitate prorumpunt, dum sitit anima nostra ad deum fortem vivum . . . Aliter profluunt lacrimae, quae absque ulla quidem letalium criminum conscientia, sed tamen de metu gehennae et terribilis illius iudicii recordatione procedunt . . . Est etiam aliud lacrimarum genus, quod non pro sua conscientia, sed pro aliena duritia peccatisque generatur . . . Vel certe quales illae sunt lacrimae, de quibus in psalmo centesimo primo canitur: quia cinerem sicut panem manducavi, et poculum meum cum fletu miscebam. Quas certum est non illo adfectu promi quo in sexto psalmo ex persona poenitentes emergunt, sed pro anxietatibus vitae huius atque angustiis et aerumnis, quibus iusti in hoc mundo positi deprimuntur" <sup>3)</sup>.

In den Hymnen des Prudentius finden sich die bekannten Stellen: „Flendo et canendo quaesumus“, „flentes, precantes sobrii“. Nach dem gelasianischen Sacramentar soll der Diakon am Karfreitag sagen: „Flectamus genua, et prosternentes se omnes in terra cum lacrimis vel contritione cordis (orant).“ Grosser Wertschätzung erfreute sich die Gabe der Tränen beim hl. Benedikt. „Mala sua

<sup>1)</sup> Conf. VIII, 12. BKV Bd. 18, 183, Vgl. VII, 21; IX, 6 und 12. Vgl. ferner Sermo XXXI, 5 (Theorie des Gebetsweinens).

<sup>2)</sup> Theodoret v. Cyrus, Hist eccl. V, 18 CSCO 19, pag. 312. (BK 532).

<sup>3)</sup> Collatio IX, 29 (CSEL 13, 2 p. 274—276). Vgl. IX, 28 u. 30.

praeterita cum lacrimis vel gemitu quotidie in oratione Deo confiteri", heisst eines der „Instrumente der guten Werke" <sup>1)</sup>. Im Abschnitt über das Gebet steht die Stelle: „Et non in multiloquio sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus" <sup>2)</sup>. Im besonderen sollen sich die Mönche in der Fastenzeit des „Gebetes der Tränen" befleissigen <sup>3)</sup>. „Will einer still für sich beten, dann trete er ohne weiteres (in das Oratorium) ein und bete, nicht mit lauter Stimme, sondern unter Tränen und mit Innigkeit des Herzens" <sup>4)</sup>.

Allein mit der Zeit hat das Gebetsweinen langsam an Beliebtheit verloren, „besonders als die kühler denkenden und nicht so leicht erregbaren Völker des Nordens in die Kirche eintraten". Doch verschwand es nicht vollkommen. Selbst den Germanen blieb es nicht ganz fremd. In dem Bericht Gregor von Tours über den Kampf Chlodowegs mit den Alemannen heisst es: „Als die beiden Heere zusammentrafen, kam es zu einem gewaltigen Blutbad und Chlodowegs Heer war nahe daran, völlig vernichtet zu werden. Als er das sah, wandte er seine Augen zum Himmel, sein Herz wurde gerührt, seine Augen füllten sich mit Tränen und er sprach: ‚Jesus Christus... ich flehe dich demütig um deinen Beistand an.' " <sup>5)</sup>.

Überhaupt ist das Weinen beim Gebet nicht ganz aus der Übung gekommen. Bernhard von Clairvaux mahnt: „Bete unter Tränen ohne Unterlass" <sup>6)</sup>. Als weiteren Beleg führen wir eine Stelle aus dem Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola an: „Da aber stellte sich eine sehr grosse Andacht ein, sehr innige Tränen, sowohl beim Gebet als beim Anlegen der Gewänder: unter Schluchzen glaubte ich den Sohn und die Mutter als Vermittler zu sehen und dabei fühlte ich im Inneren volle Gewissheit, dass der ewige Vater mich in den früheren Zustand zurückversetzte. Dann vor der Messe, während derselben und nach derselben sehr gesteigerte Andacht und reichlich überfliessende Tränen" <sup>7)</sup>.

Wir Christen von heute singen noch den Hymnus des Pruden-

<sup>1)</sup> Regula s. Benedicti Iv.

<sup>2)</sup> Ibid. XX.

<sup>3)</sup> Ibid. XLIX.

<sup>4)</sup> Ibid. LII. Vgl. noch J. Balogh, Das „Gebetsweinen". ARW 27, 1929, 365—368.

<sup>5)</sup> Gregor von Tours, Hist. Franc. II, 30 Mon. Germ. SS. Rer. Merov. I, p. 91.

<sup>6)</sup> De modo beni vivendi s. 23. PL 184, 1271.

<sup>7)</sup> A. Feder, Aus dem geistl. Tagebuch des hl. Ignatius v. Loyola. 1922. 45f.

tius mit den wohlbekannten Stellen: „Jesum ciamus vocibus, flentes precantes sobrii etc“ und beten auch noch die „Oratio pro petitione lacrimarum“: „Omnipotens et mitissime Deus, qui sitiendi populo, fontem viventis aquae de petra produxisti: educ de cordis nostri duritia lacrimas compunctionis; ut peccata nostra plangere valeamus, remissionemque eorum, te miserante, accipere mereamur“ <sup>1)</sup>. Die Glaubensboten haben noch in den „Monita ad missionarios S. Congregationis de Propaganda Fide“ die Anweisung, die Täuflinge unter anderem durch die Tränen auf die Taufe vorzubereiten <sup>2)</sup>. Aber der alten Wertschätzung erfreuen sich die Tränen nicht mehr. Bei den meisten ist der Quell der Tränen versiegt. Nach K. Beicht sind die Tränen „eine barmherzige Gabe der Natur“. Aber „der gutbeherrschte Mensch gönnt sich diese Erleichterung nur in seinem stillen Kämmerlein, nicht im Beisein von Fremden“ <sup>3)</sup>. Ähnliche Auffassungen herrschen in Bezug auf das Gebetsleben.

Über diese Entwicklung mag jeder denken, wie er will. Aber kann man bestreiten, dass wir so um ein Stück Menschliches und Natürliches ärmer, dass wir trockener geworden sind? Gewissen Völkern, die allzu sehr auf die Form halten und allzusehr ihre Gefühle verbergen, möchte man fast die Gabe der Tränen wünschen, damit sich ihre Starrheit etwas löse. Es ist schon wahr, was Ernst Hello schreibt: „Die Tränen sind die Wasser des Abgrundes; sie entquellen dem untersten, grunduntern Ort; nicht selten offenbaren sie dem, der sie vergiesst, oder dem, der sie mit ansieht, das Vorhandensein von Tiefen, die er in sich selbst oder dem anderen nicht vermutet hat“ <sup>4)</sup>. Wir schliessen mit einigen Versen, die von einem Manne stammen, von dem man sie nicht erwartet, von Nietzsche:

All meine Tränenbäche laufen zu dir den Lauf!  
 Und meine letzte Herzensflamme —  
 Dir glüht sie auf!  
 O komm, mein unbekannter Gott!  
 Mein Schmerz, mein letztes — Glück.“

In der Mission spielt das Weinen wieder eine grössere Rolle, so z.B. in der alten chinesischen Jesuitenmission. In den Berichten

<sup>1)</sup> Vgl. die *Secret u. Postcommunio*.

<sup>2)</sup> Ausgabe Hongkong 1893, 120.

<sup>3)</sup> *Anstand und Lebensart*. Kevelaer 1929, 47.

<sup>4)</sup> *Der Mensch*, Leipzig 1935, 46.

über die Feier der Karwoche heisst es, dass die Christen der Verlesung der Passion durch den Priester mit Seufzen und Tränen Schritt für Schritt folgten und ihr Klagen und Weinen verdoppelten, wenn das Bild des Gekreuzigten enthüllt wurde <sup>1)</sup>. Wenn der berühmte P. Schall am Karfreitag in Peking die Leidensgeschichte verlas, vergoss er selbst dabei „so reichlich Tränen, dass er vor Weinen nicht mehr sprechen konnte“ <sup>2)</sup>. Von der neueren Mission wird berichtet, dass es dort, wo am Gründonnerstag die Fusswaschung gehalten wird, nicht ohne Tränen und Schluchzen abgeht, und dass im besonderen die Verehrung des Kreuzes am Karfreitag inmitten von Seufzern geschieht <sup>3)</sup>.

#### § 4. DER KUSS UND VERWANDTES.

##### *I. Stirn-, Wangen-, Mundkuss und Verwandtes.*

1). Der Kuss <sup>4)</sup> findet sich nicht nur bei den Kulturvölkern sondern auch bei den Primitiven. Die weitverbreitete Annahme (W. Wundt <sup>5)</sup>, Br. Meissner u.a.), dass der Kuss bei den naturnahen und zivilisationsarmen Völkern wie z.B. den Negern, den Australischen und den Eskimo unbekannt ist, trifft nicht zu. Ein Ostafrikamissionar erzählte mir auf Grund eines Berichtes vom Neger A. Magagura folgendes: Wenn ein junger und lediger Mann nach längerer Abwesenheit in die Heimat kommt, erwartet ihn die Mutter sitzend auf dem Boden mit angezogenen Knien. Nähert sich der Sohn, so erhebt sie sich ein wenig, worauf sie dem Sohne die zusammengelegten Hände entgegenstreckt und „Tukuone

<sup>1)</sup> X. Bürkler, Die Sonn- und Festtagsfeier in der kath. Chinamission. Rom 1942, 17.

<sup>2)</sup> Ebd.

<sup>3)</sup> Ebd. 120.

<sup>4)</sup> Zum folgenden vgl.: Kiss and Kissing. The Jewish Encyclopaedia VII New-York and London, 1904, 515s; R. Kleinpaul Sprache ohne Worte, 193—203; W. Kroll, Kuss. In: Pauly, Supplementband V. Stuttgart 1931, 511—520; J. Löw, Der Kuss. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. N.F. 29, 1921, 253—276, 323—349; B. Meissner, Der Kuss im alten Orient. Sitzungsberichte der Preuss. Akademie d.W. Phil.-Hist. Klasse XXVII, 1934; Neil, Kissing, Its curious Bible Mentions. London 1885; C. Nyrop, The Kiss and its History. 1902; C. Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, 138f; Pfister, Kultus. In: Pauly XXII, 21—58f; F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible. I<sup>e</sup> Paris 1388—1390; W. Wundt, Völkerpsychologie. II, 2 Leipzig 1906, 51—55; A. Wünsche, Der Kuss im Talmud und Midrasch, I. Lewyfestchrift. Breslau 1911, 76—109.

<sup>5)</sup> Nach W. Wundt, a.a.O. I, 1, 190 findet sich der Kuss nur bei den Kulturvölkern der alten Welt.



Bambo" „(Ich sehe dich Herr)" sagt. Dann tritt der Sohn ganz nahe heran und reicht ihr die zusammengelegten Hände, welche die Mutter mit beiden Händen ergreift. Schliesslich küsst die Mutter den Handrücken der rechten Hand des Sohnes. Dieses Küssen heisst kubusu, kommt aber nur nach langer Abwesenheit vor <sup>1)</sup>. Auch küsst der Sohn die Mutter nicht. Als E. Vatter von Lama Wolo auf Süd-Solot Abschied nahm, verabschiedeten sich der Häuptling und der Guru von ihm „mit einem herzlichen Kuss auf die Wange." <sup>2)</sup> Auch bei den Feuerland-Indianern ist der Kuss bekannt. Bei den Yamana drücken die Mütter „einen eigentlichen Kuss ūpášu ihrem Liebling auf die Wange, was seit altersher allein zwischen Eltern und ihrem neugeborenen Kinde — nicht aber zwischen erwachsenen Personen — üblich ist" <sup>3)</sup>.

Bekannter und verbreiteter als bei den zivilisationsarmen Völkern ist der Kuss bei den Kulturvölkern. Wir finden ihn etwa bei den Babyloniern, den Assyrem (našaku) <sup>4)</sup>, den Persern, den Römern, den Japanern, den Chinesen, den Tibetern und den Juden. Herodot erzählt von den Persern folgendes: „Wenn zwei von ihnen sich auf der Strasse begegnen, so kann man sehen, ob sie gleichen Standes sind daraus: statt des Grusses küssen sie einander auf den Mund: ist der eine ein wenig geringer, so küsst der eine auf die Wange; ist er aber von viel niedrigerem Stande, so fällt er auf die Erde und betet den anderen an" <sup>5)</sup>. Für die Römer verweisen wir auf die Akten der hl. Perpetua. Um die Heilige von ihrem Glauben abtrünnig zu machen und vor dem Martyrium zu bewahren, küsste ihr der Vater die Hand. Ja, er warf sich sogar vor ihre Füsse und nannte sie unter Tränen seine Herrin <sup>6)</sup>. Doch galt es bei den Römern als unschicklich, Personen in Gegenwart von anderen zu küssen. Der alte Cato liess nach Plutarch den Praetor Manilius aus der Senatorenliste streichen, weil er seiner Frau im Beisein der eigenen Tochter einen Kuss gegeben hatte.

<sup>1)</sup> Mund- und Brautkuss sind nach meinem Gewährsmann bei den Wangoini unbekannt. Den Liebeskuss führen jetzt die Muhammedaner von der Küste her ein.

<sup>2)</sup> E. Vatter, Ata Kiwan, Unbekannte Bergvölker im tropischen Holland. Leipzig 1932, 193.

<sup>3)</sup> M. Gusinde, Die Yamana, Mödling 1937, 714f. Vgl. 1012.

<sup>4)</sup> Vgl. Br. Meissner, a.a.O.

<sup>5)</sup> Herodot I, 133. In den homerischen Gedichten wird der Mundkuss nie erwähnt.

<sup>6)</sup> Passio SS. Perpetuae et Felicitatis 5,5. Florilegium patristicum Fasc. XLIII, Bonnae 1938, p. 22.

Bei einigen Völkern ist der Kuss besonders beliebt, so bei den heutigen Ägyptern. Diese haben z.B. den Brauch, die Hand von Vorgesetzten oder Höhergestellten zu küssen und dann diese Hand auf ihre Stirn zu legen. Wenn Freunde sich begrüßen, geben sie sich zuerst die Hand und dann küssen sie ihre eigene Hand oder führen sie die Hand an die Lippen und die Stirn oder erheben sie wenigstens die Hand bis zur Stirn <sup>1)</sup>. Bei den alten Arabern war der Kuss nicht beliebt. Als ein Besucher den Kalifen Hišam (724—743) die Hand küssen wollte, entgegnete dieser, dass unter den Arabern solches nur ein Feigling und unter den Fremden nur ein Grieche tue <sup>2)</sup>. Aber unter den 'Abbāsiden drang der Kuss und sogar der Fusskuss unter die Hofsitten ein. Unter den heutigen Arabern erfreut sich der Kuss der grössten Beliebtheit.

Bei den alttestamentlichen Juden <sup>3)</sup>, deren Propheten jene, welche die „Kälber“ küssten, mit Hohn und Spott überschütteten, war der Kuss wohl bekannt und diente er als Zeichen und Ausdruck enger Verwandtschaft (Gn 27, 26; 29, 11; 29, 13; 31, 28; 45, 15), inniger Freundschaft (1 Sm 10, 1), bräutlicher Liebe (Hl 1, 1), der Huldigung (1 Sm 10, 1) und der Gastfreundschaft. Später aber, in talmudischer Zeit, war man sehr zurückhaltend und hatte man wenig für den Kuss übrig.

Auch bei den Christen <sup>4)</sup> ist das Küssen seit alters Brauch. Schon Christus und die Apostel haben einander geküsst, wie aus Mt 26, 48 zu ersehen ist. Als Christus die Kinder „herzte“ (Mk 9, 36; 10, 16), gab er ihnen wohl auch einen Kuss.

Die Formen des Kusses sind sehr verschieden. So gibt es einen Stirn- Wangen-, Mund-, Hand- und Fusskuss. Bei den Orientalen, ist der Mundkuss <sup>5)</sup> selten und legt man beim Kuss die Hände gern auf die Schultern und die Wangen an die Wangen des anderen. Die Araber, die sich häufig und gern umarmen, haben

<sup>1)</sup> E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*<sup>2</sup> London 1890, 181.

<sup>2)</sup> Østrup, *Orientalische Höflichkeit* 33.

<sup>3)</sup> Vgl. ausser den bereits genannten Schriften (*Kiss etc.*; Neil, Vigouroux, Wünsche) noch K. M. Hofmann, *Philema hagion*, Gütersloh 1938, 42—46.

<sup>4)</sup> Vgl. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*.<sup>3</sup> Berlin 1936 s.v. *καταφιλέω* (699) und *φιλημα* (1424); H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*. I, 912, 292f; R. Seeberg, *Aus Religion und Geschichte* I, Leipzig 1906, 118—122.

<sup>5)</sup> Wo im Alten Testament ein Kuss erwähnt wird, ist wohl ausser Hl. 1, 2 nicht an einen Mundkuss zu denken.

ausser dem Kuss auf Mund, Wangen und auf die Stelle zwischen den Augen noch den Bartkuss. Bei den alten Indern gab es einen Schnüffelkuss (ghrā, jighrati = riechen, beriechen). Nach den Hausregeln soll der Vater den Kopf des neugeborenen Kindes und des von der Reise zurückgekehrten Kindes dreimal beschnüffeln oder beschnuppern. Auch bei den alten Ägyptern und Negern ist der Riech- und Schnüffelkuss bekannt <sup>1)</sup>.

Über die H e r k u n f t des Kusses sind verschiedene Meinungen im Umlauf. Fr. Lange gibt eine rein praktische Erklärung. Die Affen schöben, wenn sie einen Leckerbissen vor sich sähen, den Mund vor, und zwar so weit, bis sie ihn erreichten. Mit diesem vorgeschobenen Mund sei der menschliche Kuss, der ja auch ein Leckerbissen sein könne, in Verbindung zu bringen. Der Kuss würde also „auf uralte Gewohnheiten zurückgehen“ <sup>2)</sup>. Andere weisen zur Erklärung auf die erogene Bedeutung der Lippenschleimhaut und wieder andere auf das Wohlgefallen am Geruch und an der Ausdünstung der Haut hin. Auch mit bestimmten Auffassungen verschiedener Völker vom Hauch hat man den Kuss zu erklären gesucht. So schreibt etwa K. M. Hofmann: „Nasengruss und Kuss werden wohl aus dem aus Nase und Mund dringenden Hauch entstanden sein, der einerseits fördernde, andererseits schädigende Kräfte in sich birgt“ <sup>3)</sup>. Der Kuss sei die Ersetzung des ursprünglichen Anpustens und Anspuckens, durch das Kindern und Gliedern Gedeihen mitgeteilt werden solle <sup>4)</sup>. Wieder andere denken an die Herstellung von Seelengemeinschaft und an den Austausch von Seelen. Keine von diesen Erklärungen vermag vollkommen zu befriedigen. Einige sind direkt unwahrscheinlich. So die erstgenannte. Denn der Nasenkuss der Maori und andere ähnliche Formen des Kussens sprechen direkt gegen sie. Im allgemeinen ist der Kuss ganz einfach zu erklären, nämlich aus dem Wunsch nach möglichst enger Berührung. Heute ist der Kuss Ausdruck, Mittel und Symbol der Blutsverwandtschaft, Freundschaft, Liebe, Verehrung, Huldigung, Begrüssung, Versöhnung und Unterwerfung <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Br. Meissner, Der Kuss im alten Orient, 915—917.

<sup>2)</sup> Fr. Lange, Die Sprache des menschlichen Antlitzes, <sup>2</sup> 149.

<sup>3)</sup> K. M. Hofmann, Philema hagion, 50.

<sup>4)</sup> K. M. Hofmann, a.a.O. 53.

<sup>5)</sup> R. Kleinpauls These, der Kuss sei „ein Vorgeschmack und eine schüchterne Probe des Beischlafs“, ist abwegig.

2). Auch im Bereich des religiösen Lebens nimmt der Kuss eine wichtige Stellung ein <sup>1)</sup>. Wir erinnern an Ägypten, Sumer <sup>2)</sup>, Babylonien, Assyrien, Syrien und Persien. In allen diesen Ländern küsste man das Idol der Gottheit, und zwar die Hand, die Füße, den Kleidersaum oder auch die Erde, auf der das Idol stand. Die ägyptischen Priester küsst die Erde vor dem Götterbild. Im Baalskult wurde das Bild oder die Statue der Gottheit geküsst (1 Kn 19, 18) und im alten Arabien der schwarze Steinfetisch in der ka'ba von Mekka. Auch die alten Griechen hatten den sakralen Kuss <sup>3)</sup>. Die Römer küsst die Hände und Füße der Götterbilder, die Schwellen der Tempel, die heiligen Bäume und andere Gegenstände. Bei den Sterbenden fing man den letzten Hauch durch einen Kuss auf, ausgehend von der Vorstellung dass die Seele durch den Mund entweicht. Ein jetzt im Berliner Völkerkunde-Museum befindliches Wandgemälde aus Kyzil, das aus der Zeit 600—700 n. Chr. stammt, stellt dar, wie jemand die Füße des ins Nirvāṇa eingehenden Buddha küsst. In der Karmeliterkirche zu Kairo kann man häufig muhammedanische Frauen beobachten, welche den Kopf an die Statue der hl. Theresia von Lisieux drücken. Die Šüiten küssen den Koran, wenn sie ihn in die Hand nehmen. Im heutigen Judentum ist „der Sachkuss als Zeichen der Verehrung bei verschiedenen Anlässen üblich“. „So küsst man beim Beten des dritten Absatzes des Schema (Nm 15, 37—47) beim Morgengebete beim Aussprechen des Wortes זִיצִית das dreimal vorkommt, jedesmal die Zizith, sei es am Tallith, sei es am Tallith katon (= Arba Kanphot)“ <sup>4)</sup>. Vor Antritt und nach Beendigung einer Reise küsst man die Mezuzah über der Tür. „Manche tun es sogar bei jedem Betreten und Verlassen der Wohnung“. Beim Gottesdienst küsst man die Tora, wenn sie aus dem

<sup>1)</sup> Zum sakralen Kuss vgl. ausser den bereits angeführten Schriften den religionsgeschichtlichen Überblick bei K. M. Hofmann, *Philema hagion* 55—114; dann A. E. Crawley, *Kissing*. ERE VII, 739—744; Fr. J. Dölger, *Sol salutis*, Register s.v. Kuss und Küssen; L. Eisenhofer, *Handbuch der kathol. Liturgik*. I, 260—262; Fr. Heiler, *Das Gebet*, 103f; J. Horst, *Proskynein*, Register s.v. Kuss und Küssen; Br. de Niedeck, l.c. 233—242; Voullième, *Quomodo veteres adoraverint*, 6—11.

<sup>2)</sup> Vgl. Br. Meissner, *Der Kuss im alten Orient*, 917: Die Sumerer haben für den Kuss des Idols wie auch für den Liebes- und Verwandtenkuss das Wort „sub“ oder „sub-sub“ und meinen damit wohl den Mundkuss. Das sumerische Wort ka+šu bedeutet „küssen“ und dann auch „grüssen“, „segnen“, „beten“. 928.

<sup>3)</sup> Vgl. Pfister, *Kultus*. Die Peruaner küsst am Sonnenfest die Sonnenstrahlen.

<sup>4)</sup> A. Wünsche, a.a.O. 108. Über die schöne Vorstellung vom Tode durch den Kuss Gottes, die im Midrasch auftaucht, vgl. 97f.

heiligen Schrein herausgenommen und an den Gemeindemitgliedern vorbeigebracht wird.

Über den Sinn und Zweck des sakralen Kusses herrschen verschiedene Meinungen. Nach Pfister hatte er ursprünglich den Zweck, Kraft oder Orenda zu übertragen. „Entweder verfügt der Küssende über das stärkere Orenda, dann erfüllt er den Geküssten damit; oder der Küssende nimmt mit seinen Lippen die Kraft aus dem heiligen Gegenstande in sich auf“. Die Ausgabe von Kraft ist nach Pfister älter als die Aufnahme heiliger Kraft <sup>1)</sup>. Ein Beweis für diese These ist nicht zu erbringen. Auch sollte man hier wie in anderen Dingen nicht gleich an Magie denken. Der sakrale Kuss bedeutet, soweit ich die Lage überblicken kann, im allgemeinen „engste Fühlungnahme“ (Romano Guardini) und soll der Vereinigung mit Gott sowie der Verehrung, Huldigung, Liebkosung und Begrüssung der Gottheit Ausdruck verleihen und dienen. Manchmal besteht sein Zweck auch darin, der Gottheit zu schmeicheln <sup>2)</sup> oder sie zu bezaubern. Vielfach scheint aber auch die Auffassung eine Rolle zu spielen, dass man dem verehrten Objekt ein Opfer bringt, wenn man ihm etwas vom eigenen Atem gibt, dem Atem, der als das Leben des Menschen gilt.

Auch im religiösen Leben der Christen hat der Kuss seinen Platz <sup>3)</sup>. Wie die Heiden die Tempelschwellen, Altäre, Sterbenden und Toten küssten, so die Christen die Kirchen <sup>4)</sup>, Altäre <sup>5)</sup>, Sterbenden und Toten. Das Küssen der letzteren wurde aber durch das Konzil von Auxerre (585) verboten. Die hl. Paula küsste im heiligen Grab zu Jerusalem unter Tränen den Stein der Auferstehung, den der Engel von der Tür des Grabes weggewälzt hatte, und drückte ihren Leib auf ihn. „Ipsum corporis locum, in quo Dominus jacuerat, quasi sitiens desideratas aquas fide, ore lambebat“ <sup>6)</sup>. Nach der Pilgerin Aetheria küssten die Christen von Jerusalem am Karfreitag das Kreuz. „Ac sic omnis populus transit unus et unus toti acclinantes se, primum de fronte, sic de oculis tangentes crucem et

Pfister, Kultus, 2159.

<sup>1)</sup> G. Appel, De Romanorum precatationibus, 198.

<sup>2)</sup> Vgl. ausser dem bereits angeführten Schrifttum F. Cabrol, Baiser. DAL II, 117—130.

<sup>3)</sup> Fr. J. Dölger, Kuss der Kirchenschwelle. AC 2, 1930, 156—185.

<sup>4)</sup> Fr. J. Dölger, Zu den Zeremonien der Messliturgie. II. Der Altarkuss. AC 2, 1930, 190—220.

<sup>5)</sup> Hieronymus, Ep. 108, 9. CSEL 55, 315.

titulum, et sic osculantes crucem pertranseunt, manum autem nemo mittit ad tangendum" <sup>1)</sup>).

Ungemein beliebt ist der Kuss in den orientalischen Kirchen, besonders bei den I k o n e n. Unter Ikone verstand man „ursprünglich das Portrait eines Entschlafenen, das man aufs Grab oder auf den Sarkophag legte“. „Wenn der Christ zu der um den Sarkophag versammelten Gemeinde kam, bezeichnete er sich als Erkennungszeichen mit dem Kreuz und küsste dann die Ikone.“ Diese Zeremonie, die ursprünglich τὸ φιλήσαι hiess, ist später auch bei anderen Ikonen üblich geworden <sup>2)</sup>. Heute küsst man statt der eigentlichen Ikone die Bilder, die sie ersetzen, d.h. die Bilder, die sich in den Kirchen auf einem Pult vor der Ikonostase befinden. Die Russen küssen den Boden vor diesem Pult und dann das Pult oder Bild selbst. An der Stelle des Kusses steht oft eine Berührung mit der Hand, mit der man nach der Berührung das Gesicht oder den ganzen Körper bestreicht, was namentlich bei Frauen zu beobachten ist. Die Kopten küssen die in einer Rolle befindlichen Reliquien, wenn sie Sonntags herumgetragen werden, oder sie strecken, falls ein Küssen unmöglich ist, die Hand nach ihnen aus und berühren sie, um sich darauf selbst mit der Hand zu bestreichen. Auch im abendländischen Christentum war und ist der Kuss immer noch beliebt. Viele Gläubige pflegen Bilder von Heiligen und heilige Gegenstände zu küssen <sup>3)</sup>.

Im Bereich der r ö m i s c h e n L i t u r g i e und Frömmigkeit findet der Kuss eine vielseitige Verwendung <sup>4)</sup>. Geküsst werden etwa die Altäre, die Kreuze, die liturgischen Bücher, die sakralen Gefässe, die Reliquien und die heiligen Bilder. Desgleichen bei Päpsten und Bischöfen die Füsse, Knie, Hände und Ringe.

3). Die letztgenannten Formen des Kusses stellen streng genommen keine Gebetsgebärden dar, sind aber Ausdruck des Glaubens und der Frömmigkeit und begegnen uns auch innerhalb des Kultus. Infolgedessen verdienen auch sie hier behandelt zu werden.

<sup>1)</sup> S. Silviae Peregrinatio, 37. CSEL 39, 88.

<sup>2)</sup> Vgl. den Bericht über die Schrift von P. N. Kondakow, Ruskaja Ikona. Prag 1935 in JLV 14, 1938, 428.

<sup>3)</sup> In der Kirche des Herzogspitals in München wurde das Gnadenbild früher den Gläubigen manchmal zum Kuss gereicht, was aber 1801 durch den König verboten wurde. J. Grassl, Münchner Brauchtum und Leben im 18. Jahrhundert. München 1940, 84.

<sup>4)</sup> Vgl. Hartman-J. Kley, Repertorium Rituum, 393f; 763, 766.

Die Sitte, dem Papste und den Bischöfen die Füße zu küssen, ist sehr alt und stammt aus dem Orient. Beim Regierungsantritt und der Krönung des assyrischen Königs mussten die Obereunuchen vor dem König Verbeugung machen und ihm die Füße küssen. In Ägypten hatten die Untertanen den Pharaonen die Füße zu küssen. In Rom machte Diokletian den Fusskuss beim Kaiser zur Pflicht. Alle mussten vor ihm Prostration machen und ihm die Füße küssen. „Auch trug er Sorge, dass diese ansehnlicher wurden, indem er seine Fussbekleidung mit Gold, Edelsteinen und Perlen verziern liess“<sup>1)</sup>. Am byzantinischen Hof herrschten ähnliche Sitten. Und auch hier war die Bekleidung des Fusses eine „Frage von grosser Wichtigkeit“. Von Byzanz ist dann der Fusskuss in das päpstliche Zeremoniell übergegangen<sup>2)</sup>. Sowohl beim Besuch wie bei der Messe werden dem Papste die Füße geküsst. Zur Begründung wird darauf hingewiesen, dass Kornelius vor Petrus niederfiel (Apg 10, 25), dass der Papst den Herrn vertritt, dem die Sünderin die Füße küsste (Lk 7, 38), und dass im Papst der Herr geehrt wird<sup>3)</sup>.

Auch dem Bischof gegenüber ist der Fusskuss üblich gewesen. Im Ordo Romanus heisst es: „Diaconus osculans pedes pontificis tacite ante evangelium“<sup>4)</sup> und: Post consecrationem episcopalem „ipse (neoconsecratus vero osculatur pedem eius) consecrantis“<sup>5)</sup>.

Neben dem Fusskuss gab es früher den Kniekuss. Im Ordo Romanus V, 7 heisst es: „Subdiaconus . . . lectione perlecta, genu osculetur episcopi“<sup>6)</sup>. Die Kantoren, die das Graduale oder Alleluja

<sup>1)</sup> J. Østrup, Orientalische Höflichkeit, 40f.

<sup>2)</sup> „Quod solius papae pedes omnes principes deosculentur“, lautet nach Gregor VII. eines der päpstlichen Rechte (Dictatus papae). C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und römischen Katholizismus, 4 1924, 146.

<sup>3)</sup> Vgl. LThK, IV, 247f.

<sup>4)</sup> PL 78, 942. Ordo Rom. I, 11 (Ende des 7. Jhdts). In seinem Buch „De sacro altaris mysterio“ schreibt Innozenz III: „Der Subdiakon oder Diakon soll nicht die Hände sondern die Füße des römischen Pontifex küssen, um so dem Pontifex die höchste Ehrerbietung zu erweisen und zu zeigen, dass er der Vikar jenes ist, dem jenes Weib die Füße küsste, die in der Stadt eine Sünderin war (Lc 7, 37—50). Anzubeten ist der Schemel seiner Füße, weil er heilig ist (Ps 98, 5), der Füße, welche die Frauen haltend von den Toten Auferstandenen anbeteten (Jo 20).“ II, 37. PL 217, 821. Die Hände des Papstes darf man im allgemeinen nur küssen, wenn man etwas aus ihnen empfängt. Ebd.

<sup>5)</sup> PL 78, 1007. Ordo Rom. IX, 4 (9. Jhd.).

<sup>6)</sup> PL 78, 987. Der Ordo gehört dem 9. Jhd. an.

gesungen haben, sollen das Knie des Bischofs küssen, wenn sie eine Weihe haben, sonst sich aber vor die Füße des Bischofs hinwerfen <sup>1)</sup>. Der Diakon hat vor der Verlesung des Evangeliums dem Bischof das Knie zu küssen <sup>2)</sup>.

Dann erwähnen wir den *H a n d k u s s*, der Bischöfen <sup>3)</sup> und Priestern gegeben wird, innerhalb und ausserhalb der Liturgie <sup>4)</sup>. Mit dem Kuss der Hand eines neugeweihten Priesters ist nach der Neuordnung von 1938 ein Ablass von 100 Tagen verbunden.

Bischöfen und anderen Prälaten werden die *R i n g e* geküsst <sup>5)</sup>. Mit dem Kuss des Ringes von Päpsten, Kardinälen und Bischöfen ist ebenfalls ein Ablass von 100 Tagen verknüpft.

## II. Die Kusshand.

1). Eine eigentümliche Form des Kusses ist jene, bei der man die eigene Hand küsst und dann gleichsam dem Gegenstand der Verehrung zuwirft <sup>6)</sup>. *A u s d r ü c k e* wie das hethitische *šukēnu* <sup>7)</sup>, das sumerische *šub*, das babylonische *suppū* (d.i. beten) und vielleicht auch das lateinische *adorare* (d.h. ad os, scil. manum movere) <sup>8)</sup> und das griechische *προσκυνεῖν* <sup>9)</sup> wiesen auf diesen Gestus hin und bezeugen zugleich seine Beliebtheit und Wichtigkeit.

Die *V ö l k e r*, welche die Kusshand kennen, sind zahlreich. Im alten Peru warf man der Sonne <sup>10)</sup> und bei den alten Semiten

<sup>1)</sup> L.c.

<sup>2)</sup> L.c.

<sup>3)</sup> Ordo Rom. VI, 6. PL 78.

<sup>4)</sup> Vgl. Hartmann-J. Kley, Repertorium rituum, 393f.; L. Eisenhofer, Handbuch der kathol. Liturgik. I. Freiburg i.B. 1932, 261f.

<sup>5)</sup> Vgl. Hartmann-J. Kley, a.a.O. 560.

<sup>6)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, Sol salutis, Register s.v. Kusshand; J. Döllner, Das Gebet im Alten Testament, 78; Fr. Heiler, Das Gebet, 104; J. Horst, Proskynein s.v. Kusshand; Voullième, Quomodo veteres adoraverint, 9—11.

<sup>7)</sup> Mit ihm befasste sich neuerdings H. Ehelolf, Ein einheimischer und ein entlehnter Huldigungsterminus im Hethitischen, Helsingfors 1925. 9—13. Ehelolf hält die bisher übliche Übersetzung von *šukēnu* (Wurzel *šuk*): „huldigen“, „sich demütigen“, „die Gottheit anbeten“ für falsch. Das Objekt der Huldigung sei unter anderem die Sonnengottheit. Diese aber habe man durch eine Kusshand verehrt. *Šukēnu* bedeute die Hand küssen und sie dann gegen den (das) ausstrecken, dem man Verehrung bezeugen will. Zum Beweise wird darauf hingewiesen, dass das Ideogramm *šub šukēnu* im Sumerischen und Akkadischen den Begriff „Mund und Hand“ enthält. Ein Berichterstatter im *JWL* 6, 1926, 291 meint, dass es sich hier richtig wohl um den Brauch handle, sich zu verbeugen und dabei zum Zeichen der Verehrung die Hand zu küssen.

<sup>8)</sup> K. E. Georges, Kleines Lat.-deutsches Handwörterbuch. <sup>8</sup> Hannover-Leipzig 1909, 55; R. Kleinpaul u.a. deuten *adorare* als „anreden“, „anbeten“.

<sup>9)</sup> J. Horst, a.a.O. 10—14.

<sup>10)</sup> J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urrreligion. Basel 1855, 384.



der Sonne und dem Monde <sup>1)</sup> Kuschhände zu. Auch die Hettiter und die Babylonier bedienten sich in der Frömmigkeit der Kuschhand <sup>2)</sup>. Die alten Griechen verehrten die aufgehende Sonne und andere Gestirngottheiten mit der Kuschhand <sup>3)</sup> und die Römer warfen den Göttern Kuschhände zu, wenn sie an ihren Statuen und Tempeln vorbeigingen oder die Tempel betraten <sup>4)</sup>. Nach Prümm war „das Entgegenwerfen der Kuschhand vor der aufgehenden Sonne geradezu ... das Morgengebet der Heiden, namentlich der Spätantike“ <sup>5)</sup>. Nicht zuletzt findet sich die Kuschhand bei den Christen, im Volksbrauch, so bei den Neapolitanern, den Spaniern und den Brasilianern. Bei den katholischen Bewohnern der Steiermark, Schwabens und anderer Gebiete ist es noch heute Sitte, Kreuzen, Bildern und Statuen Kuschhände zuzuwerfen.

2). Die *Motive* sind bei der Kuschhand die gleichen wie beim Kuss. Man will die Gottheit verehren, ihr Liebe bezeugen und in Kontakt mit ihr kommen. Die speziell in der Antike übliche Kuschhand hält Prümm für eine Bekundung der Anbetung und des Dankes, nicht der Zärtlichkeit. Die Frage, warum man sich mit der Kuschhand begnügt, ist unschwer zu beantworten. Der Fromme möchte die Gottheit küssen, vermag es aber nicht wegen ihrer Entfernung oder Unsichtbarkeit <sup>6)</sup> und wirft ihr daher nur eine Kuschhand zu. Auch die Bilder und Wohnstätten der Gottheit sind oft zu weit entfernt, um sie direkt küssen zu können. In anderen Fällen liegt die Erklärung in der Bequemlichkeit des Menschen. Man will sich nicht die Mühe machen, das Bild oder den sakralen Gegenstand selbst zu küssen. In wieder anderen Fällen schreckt man wegen der Heiligkeit und Furchtbarkeit Gottes vor einer unmittelbaren Berührung zurück und beschränkt man sich daher auf die Kuschhand <sup>7)</sup>. Auch magische Motive sollen bisweilen eine Rolle spielen.

---

<sup>1)</sup> Job. 31, 27.

<sup>2)</sup> St. Langdon, *Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer*, 546.

<sup>3)</sup> J. Horst, a.a.O. 40; St. Langdon, l.c. 547; L. v. Schroeder, *Arische Religion. II.* Leipzig 1923, 100. In Sophokles Elektra begrüsst Orest die Ahnen mit Kuschhand.

<sup>4)</sup> Vgl. Lukian, *De salt.* 17; Apulejus, *Metamorphosen* IV, 28; Livius V, 22, 4; Plinius, *Nat. hist.* 28, 2, 25.

<sup>5)</sup> *Antike und Heidentum*, 481.

<sup>6)</sup> Vgl. C. Sittl, *Die Gebärden*, 180. Anm. 5.

<sup>7)</sup> Vgl. C. Sittl, *Die Gebärden*, 171.

### III. Verwandtes.

Bei manchen primitiven Völkern stehen an Stelle des Kusses das Reiben oder Klopfen der Nase, der Arme, der Brust und des Bauches oder das Reiben des eigenen Gesichtes <sup>1)</sup>, so bei den Ainu <sup>2)</sup>, den Maori, den Malayen und den Lappen. Die japanischen Buddhisten reiben bei bestimmten Krankheiten dem Buddha Binzuru den Körperteil, an dem sie kranken.

### IV. Der Friedenskuss.

1). „Das Philema hagion“, der ἀσπασμός, das „Osculum sanctum“ oder der Friedenskuss gehört streng genommen nicht hierher, verdient aber doch behandelt zu werden, weil er mit einem Gebetswunsch verbunden ist <sup>3)</sup>. Die alte Kirche hat den Kuss von Mensch zu Mensch von den Heiden übernommen, ihm aber eine tiefere Bedeutung gegeben. „Grüßet euch mit dem heiligen Kuss“, mahnt der heilige Paulus die Christen (Rm 16, 16, vgl. 1 Kor 16, 20; 2 Kor 13, 12; 1 Thess 5, 26). Ähnlich der hl. Petrus: „Grüßt euch untereinander mit dem Kuss der Liebe (1 Petr 5, 14)“.

2). Nach K. M. Hofmann, der den ursprünglichen Sinn des Kusses in einer Machtübertragung sieht und selbst beim Friedenskuss solche Machtübertragung „wittert“, ist der liturgische Friedenskuss Ausdruck, Zeichen und Mittel der „κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος“ <sup>4)</sup>, der übernatürlichen Bruderschaft, Verehrung und Liebe. Das philema hagion sei „eine reale Mitteilung und tatsächliche Austeilung der Agape, die durch den heiligen Geist gewirkt ist, dem Heiligen innewohnt und durch ihn betätigt wird“ <sup>5)</sup>. Die ersten Christen hätten sich m.a.W. durch den heiligen Kuss gegenseitig im heiligen Geiste stärken wollen <sup>6)</sup>. Andere halten aber dafür, dass Hofmann den Beweis für seine These nicht erbracht habe.

<sup>1)</sup> Vgl. Ch. Darwin, Der Ausdruck der Gemütsbewegungen, 218.

<sup>2)</sup> H. Haas, Die Ainu und ihre Religion. BR. 8. Lieferung. Leipzig 1925, Bild 47 und 46.

<sup>3)</sup> Vgl. H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. I. Leipzig 1912, 292f. J. M. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. III. Romae 1932, 317—330; K. M. Hofmann, Philema hagion; L. W. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik. I, 260—262; P. Paris, Baiser de paix (liturgique). Dictionnaire pratique des connaissances religieuses. I. Paris 1925, 604s; J. Sauer, Friedenskuss. LTh KVI 318f; A. Kahle, De Osculo sancto. Königsberg 1869.

<sup>4)</sup> K. M. Hofmann, a.a.O. 146.

<sup>5)</sup> K. M. Hofmann, a.a.O.

<sup>6)</sup> K. M. Hofmann, Heiliger Kuss. In: Monatsschrift f. Gottesdienst und kirchliche Kunst. 44, 1939, 161.

Der Friedenskuss sei im NT nur ein Begrüßungszeichen. Cyrill von Jerusalem sagt in einer mystagogischen Katechese: „Der Diakon ruft: ‚Gebt euch einander hin und geben wir einander den heiligen Kuss!‘ Nicht darfst du glauben, dieser Kuss sei der Art, wie ihn gewöhnliche Freunde auf dem Marktplatz zu geben pflegen! Solcher Art ist er nicht. Dieser Kuss verbindet die Seelen miteinander und gelobt, alles Unrecht zu vergessen. Der Kuss ist ein Zeichen der Seelenvereinigung und der Verzeihung jeglichen Unrechts“<sup>1)</sup>.

3). Das *osculum sanctum* trifft zunächst und vor allem unmittelbar nach der T a u f e, und zwar schon in ältester Zeit<sup>2)</sup>, wofür Hippolyt und Cyprian die frühesten Zeugen sind. Der Täufer und die Christen küssen den Täufling. Die Sitte hat ein antikes Vorbild. Denn in der Antike küsste man jemand bei der Aufnahme in ein Kollegium. Auch der Sinn ist entsprechend. Durch den Taufkuss wird nämlich die Aufnahme in die Gottesfreundschaft und Gottesgemeinde versinnbildet. Die Sitte lebt, wie ich durch einen Soldaten, der manche russische Kinder getauft hat, erfahre, noch heute bei den Russen. In dem Glauben, dass der Teufel aus dem Kind ausgezogen und Christus in das Kind eingezogen ist, küssen es die Russen nach der Taufe auf den Mund. Sie sprechen dabei von dem Kinde als von „unserem Engel“.

Auch im eucharistischen Gottesdienst finden wir den Friedenskuss und zwar anfänglich, wie aus Justin hervorgeht, nach den Bitten und kurz vor der Oblation. In der Kirchenordnung Hippolyts heisst es: „Nach beendetem Gebet sollen sich die Katechumenen nicht einander mit den Gläubigen küssen, denn ihr Kuss ist noch nicht rein“<sup>3)</sup>. Die meisten Liturgien, darunter die gallikanische, sind bei dem anfänglichen Brauch geblieben. Aber in der römischen Liturgie erteilte man sich später den Friedenskuss vor der Kommunion, nachdem Innocenz I. (402—407) das als den richtigen Platz bezeichnet hatte.

Ursprünglich küssten sich alle Christen gegenseitig. Aber Athenagoras<sup>4)</sup> (2. Jhdt), Klemens von Alexandrien<sup>5)</sup> und andere äusserten

<sup>1)</sup> Mystag. Katech. 5, 3. PG 33, 1111. Übers. nach BKV 41. Bd. 383.

<sup>2)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, Der Kuss im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom. AC 1, 1929, 186—196.

<sup>3)</sup> VIII, a. E. Jungklaus, Die Gemeinde Hippolyts. Leipzig 1928, 133.

<sup>4)</sup> Suppl. 32.

<sup>5)</sup> Paed. 3, 11. 81.

Bedenken. Wiederholt wurden die Christen wegen des allgemeinen Friedenskusses verleumdet. So kam auch hier eine Änderung. Die Kleriker küßten den Bischof, die Männer die Männer und die Frauen die Frauen <sup>1)</sup>. In der Kirchenordnung Hippolyts heisst es: „Die Gläubigen sollen einander küssen, der Mann soll den Mann küssen, die Frau soll die Frau küssen und Männer sollen nicht Frauen küssen“ <sup>2)</sup>. Ja, im 13. Jhdt. ist der Friedenskuss als Volksbrauch unter dem Einfluss der Franziskaner überhaupt verschwunden und durch den Kuss des Osculatoriums ersetzt worden. Und auch diese Form des Kusses hat sich nicht erhalten. Schade. Denn es handelt sich beim Friedenskuss um einen altchristlichen und schönen Brauch. Es wäre nur zu begrüßen, wenn er in irgendeiner Form wiederauflebte. Zum mindesten möchte man mit P. Paris wünschen: „De ce rite si touchant . . . on ne peut souhaiter qu'une chose: qu'à tous chrétiens, à tous ceux surtout, qui communient, il en reste du moins l'esprit“ <sup>3)</sup>. Anders als beim Volk liegen die Dinge beim Klerus. Denn dieser gibt sich beim Amt, wenigstens beim feierlichen Amt, immer noch den Friedenskuss. Doch handelt es sich hier mehr um eine Umarmung oder um ein Aneinanderlegen der Wangen als um einem eigentlichen Kuss.

In der *orthodoxen* Liturgie pflegten früher „alle Anwesenden in der Kirche . . . (bei der Messe) den Kuss einander zu erteilen, Männer den Männern, Frauen den Frauen, wobei sie sprachen: ‚Christus ist mitten unter uns‘ und worauf die Antwort erfolgte: ‚Er ist und wird sein‘. Jetzt beeilt sich jeder nur, allen Menschen in Gedanken den Friedenskuss zu geben“ <sup>4)</sup>. „Heute umarmen sich nur die Offizianten in den Pontifikalämtern und bei Mitzelebration“ <sup>5)</sup>.

Bei den *Kopten* stellt der Friedenskuss, wie mir Professor G. Graf mitteilt, einen eigenen Messteil dar. Auch ist die Erteilung des Friedenskusses hier eine eigentümliche. Der eine, der den

<sup>1)</sup> R. Seeberg, *Aus Religion und Geschichte I*, Leipzig 1906, 118—122.

<sup>2)</sup> VIII, b. E. Jungklaus, a.a.O. 133. Vgl. *Apost. Konstit.*, 8 und die koptischen Quellen zum Konzil von Nizäa: „Du sollst die Frauen lehren, nicht einem Manne den Friedenskuss zu geben, ausser wenn sie alt sind und wenn die anderen selbst Greise sind, ausser es sind ältere, die sehr treu sind.“ F. Haase, *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nizäa* 1920, 43.

<sup>3)</sup> P. Paris, l.c. 605.

<sup>4)</sup> N. Gogol, *Betrachtungen über die göttliche Liturgie*. Freiburg i.B. (1938) 38f.

<sup>5)</sup> P. de Meester, *Die göttliche Liturgie unseres hl. Vaters Johannes Chrysostomus*, München 1932, 133.

Friedenskuss empfängt, hält die Hände gefaltet vor der Brust, der andere hingegen, der ihn erteilt, hält sie auseinander. Dann schiebt der erstere die Hände in die des anderen hinein.

Eine andere Gelegenheit, bei welcher der Friedenskuss ausgetauscht wird, ist in den orientalischen Kirchen die *Auferstehungsfeier*. An Ostern grüssen die Christen einander mit dem Gruss: „Jesus, der Gekreuzigte, ist auferstanden“; „Er ist in Wahrheit auferstanden“ und dann küssen sie einander auf den Mund oder die Wange, die Männer die Männer und die Frauen die Frauen. Ausserdem küssen alle Männer und Frauen den Priester am Schluss der Auferstehungsfeier vor der Messe <sup>1)</sup>. Ferner begegnet uns der Kuss bei der *Priester- und Mönchsweihe*.

Auch *ausserhalb der Liturgie* kommt der Friedenskuss vor. Im christlichen Altertum gab man sich den Friedenskuss beim Abschied und bei der Heimkehr von einer Reise. Der hl. Severin küsste vors einem Tode alle seine Mitbrüder zum Abschied <sup>2)</sup>. Noch heute wird der Kuss in geistlichen Kreisen bei der Begrüssung und beim Abschied ausgetauscht. Als der hl. Romuald einmal einem Irrsinnigen begegnete, mit dem Gassenbuben ihr Spiel trieben, gab er ihm voller Mitleid den Friedenskuss. Im gleichen Augenblick wurde der Mann gesund. „Als ich gewürdigt war, die Lippen des heiligen Mannes zu berühren, fühlte ich aus seinem Munde einen starken Geisteshauch dringen, der mein Haupt umwehte und alsbald die Gluthitze meines Gehirnes vertrieb“, berichtet der Geheilte.

Bei den *Protestanten* hat man das *Osculum sanctum* bei der Bischofsweihe in Schweden, der Pfarrerrordination in der evangelischen Kirche Ungarns und bei der Aufnahme von Novizinnen im Zentraldiakonissenhaus Bethanien in Berlin <sup>3)</sup>.

#### V. *Missionarisches.*

In der Mission muss in Fragen des sakralen Kusses, gleichviel um welche Form es sich handelt, auf die Gefühle der Einheimischen Rücksicht genommen werden. In China wäre zu bedenken, dass

<sup>1)</sup> Nach Mitteilungen eines deutschen Soldaten aus Russland.

<sup>2)</sup> Eugippius, Vita S. Severini. XLIII, 8. CSEL IX, II, p. 62.

<sup>3)</sup> Vgl. K. M. Hofmann, Heiliger Kuss. In: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst. 44, 1939, 158—161.

die Chinesen den europäischen Kuss als gefräßig empfinden <sup>1)</sup>, und in Japan, dass Liebende nur im Verborgenen einander küssen und sonst nur Kinder auf die Wangen geküsst werden. Inazo Nitobe schreibt, der Kuss würde bei ihnen nur mit Erröten erwähnt. „Der Westliche mag sagen: ‚Kein Kuss? Wie kalt muss das östliche Herz sein!‘ Der Osten wird sagen: ‚Küssen in der Öffentlichkeit ist wie ein schlechter Geschmack‘. Die Westlichen halten den Kuss für natürlich, die Östlichen aber für zu natürlich. Im Osten gehört der Kuss zum Bereich des Unschicklichen“ <sup>2)</sup>. Ein japanischer Missionar empfahl jüngst, das Küssen im religiösen Bereich (Küssen des Rings des Bischofes vor der Kommunion) einzuschränken. Denn die Japaner würden durch solche Übungen aus hygienischen Gründen verletzt und gereizt. „*Nimia oscula, quia eorum sensus hic non facile intelligitur, non sunt aethetica et hic in Japonia magis adhuc vitanda sunt aut plane a ministris missae omittenda erunt*“ <sup>3)</sup>.

Bei den primitiven Völkern, bei denen das Mädchen nach der Initiation von ihren weiblichen Verwandten geküsst wird, wäre zu überlegen, ob man nicht den alten Brauch, die Täuflinge zu küssen, wieder erneuern könnte. Den auf den Philippinen herrschenden Brauch, nach dem Mitternachtsamt an Weihnachten an die Kommunionbank zu gehen und hier das Christkind zu küssen <sup>4)</sup>, das ihnen der Priester darreicht, sollte man nicht beseitigen.

## § 5. DAS SPUCKEN.

1). Zu den Organen, mit denen wir seelisches Sein und Geschehen sichtbar zu machen und beeinzudrücken vermögen, gehört nicht an letzter Stelle der Mund <sup>5)</sup>. Nicht bloss die Worte, die er formt, sondern auch die Bewegungen, die er ausführt, offenbaren und

<sup>1)</sup> Crawley, l.c. 740. Nach Lin Yutang, *Mein Land und mein Volk*. Stuttgart und Berlin (1936) 101 gehört „zu den Dingen, die den Chinesen missfallen“, „das gegenseitige Küssen auf der Leinwand, auf der Bahn, auf dem Bahnsteig und wer weiss wo noch“.

<sup>2)</sup> I. Nitobe, *The Japanese Nation*. New-York (1912), 151.

<sup>3)</sup> *Actio missionaria* (Tōkyō) fasc. 25, 1937, 22f. Den Ministranten ist die Sitte aber, wie man mir aus Japan schreibt, schwer abzugewöhnen, weil sie schon ganz an sie gewöhnt sind.

<sup>4)</sup> Wie in Spanien. Vgl. E. Friedrich, *Baskenland und Basken bei Pierre Loti* (Diss.) Würzburg 1934, 65.

<sup>5)</sup> Vgl. allgemein, J. A. Mac Culloch, *Mouth*. ERE VIII, 869—971; Fr. Lange, *Die Sprache des menschlichen Antlitzes*<sup>2</sup>, 130—177.

beeinflussen das Innere des Menschen. Nicht ohne Grund spielt der Mund in der Physiognomik eine so bedeutsame Rolle. Schon die Art und Weise der Öffnung und Schliessung des Mundes drückt viel aus. „Der Mund öffnet sich bei herabgelassenen Augenlidern leise, um gern gehörte Worte einzusaugen, weiter tut er sich zugleich mit den Augen auf zum Ausdruck des Staunens“<sup>1)</sup>. Dazu kommt der „Zug“ des Mundes. Es gibt einen bitteren, süssen, prüfenden, verbissenen, verächtlichen, beschränkten, sinnlichen, energischen Zug und andere Formen des Zuges.

Auch beim *Beten* ist der Mund dabei, und zwar nicht bloss insofern, als er Gebetsworte formt, sondern auch insofern, als er Gebetsgebärden macht. Es sei bloss hingewiesen auf das Lachen, Weinen und Küssen, von dem schon gesprochen wurde, und das Atmen, von dem noch eigens gehandelt werden soll. Dann auf das *Schäumen* mit dem Munde, das in der Ekstase vorkommt. Wenn die polynesischen Priester von Gott besessen sind, geraten sie in Raserei. Die Muskeln verkrampfen sich und der Mund schäumt. Die Priester werfen sich auf den Boden, schreien und stossen unverständliche Worte aus.

2). Hier gehen wir nur auf eine uns recht seltsam anmutende Gebetsgebärde des Mundes ein, nämlich auf das *Spucken*<sup>2)</sup>.

Die Safwa zerkauen beim Beten Blätter des Ipamba-Baumes und spucken dann aus<sup>3)</sup>. Wenn der Dschagga am Morgen aus seiner Hütte heraustritt, schaut er, wie ich von P. Albrecht in Kilema am Kilimandscharo hörte, zum Himmel hinauf und spuckt er zwei oder dreimal aus mit den Worten: „Ruwa, gib mir Segen für meine Arbeit“, „Ruwa bring mich durch den Tag“, „Ruwa, gib mir Vieh“<sup>4)</sup>. Bei den Eweern lässt der Verehrer Marvus beim Segen langsam Speichel aus dem Munde fliessen<sup>5)</sup>. Wird auf Neuguinea ein Ein-

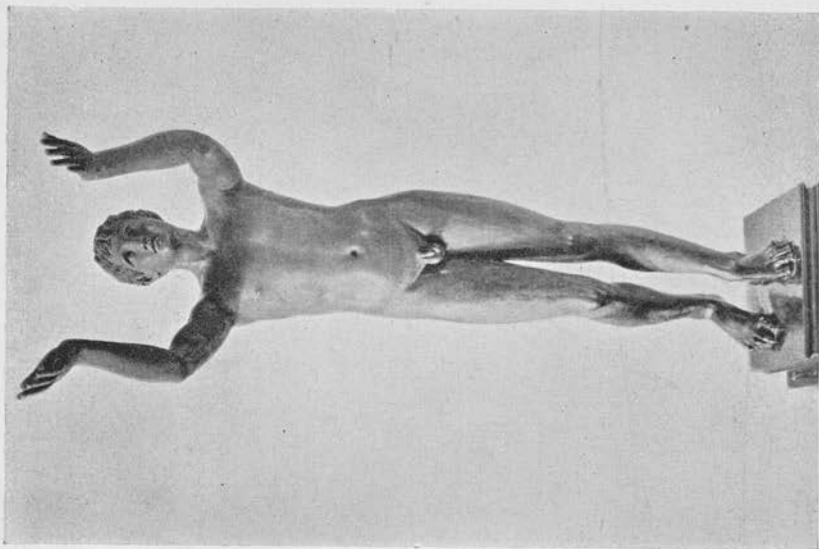
<sup>1)</sup> B. Delbrück, Grundfragen der Sprachforschung. Strassburg 1901, 50.

<sup>2)</sup> Vgl. J. E. Crombie, The Saliva Superstition. The Internat. Folklore Congress 1891; W. Croke, Saliva. ERE IX, 100—104; M. Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte XV, Index 411 s.v. Speichel; J. G. Frazer, The Golden Bough II, 287—290; Derselbe, Folklore in the Old Testament. II. London 1918, 91—93; C. de Mensignac, Recherches ethnographiques sur la saliva et le crachat. Bordeaux 1892; Schlier *ἐκπύω*. Kittel II, 446f; C. Sittl, Die Gebärden, 105f; 118—120; W. Wundt, Völkerpsychologie. IV, Mythos und Religion. I. Leipzig 1920, 98ff.

<sup>3)</sup> E. Kootz-Kretschmer, Die Religion der Safwa. Neue Allg. Missionszeitschr. 13, 1936, 27.

<sup>4)</sup> J. Raum, Blut- und Speichelbündnisse der Wadschagga. ARW 10, 1907, 293.

<sup>5)</sup> A. Friedrich, Afrikanische Priestertümer. Stuttgart 1939, 286f.



Britisches Museum

Abb. 16. Der betende Knabe

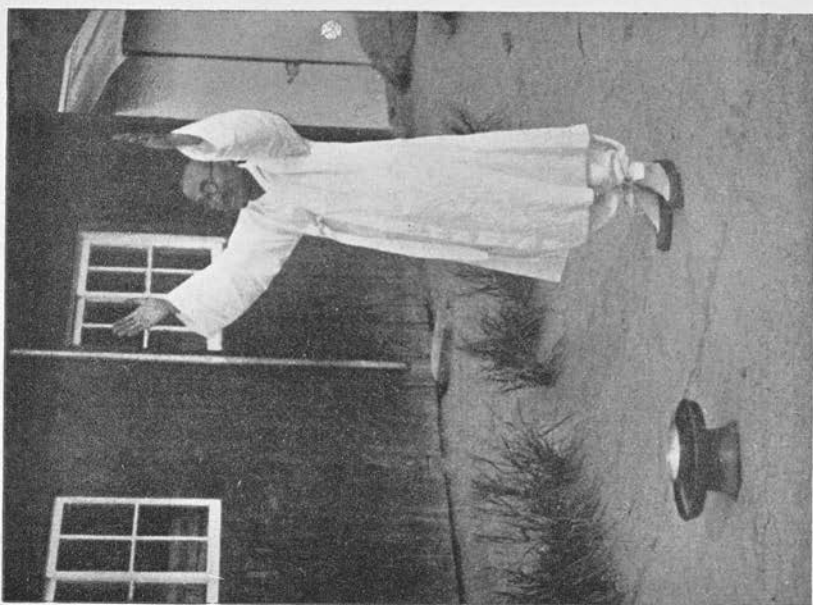


Photo : Verfasser

Abb. 15. Koreaner beim Gebet zu Hanalim  
(Himmel)





Abb. 17. Algerischer Muslim beim Gebet



Photo: Verfasser

Abb. 18. Dominikanerinnen beim Gebet

geborener vom Blitz getroffen, so klagt man den Blitz an. „Man führt gegen den Blitz Kriegstänze auf, errichtet ein Mahnmal, spuckt dagegen aus und ruft: ‚Das nächste Mal friss Grass und lass uns in Ruhe‘ ” <sup>1)</sup>. Betet ein Sulu um Gedeihen der Ernte, so geht er mit Pulver, flüssigen Abkochungen (Intelezi), heilkräftigen Stöcken und anderen Dingen sowie mit einem Gefäss, das flüssige Medizin enthält, um das Feld herum, wobei er die Pflanzen besprengt und andere Riten vollführt. Ausserdem spuckt er zur Sonne hinauf und auf das Feld und zur Erde hinunter <sup>2)</sup>. Die Ovambo spucken am Morgen viermal gegen die Sonne hin und sagen dabei: „O Gott, schütze mich und die Meinen“. In Japan spucken fromme Shintōisten <sup>3)</sup> und Buddhisten die Statuen und Bilder bestimmter Gottheiten an, um die Erhörung bestimmter Gebete zu erlangen. Doch beschränkt sich dieser Brauch, wie mir ein Japaner mitteilt, „auf die heldischen, körperlich starker Götter, die nach dem Volksglauben Gesundheit garantieren können. Wenn man an den Augen leidet, pflegt man die Augen der Götter zu verspucken. Das heisst: die Gottheit übernimmt alle Krankheiten. Der Kranke ist dann von der Augenkrankheit befreit, wenn das ausgespuckte Papier die Augen (der Gottheit) trifft“. Mit bezug auf die Ni-ō (Indra-Taishaku und Brahma-Bonten) schreibt mir der gleiche Japaner, dass man sie in dem Glauben anspucke, Kraft vom Oberarm der Gottheit zu bekommen, wenn das Papier an ihrem Oberarm haften bleibe. Weiter erwähnen wir die Litauer. Als einmal Litauer zu spät bei einer zerstörten Burg ankamen, da, so berichtet die sog. Wolhynische Chronik unter dem Jahre 1258, „klagten sie und spieen aus, in ihrer Sprache janda sagend, anrufend ihre Götter Andaj und Diviriks“ <sup>4)</sup>.

In der Antike war das Spucken im Sabazioskult üblich. Die Verspottung Jesu durch das Anspucken soll eine Nachahmung dieses Kultes gewesen sein. Plinius weiss von mehreren Bedeutungen des Spuckens, darunter auch der des Betens. „Despuimus comitiales morbos, hoc est contagia regerimus, simili modo et fascinationes repercutimus dextraeque clauditis occursum. Veniam quoque

<sup>1)</sup> G. F. Vicedom, Die religiösen Voraussetzungen zur Aufnahme der biblischen Botschaft auf Neuguinea. EMZ 3, 1942, 137.

<sup>2)</sup> Briefliche Mitteilungen einer Sulu vom 22.11.1937.

<sup>3)</sup> Chant I, 318.

<sup>4)</sup> Chant. II, 526.

a deis spei alicuius audacioris petimus in sinum spuendo. Eadem ratione terna despuere praedicatione in omni medicina mos est atque ita effectus adjuvare, incipientis furunculos ter praesignare jejuna saliva" <sup>1)</sup>).

b) Die *Motive* des Spuckens sind mannigfaltig und hängen mit den Auffassungen über den Speichel zusammen <sup>2)</sup>. Bei den einen gilt der Speichel als Träger von geheimen Seelenkräften und Seelensstoff oder sogar als Lebensträger, bei den anderen aber als ekelhafte, unreine oder sogar giftige Aussonderung. Wieder andere unterscheiden zwischen gutem und bösem Speichel.

Bei den ersteren wird das Spucken gern als Kraft- und Lebensmitteilung und im Zusammenhang damit als Segnung, Begrüssung und Ehrung angesehen und benützt. Wer einen anderen anspuckt oder gegen ihn hin ausspuckt, gibt ihm ein Stück von seinem Leben oder seiner Lebenskraft oder sogar sich selbst. Er ehrt ihn, begrüsst ihn oder verleiht diesen seinen Absichten einen sinngemässen Ausdruck. Die Dyr am Gazellenfluss im Nilgebiet haben „die seltsame Gewohnheit, sich gegenseitig anzuspucken, wenn sie sich mit besonderer Herzlichkeit begrüssen wollen" <sup>3)</sup>. Wenn der Dinka seinen Sohn segnet, spuckt er ihm auf den Kopf und fährt er ihm mit der Hand, in die er vorher hineingespuckt hat, über den Kopf hin <sup>4)</sup>. Der Lāma spuckt bei der Morgenandacht „unter Hersagen von Mantras auf seine Fusssohlen, was die Segnung gewährt, dass alle Tiere, die er an diesem Tage mit seinen Füßen zertritt, als Götter wiedergeboren werden" <sup>5)</sup>. Anwendung „guten" Speichels dient zu Heilungen <sup>6)</sup> und Reinigungen (Shintō). Auch bei Bundeschliessungen wird der Speichel benützt <sup>7)</sup>. Nach der jüngeren Edda spieen die Asen und Wanen bei dem Frieden, den sie schlossen, ihren Speichel in ein Gefäss <sup>8)</sup>.

Aber das Spucken hat auch andere Zwecke und Folgen. Böser

<sup>1)</sup> Hist. nat. XXVIII, 4, 7.

<sup>2)</sup> Über die Verwendung des Speichels in der sympathetischen Magie vgl. J. G. Frazer, *The Golden Bough*. III, 287—290.

<sup>3)</sup> Sven Hedin, *Von Pol zu Pol*. Leipzig 1936, 14 (nach einem Bericht Schweinfurths). Vgl. J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*. II. London 1918, 92.

<sup>4)</sup> C. G. and Br. Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London 1932, 193.

<sup>5)</sup> R. Bleichsteiner, *Die gelbe Kirche*. Wien o.J. 189.

<sup>6)</sup> Tacitus, *Hist.* IV, 81.

<sup>7)</sup> J. G. Frazer, *l.c.* 91f.

<sup>8)</sup> Fr. v. d. Leyen, *Die Götter und Göttersagen der Germanen*. München 1909, 65.

Speichel bewirkt Unreinheit und Unheil <sup>1)</sup>. Durch Anspucken sucht man, gefährliche Kräfte und Dämonen, die man in sich trägt, loszuwerden oder Schlangen und andere gefährliche Tiere zu töten. Die Slawen spuckten sich über die Schulter, „um sich gegen Zauber zu schützen“ <sup>2)</sup>. Die Muhammedaner spucken über die linke Achsel hinweg den Teufel an. Schliesslich ist Spucken ein Zeichen der Verachtung. Vor Gehassten und Gefürchteten spuckt man aus.

Verschiedene von den Bedeutungen und Zielen des Spuckens, die wir damit kennen gelernt haben, spielen auch im eigentlichen religiösen Bereich eine Rolle. Doch sollte in jedem Fall sorgfältig untersucht werden, um welchen Sinn es sich handelt. Mit Verallgemeinerungen ist hier nichts gedient. Im besonderen muss davor gewarnt werden, immer und überall Magie zu sehen.

c) Im Bereich der geoffenbarten Religion begegnet uns die Verwendung des Speichels nicht bei den Gebetsgebärden im strengen Sinn, wohl aber in Verbindung mit Gebeten oder Gebetswünschen. Jesus benützte den Speichel bei der Heilung des Taubstummen (Mk 7, 33) und Blinden (Mk 8, 23; Jo 9, 6). Die alten Christen spieen bei der Taufe und anderen Gelegenheiten gegen den Teufel aus <sup>3)</sup>. In der orthodoxen und armenischen <sup>4)</sup> Kirche speit der Täufling bei der Abschwörung noch heute gegen den Westen, den Teufel, aus <sup>5)</sup>. Die römische Liturgie verwendet den Speichel bei der Taufe zur Eröffnung des geistlichen Sinnes. Unter den Worten „Ephpheta, quod est Adaperire“ streicht der Priester Speichel auf die Ohren und unter den Worten „In odorem suavitatis, Tu autem effugare, diabole, appropinquabit enim iudicium Dei“ auf die Nase des Täuflings. Ausgangspunkt ist dabei Mk 7, 33 und nach

<sup>1)</sup> Vgl. Lev. 15, 8 und Dt 25, 9.

<sup>2)</sup> C. Sittl, Die Gebärden, 118 Anm. 1.

<sup>3)</sup> Vgl. Mart. Dasii 4; Palladius, Hist. Laus. 15; Eusebius, Hist. eccl. X, 4, 16 (alle Stellen zit. Kittel II, 446f).

<sup>4)</sup> Conybeare, Rituale Armenorum. Oxford, 1905, 86.

<sup>5)</sup> In der westlichen Kirche, die viele primitive Bräuche unterdrückte, hat sich der Brauch nicht erhalten, wohl dagegen in den konservativeren östlichen. Man speit dem Teufel wie einem Gegner ins Angesicht. Doch hatte man den Brauch auch im Abendland, bis ins 4. Jhdt. Vgl. Ambrosius, De mysteriis c. 2, n. 7. PL 16, 391. Vgl. C. Morin, La sputation, rite baptismal de l'église de Milan au IVe siècle, d'après un passage corrigé du De mysteriis de S. Ambroise. Rev. Bénéd. 16, 1899, 414—418. Aber nach anderen ist bei Ambrosius nicht „sputares“, sondern „putares“ zu lesen, ist also keine Rede vom Spucken. O. Faller, Das Teufelanspeien im Mailänder Taufritual. JLV 9, 1929, 128—132. Philipp Neri riet, höllischen Visionen ins Angesicht zu spucken. R. Kleinpaul, Sprache ohne Worte, 270f.

manchen vielleicht auch — indirekt — die heidnisch-römische Sitte der Speichelsalbung auf Stirn und Lippen.

In der *Indienmission* hat die Speichelzeremonie bei der Taufe zeitweise grosse Schwierigkeiten gemacht <sup>1)</sup>. Im Altertum war die Benützung des Speichels zur Bezeichnung für die neue Lebenskraft und die Eröffnung des geistlichen Sinnes angebracht, weil der Speichel damals als Bringer und Träger des Lebens angesehen wurde. In Indien aber gilt der Speichel als denkbar unrein, abscheulich und ekelhaft und scheint daher seine Verwendung nicht angemessen. Robert de Nobili († 1656) und andere Jesuitenmissionare glaubten denn auch, von der Speichelzeremonie bei der Taufe absehen zu sollen. Die Methode fand zeitweilig die Billigung der kirchlichen Behörde. Aber dann wandte sich der päpstliche Legat Tournon gegen sie. Die Berührung mit Speichel dürfe nicht unterbleiben, eine Entscheidung, die durch die römische Inquisition (1706), Klemens XI (1712), Klemens XII (Breven vom 24.8.1734 <sup>2)</sup> und 13.5.1739 <sup>3)</sup>) und Benedikt XIV (Bulle, „*Omnium sollicitudinum*“ vom 12.9.1744) <sup>4)</sup> bestätigt wurde. Klemens XII gestattete in seinem Breve vom 24.8.1734 nur, dass man in den nächsten zehn Jahren in einzelnen dringenden Fällen die Speichelzeremonie unterlassen könne, eine Erlaubnis, die Benedikt XIV im Jahre 1744 für weitere zehn Jahre verlängerte. Doch bedeutete Benedikt XIV, dass man von der Dispens nur in Notfällen Gebrauch machen dürfe.

## § 6. NEIGUNG UND DREHUNG DES KOPFES, RAUFEN DER HAARE UND VERWANDTES.

### *I. Die Neigung des Hauptes nach vorn.*

1). Wenn Menschen in Gedanken versunken sind, so halten sie das Haupt gern etwas nach vorn geneigt und richten sie den Blick gern grüblerisch auf den Boden. Ja, manchmal wird das Haupt, gedankenschwer wie es ist, noch auf die Hände gestützt. In der altfranzösischen Dichtung wird diese Gebärde oft geschildert und

<sup>1)</sup> Vgl. über die ganze Angelegenheit etwa L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste*. XV. Freiburg i.B. 1930, 350—354, 731—732; XVI, 1 326—332 mit weiteren Literaturangaben.

<sup>2)</sup> *Jus Pontificium de Prop. Fide* II, 448—453.

<sup>3)</sup> *Jus Pontificium* II, 501 ss. Dann auch *Coll I.n.* 135, p. 42.

<sup>4)</sup> *Jus Pontif.* IV, 166 ss.

in der mittelalterlichen Malerei, besonders der Miniatur, kommt sie häufig zu Darstellung <sup>1)</sup>. Dann finden wir diese Gebärde vielfach bei Personen, die einander begrüßen wollen.

2). Auch beim *Beten* <sup>2)</sup> begegnet uns diese Gebärde, so bei den Naturvölkern, den Sumerern, den Babyloniern, den Germanen, den Juden und last not least bei den Christen. In der katholischen Liturgie wird die *inclinatio capitis* eigens von den tieferen Verbeugungen unterschieden und etwa bei dem Aussprechen des Namens Jesu ausgeführt <sup>3)</sup>.

Aber wir gehen hier nicht näher auf diese Gebärde ein, weil sie gewöhnlich schon mit einer kleineren oder grösseren Verbeugung des Oberkörpers verbunden ist und alles Wesentliche bei den Ausführungen über die Verbeugung gesagt wird.

### II. Die seitliche Neigung des Hauptes.

Viele Beter halten den Kopf beim Beten nicht nach vorn, sondern nach seitwärts <sup>4)</sup>, und zwar gewöhnlich nach rechts. Ja, diese Gebetsgebärde ist so verbreitet, dass die Künstler Personen, die beten, häufig mit seitwärts geneigtem Haupte darstellen. Die Gebärde erfreut sich bei den Christen aber nicht grade einer besonderen Wertschätzung. Denn sie gilt als Ausdruck übertriebener Gefühlsfrömmigkeit.

### III. Das Drehen des Kopfes nach rechts und links.

Die Juden drehen am Ende der *Teffila* den Kopf nach rechts und links, was verschieden gedeutet wird. Østrup möchte diesen Brauch für ein Rudiment der Drehung des Körpers halten, „die auch bei den Babyloniern ein Bestandteil des Gebetsformulars war“ <sup>5)</sup>. Andere deuten ihn als Überbleibsel der Sitte, die begrüßte Person oder den verehrten Gegenstand zu umwandeln. Die Muhammedaner beenden durch die Wendung des Kopfes nach rechts und links den sog. *Weihezustand* (*ihrām*) bei der Pilgerfahrt und der *ṣalāt*.

<sup>1)</sup> Vgl. E. Lommatzsch, *System der Gebärden*, 45—53.

<sup>2)</sup> Fr. Heiler, *Das Gebet*, 101.

<sup>3)</sup> Dabei wird wieder unterschieden zwischen *inclinatio capitis mediocris* und *i.c. profunda*. Vgl. Hartmann-J. Kley, *Repertorium Rituum*, 212f.

<sup>4)</sup> Das Seitwärtsneigen des Hauptes war jüdisch synagogaler Gebetsgestus. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst*. 1913, 74.

<sup>5)</sup> J. Østrup, *Orientalische Höflichkeit*, 30.

A. J. Wensinck schreibt, dass hier die Drehung des Kopfes nach rechts „nach einigen Juristen das Heraustreten aus dem Weihezustand sowie das Grüßen der Anwesenden“ bedeutet. Die Wendung nach links ist „nur ein Gruss für die Anwesenden. Wer diese sind, ist eine verschieden beantwortete Frage: nach den einen die Engel, welche durch die takbīrat al-ihrām herbeigerufen worden sind und jetzt durch die taslīmat al-iḥlāl (die Begrüssung, durch welche man in den profanen Zustand zurücktritt) verabschiedet werden“<sup>1)</sup>.

#### IV. Das Raufen der Haare.

Eine merkwürdige aber verständliche Gebetssitte ist das Schütteln und Raufen der Haare, das wir bei den Griechen<sup>2)</sup> und vielen anderen Völkern finden. Im Kybele-Kult schüttelten die Verehrer der Göttermutter das lange und aufgelöste Haar und raufte sie sich zugleich die Haare. Job erhob sich, als das Unglück über ihn hereinbrach. Er „zerriss sein Kleid, zerraupte sich das Haupt und warf sich auf die Erde zum Gebet (Job 1, 20)“. Dieser Brauch<sup>3)</sup> ist entweder gleich dem Weinen und Jammern Ausdruck des Leidens<sup>4)</sup> oder er ist ein Mittel, um die Gottheit zu rühren und zum Erbarmen zu bewegen<sup>5)</sup>.

Gleich dem Raufen der Haupthaare kommt auch das Ausraufen der *Barthare* vor. Auch dieses ist Zeichen der Demütigung und Trauer. Vgl. Mich. 1, 16; Jer 41, 5; 48, 37; Esdr 9, 3.

#### V. Das Bestreuen des Hauptes mit Asche.

Die Kaffern bestreuen das Haupt beim Gruss mit Asche. Andere tun nur so, als ob sie es täten, und zwar auf die Weise, dass sie

<sup>1)</sup> A. J. Wensinck, *Ihrām*. H. Isl. 201. Nach H. Isl. 439 wollen sich die Muhammedaner durch die genannten Wendungen an die auf den beiden Schultern sitzenden Schutzengel wenden.

<sup>2)</sup> Fr. Schwenn, *Gebet und Opfer*, Heidelberg 1927, 43. Vgl. Sophokles' *Ajas* 632, wo von einer Mutter die Rede ist, die sich aus Trauer über ihren Sohn das Silberhaar zerrauft.

<sup>3)</sup> Der hl. Augustinus berichtet, dass er in den inneren Stürmen, die dem bekannten Gartenerlebnis vorangingen, sich die Haare raupte, die Stirne schlug, mit gefalteten Händen die Knie umspannte etc. *Conf. VIII*, 8.

<sup>4)</sup> Ein ähnlicher Ausdruck höchster Not wird von Livius 26, 9, 7—8 geschildert. Als Hannibal Rom bedrohte, da, so heisst es hier: „... ploratus mulierum... exaudiebatur, sed undique matronae in publicum effusae circa delubra discurrunt, crinibus aras verrentes, nixae genibus, supinas manus ad coelum ac deos tendentes, orantesque...“

<sup>5)</sup> Basilius v. Cae. wendet sich gegen den Brauch der Frauen, in der Ostervigil die Haare zu schütteln usw. *Hom. 14 in ebriosos*. PG 31, 446.

den Boden mit der Hand berühren. Auch im Gebetsleben oder im Zusammenhang mit ihm finden wir diesen Brauch. Ja, er ist sogar sehr verbreitet. Wir kennen ihn am besten aus dem Volksleben der Israeliten. Diese bestreuten in Zeiten des Leides und der Busse das Haupt mit Asche oder setzten sich in Asche. Als Achans Diebstahl entdeckt worden war, zerriss Josue seine Kleider. Er „warf sich auf sein Antlitz zu Boden vor dem Herrn bis zum Abende, er und Israels Älteste, und sie streuten Staub auf ihr Haupt (Jos 7, 6).“ Vgl. 2 Sm 1, 2; 13, 19; Is 61, 3; Job 42, 6. Der König von Ninive setzte sich zur Busse in Asche (Jon 3, 6). Daniel erzählt von sich: „Da wandt' ich mich an Gott, den Herrn, und suchte unter Fasten und in Sack und Asche richtiges Gebet zu finden (Dn 9, 3)“. In der Drohrede Jesu auf verschiedene unbussfertige Städte heisst es: „Wehe dir, Chorazain! Wehe dir, Bethsaida! Denn wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind, so hätten sie längst in Sack und Asche Busse getan (Mt 11, 21)“.

## § 7. DIE ARME UND HÄNDE IM ALLGEMEINEN.

### I. Vorbemerkungen.

1). Zwischen den Armen, speziell den Händen, und der Seele des Menschen bestehen zahlreiche und innige Beziehungen<sup>1)</sup>. Die griechische Philosophie lässt die Struktur der menschlichen Hand mit der Ratio in Zusammenhang stehen. Nach Anaxagoras verdankt der Mensch den Händen seine Überlegenheit über das Tier. Aristoteles behauptet geradezu, der Mensch habe deswegen Hände, weil er Vernunft besitze. Auch heute redet man von einer „engen Verbindung von Hand und Gehirn“, einer „funktionellen Einheit von Handnerven und den entsprechenden Gehirnnerven“ oder kurz von einer „Hand-Gehirn-Einheit“<sup>2)</sup>. Doch sind die Erklärungen für diese Einheit verschieden. Nach den einen ist die Form der Hände weitgehend von der Seele abhängig, nach

<sup>1)</sup> Vgl. R. Engelhardt, Das Wissen von der Hand. Memmingen 1932; A. Kolsch, Hände und was sie sagen. Schaubücher 11. Zürich und Leipzig (1929); M. N. Laffan, The Hand and the Mind. London 1928; R. Schwarz, Vom Bau der Kirche. Würzburg 1938, 13—16; N. Vaschide, Essai sur la psychologie de la main. Paris 1909; R. Voigt, Hände, Hamburg (1929), 2. Aufl. 1931; J. M. Verwey, Praktische Menschenkenntnis und richtige Menschenbehandlung. Stuttgart o.J.

<sup>2)</sup> E. Diesel, Der Weg durch das Wirrsal. Stuttgart und Berlin 1926, 12.



den anderen aber die Seele weitgehend von den Händen. Nicht wenige meinen, dass „die Entwicklung des menschlichen Gehirns stark durch die von der Hand ausgehenden Reize beeinflusst worden“ ist, was E. Diesel als eine sehr wahrscheinliche Hypothese bezeichnet <sup>1)</sup>).

Wir können diese Meinungen auf sich beruhen lassen. Für uns genügt es, folgendes zu sehen und im Auge zu behalten. Die Hände, nach K. Beicht ein „Meisterwerk“ des Schöpfers, stellen die Glieder *κατ' ἐξοχήν* des Menschen dar und besitzen einen ausserordentlich grossen Reichtum an Formen, Gefühlsnerven, Muskeln und Bewegungsmöglichkeiten. Es eignet ihnen „grösste Beweglichkeit . . . , grösste Selbständigkeit aller ihrer einzelnen Teile und grösste Feinheit der Bewegungen“. Auch sind sie, weil im Leben so viel gebraucht, geübter und gelenkiger als die anderen Glieder. Aber noch wichtiger ist die Tatsache, dass die „Handlungen“ innigst mit den seelischen Vorgängen des Denkens, Wollens und Fühlens zusammenhängen und diese aussergewöhnlich gut zu „manifestieren vermögen“ <sup>2)</sup>. „Handdruck und Handschlag sind Sinnbilder für die sittliche und geistige Bedeutung der Hand“ <sup>3)</sup>. Auch in bezug auf den Ausdruck gilt das Wort Kants, dass die Hand das Werkzeug aller Werkzeuge ist. Die Hand ist „das ausführende Organ des Herzens“. Romano Guardini bemerkt sehr treffend: „Alles in allem ist die Hand nach dem Antlitz . . . der geistigste Teil des Körpers“. „Die Seele spricht unmittelbar aus ihr, aus ihrem feinen und doch festen Bau, aus ihren ausdrucksvollen Bewegungen“ <sup>4)</sup>. „Les mains . . . sont un peu notre âme faite chair“, sagt M. Jousse <sup>5)</sup>. Richet, der bekannte französische Autor, erklärt mit Recht: „Les mouvements de la main traduisent fidèlement les mouvements de l'âme“ <sup>6)</sup>. Die Hand, das „zweite Gesicht“, ist, so meint A. Koelsch, nicht nur imstande, „sich zur Faust zu ballen, zur Kugel zu wölben, zu schlagen, sich zu spreizen oder aufzufahren, als ob sie davon fliegen wolle; sie kann auch zeigen, zählen, winken, locken, drohen, schmeicheln, versprechen und jauchzen, sich falten zum

<sup>1)</sup> E. Diesel, a.a.O.

<sup>2)</sup> Vgl. P. Wust, Ungewissheit und Wagnis. Salzburg 1937, 36.

<sup>3)</sup> E. Diesel, a.a.O. 13.

<sup>4)</sup> R. Guardini, Briefe über Selbstbildung. Mainz 1930, 166.

<sup>5)</sup> *Méthodologie de la psychologie du geste*, 208.

<sup>6)</sup> Richet im Vorwort zu N. Vaschide, *Essai sur la psychologie de la main*, III.

Gebet, sich zur Zange und geistigen Kralle verkrampfen, kann aufbrechen wie eine Blume und abwelken wie sie, kann beschwören, segnen, klagen, sich krümmen vor Wut und Schmerz, kann erschlafen vor Wollust, erstarren vor Schreck oder sich in einen seelischen Fleischklumpen verwandeln, dessen Anblick ärgerlich und aufreizend ist" <sup>1)</sup>).

Auch das Eindrucksvermögen der Hände ist gross. Nur mit wenigen anderen Gliedern kann man so deutlich und überzeugend zu den Mitmenschen sprechen wie mit den Händen und Fingern. Selbst vor der Lautsprache hat die Sprache der Hände und Finger vieles voraus. „La langue de la main est d'une variation et multiplication à l'envy de la langue" <sup>2)</sup>).

Die Ausdrucks- und Eindrucksfähigkeit der Hände und Finger ist aber nicht bei allen Menschen gleich gross. „Keine Hand ist der anderen gleich". Das gilt nicht bloss von ihren Formen sondern auch von ihren Bewegungen. Die eine Hand drückt mehr aus als die andere und die eine wirkt mehr als die andere. Charakter und Temperament tragen sich hier aus. „Es gibt Hände, welche Sonnenstrahlen in sich tragen und deren Berührung Wärme in das Herz bringt" (Helen Keller), gibt Bewegungen der Hände, die erfreuen und begeistern, gibt aber auch Hände und Handbewegungen, die kalt und unheilvoll wirken.

Aus der grossen Ausdrucks- und Eindrucksfähigkeit der Hände, insonderheit der Finger, erklärt sich die Entstehung und Bedeutung der *Dactylogomie* <sup>3)</sup> oder Fingerzahlensprache und *Dactylogie* <sup>4)</sup> oder Fingersprache, also jener bei den Orientalen, Indern, Chinesen und vielen anderen Völkern beliebten Sprachen, in denen durch die Haltungen, Stellungen und Bewegungen der Hände und Finger Zahlen, Buchstaben und Worte ausgedrückt werden. Wie wichtig diese Hand- und Fingersprache einmal war, zeigen die Schriften primitiver Völker wie der Neger und Sioux und

<sup>1)</sup> A. Koelsch, Hände und was sie sagen, 9.

<sup>2)</sup> J. Barrois, *Dactylogie et langage primitif restitués d'après les documents*. Paris 1850, 34.

<sup>3)</sup> Vgl. J. G. Lemoine, *Les anciens procédés de calcul sur les doigts en Orient et en Occident*. *Rev. des Etudes Islamiques* 6, 1932, 1—58 und die hier angeführte Literatur; K. Menninger, *Kulturgeschichte der Zahlen*. Breslau 1934, 140—162: Fingerzahlen bei Beda (141—140), im Altertum (149—153), im arabischen und ostafrikanischen Handel (153f), die römischen Fingerzahlen im Abendland (155—158).

<sup>4)</sup> Vgl. J. Barrois, *Dactylogie et langage primitif restitués d'après les documents*.

die Schriften von Kulturvölkern wie dem assyrischen und chinesischen. Bei den Chinesen z.B. besteht eine „intime Verbindung zwischen Schrift und Geste“<sup>1)</sup>. Ihre ideographische Schrift erklärt sich aus der signifikativen Gestikulation des Menschen und die chinesischen Charaktere sind nichts anderes als „gestes figés“, oder erstarrte Gesten<sup>2)</sup>.

Nach J. Barrois ist die Hand- und Fingersprache seit alters auch für die Bezeichnung religiöser Dinge und Begriffe benützt worden<sup>3)</sup> und sogar in den kirchlichen Kult übergegangen. Stellen wie „Populus videbat voces“ (Ex 20, 18. Vgl. 20, 22; Is 8, 2; 14, 26f) oder „Meine Augen blicken schmachend nach deinem Ausspruch“ (Ps 119, 82) seien nur dactylogisch ganz zu verstehen. Das Gleiche gälte von vielen kultischen Gebärden. Bei alten Statuen, die betende Menschen darstellten, bildeten die Hände eine  $\Delta$ , das Zeichen für  $\Delta\epsilon\omicron\mu\alpha\iota$ , und bei den alten Christen habe der Priester bei der Prä-fation mit den ersten zwei Fingern das Zeichen A ( $\text{A}\lambda\tau\acute{\epsilon}\omega$ ) geformt. Überhaupt habe die Dactylogie in der alten Kirche der ungebildeten leseunkundigen Leute wegen eine reichliche Verwendung gefunden. Erst im 15. Jahrhundert habe man die Tradition verlassen. Aber mit diesen Ausführungen Barrois', deren Richtigkeit dahin gestellt sein mag und mir sehr zweifelhaft erscheint, sind wir bereits bei der Stellung, welche die Hand- und Fingergesten im Gebetsleben einnehmen.

## II. Die Arme und Hände beim Beten.

1). Auch im Gebetsleben haben die Arme, Hände und Finger eine hervorragende Bedeutung. Vom Antlitz abgesehen ist kein Teil und Glied des Körpers beim Gebete in solchem Umfang und Mass dabei wie die Arme, Hände und Finger<sup>4)</sup>. Die folgenden

<sup>1)</sup> Nachweis bei B. Tchang Tcheng-Ming S. J. *L'écriture chinoise et le geste humain. Variétés Sinologiques* Nr. 64. Changhai 1937, Um die Zusammenhänge zu erkennen, muss man allerdings auf die alte chinesische Schrift zurückgehen. „Die wen, die primitiven Figuren der chinesischen Schrift sind in derselben Weise gebildet wie die Gesten der Hände, die deskriptiven . . . und die indikativen Gesten der Hände“ 38. Vgl. H. Jensen, *Geschichte der Schrift*. Hannover 1925, 30f.

<sup>2)</sup> B. Tchang Tcheng-Ming, l.c. 192.

<sup>3)</sup> Vgl. J. Barrois, l.c. 267—282.

<sup>4)</sup> Vgl. A. Beil, *Heilige Haltungen und Handlungen*, 37—42; G. Bouillard, *Notes diverses sur les cultes en Chine. Les attitudes des Bouddhas*<sup>2</sup>. Peking 1930; J. A. Culloch, *Hand. ERE VI*, 496—499; Fr. J. Dölger, *Sol salutis, Register s.v. Hand, Handausstrecken, Händerhebung, Händefalten, Händesenken*; L. Gougau, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, 1—42; Tyra de Kleen und P. de Kat Angelino, *Mudras*

Ausführungen werden es zur Genüge beweisen. Hier zunächst nur einige allgemeine Bemerkungen.

2). Die Gebetsgebärden der Arme und Hände zerfallen in *Bewegungen* und *Hal t u n g e n*. Zu den Bewegungen gehören etwa das Schlagen eines Kreises, das Händeklatschen, das Klopfen auf den Erdboden, das Kreuzzeichen und zu den Hal t u n g e n das Falten und Ausbreiten der Hände. Bei den Hal t u n g e n ist wieder zwischen dauernden und vorübergehenden Hal t u n g e n zu entscheiden. Gewöhnlich wechselt man bei ein und demselben Gebet nicht mit der Hal t u n g. Wenn die Christen beten, halten sie die Hände gewöhnlich dauernd oder längere Zeit gefaltet. Aber viele Beter pflegen doch auch mit den Hal t u n g e n der Hände zu wechseln, so die Tibetaner bei bestimmten Gebeten <sup>1)</sup> und die Muhammedaner bei der *ṣalāt* und der *du‘ā*. Der Muhammedaner beginnt die *ṣalāt* damit, dass er die qibla nach Mekka einnimmt und die Hände unter den Worten „Allāhu akbar“ bis zur Schulterhöhe erhebt <sup>2)</sup> oder das linke Handgelenk in die rechte Hand legt. Es folgen zwei Prostrationen, zwischen denen er kniet und die Hände auf die Oberschenkel legt <sup>3)</sup>. Auch beim privaten Bittgebet wechseln die Gebärden der Hände. Man hebt die Hände zu beiden Seiten des Gesichtes empor, wobei die Daumen die Ohrfläppchen berühren, hält dann die Rechte oder Linke und beide Hände vor die Brust, wobei man die beiden Handflächen anschaut, und fährt zum Schluss mit den Händen über das Gesicht <sup>4)</sup>, was ursprünglich vielleicht den Zweck hatte, das „böse Auge“ vom Beter abzulenken <sup>5)</sup>.

Am häufigsten und schnellsten wechseln die Handbewegungen und Handhaltungen beim religiösen Tanz, bei dem sie je auch „die ausdrucksvollste Rolle“ spielen <sup>6)</sup>. Aber es würde zu weit führen, uns mit all diesen Bewegungen und Hal t u n g e n zu befassen.

---

auf Bali; V. Kurrein, Die Symbolik des Körpers in den rituellen Bräuchen, I, 42—50. H. Leclercq, Main. DAL X, 1209—1217; Si-do-in-dzou; E. Voullième, Quomodo veteres adoraverint, 26—41 (Händeerhebung); Br. de Nidek, De populorum, 202—211.

<sup>1)</sup> Vgl. R. Bleichsteiner, Die gelbe Kirche. Wien o. J. 188.

<sup>2)</sup> In gleicher Weise werden die Hände gehalten, wenn man die Anfangssüre des Koran spricht.

<sup>3)</sup> Vgl. C. Clemen, Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand. II. Leipzig und Berlin 1921, 50.

<sup>4)</sup> Culloch, Hand, 97.

<sup>5)</sup> I. Goldziher, Zauberelemente im islamischen Gebet, 328.

<sup>6)</sup> J. Cusinier, The Gestures in the Cambodian Ballet. I, 101.

### III. Die Mudrās der Hindu und Buddhisten.

Eine eigene Kategorie der Gebetsgebärden der Arme, Hände und Finger sind die „mudrās“ (Skr), „muddās“ (Pāli), „in“ (Jap.)<sup>1)</sup> oder „phyag rgya“ (Tibet.) der Hindu und Buddhisten. Mudrā<sup>2)</sup> bedeutet zunächst Siegelring, Siegel, Eindruck, Mal, Körpermal einer göttlichen Stellung oder Haltung und dann auch die Art und Weise der Hand- und Fingerhaltung. In dieser letzteren Bedeutung interessiert es uns hier.

1). Beginnen wir mit dem **Brahmanismus und Hinduismus**. Schon im „Brāhmaṇa der hundert Pfade“ ist von bestimmten Handhaltungen der Priester die Rede. Aber von grösster Wichtigkeit sind sie erst später geworden. Auch ihre grösste Ausbildung haben sie erst später erfahren. Wie wichtig, zahlreich und kompliziert die mudrās, die mehr künstliches und symbolisches als natürliches Gepräge haben, sind, lassen am besten viele ältere Werke erkennen, so der früher bereits erwähnte „Gebärdenspiegel“. Dann aber auch etwa Werke wie das von Tyra de Kleen und P. de Kat Angelino über die mudrās auf Bali<sup>3)</sup>.

Viele mudrās haben keine Beziehungen zum Gebet, wenigstens keine unmittelbare. Im **Yoga** z.B. dienen viele nur als Hilfsmittel der Atemtechnik<sup>4)</sup>. Aber viele andere spielen beim Beten doch eine Rolle, eine direkte oder eine indirekte. So die añjali-mudrā, die Geste der Verehrung oder ehrfurchtsvollen Begrüssung, bei der die flach aneinander gelegten Hände vor den Kopf gehalten werden, und die matsya-mudrā oder Fischgeste, bei der die Hand einen Fisch und seine Flossen darstellt, eine Geste, die bedeuten soll, dass man nicht nur die kleine im Ritualgefäss befindliche Menge Wasser, sondern alle Ozeane mit ihren Fischen und Seetieren opfert<sup>5)</sup>.

2). Buddha legte auf die mudrās keinen sonderlichen Wert. Aber

<sup>1)</sup> J. C. Hepburn, *English-Japanese Dictionary*. Tōkyō 1913: in = Stempel, Siegel, „eine Art magischer Zeremonie, Inkantation, oder hocus-pocus, ausgeführt durch Händefalten etc“ S. 200.

<sup>2)</sup> Vgl. A. A. Macdonell, *A. Practical Sanscrit Dictionary*. London 1924, 231; T. W. Rhys-Davids und W. Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Chipstead. III, 162. Zeichensprache heisst im Pāli muddha-hattha.

<sup>3)</sup> Siehe Literaturverzeichnis. Vgl. auch S. Stevenson, *The Rite of the Twice-Born*. Oxford 1920, Register s.v. Hands and Fingers.

<sup>4)</sup> R. Rösel, *Die psychologischen Grundlagen der Yoga-Praxis*. Stuttgart 1928, 23—31.

<sup>5)</sup> J. Woodroffe, *The Psychology of Hindu Religious Ritual*, *Indian Art and Letters*. Vol. I. Nr. 2. London 1925, 78.

im Laufe der Zeit sind sie im B u d d h i s m u s doch zur Geltung gekommen, Ja, im Mahāyāna haben sie sogar eine riesige Bedeutung erlangt <sup>1)</sup>. In Betracht kommen für uns aber wieder nur einige mudrās, so vor allem die namakāra-mudrā, die Geste des Gebetes, der „Wehrlosigkeit“, der „gewollten Untätigkeit“ <sup>2)</sup>, bei der die Form wechselt, aber in der Regel die Hände vor der Brust zusammen gelegt sind <sup>3)</sup> und die bereits auf Bildern aus dem 2./3. Jhd dargestellt ist <sup>4)</sup>. Ferner die dhyāna-mudrā oder die samādhi-mudrā, die mudrā der Meditation, bei der die Arme auf den Schenkeln ruhen, die Handflächen nach oben gewandt sind und die Fingerspitzen sich berühren.

Aber es gibt auch noch andere „mystische“ Posen der Hände und Finger, die irgendwie mit der Frömmigkeit zusammenhängen, Posen, die entweder eine Scene aus dem sagenhaften Leben Buddhas oder Posen der Dhyāni-Buddhas wiedergeben oder aber einen religiösen Begriff oder Vorgang ausdrücken: Wir erwähnen folgende. 1) Die dharma-cakra-mudrā (jap. tembōrin-in), bei der die Hände vor der Brust gehalten werden und sich ein Finger der Linken zwischen dem Daumen und den anderen Fingern der Rechten befindet. Es ist die Geste des Predigens oder des „in Bewegungsetzens des Rades der Lehre“ <sup>5)</sup>. 2). Die varadā-mudrā oder die Geste des Segens bzw. der Liebe, bei der die rechte Hand nach unten hängt und zum Spenden des Segens geöffnet ist. 3). Die abhaya-mudrā, die Geste der Protektion oder der Furchtlosigkeit („Fürchtet euch nicht“), bei der die Rechte mit auswärts gekehrter Fläche erhoben ist. 4). Die anjali-mudrā, das Händefalten, bei der die Arme und die zusammengelegten Handflächen aufwärts gerichtet und alle Finger ausgestreckt sind. 5). Die bhūmi-sparśa-mudrā, die Geste des Zeugnisses oder der Erdberührung, bei der die Rechte die Erde berührt. Sie „stellt ... den feierlichen Moment dar, in welcher

<sup>1)</sup> Vgl. A. Getty, *The Gods of Northern Buddhism*. Oxford, 187 ff; H. v. Glase-napp, *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart (1940), 96—99; G. Bouillard, *Notes diverses sur les cultes en Chine. Les attitudes des Bouddhas*; M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan*. I. Leiden 1935, 168—175.

<sup>2)</sup> Chant, I, 95.

<sup>3)</sup> Si-do-in-dzou, 185—194.

<sup>4)</sup> Vgl. A. K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*. Cambridge (Mass.) 1935, Plates II, 5, 6; III, 10, 11; IV, 15; V, 18.

<sup>5)</sup> Dharma (Pāli: dhamma; jap. rin) = Gesetz, Norm; cakra = Rad. Vgl. A. A. Macdonell, l.c. 90; T. W. Rhys—Davids and W. Stede, l.c. II, 89. Ein Bild dieser Geste bei H. v. Glase-napp, *Buddhistische Mysterien*. Stuttgart (1940) 97.

der Erhabene die Erde, zur Zeugin für seinen Entschluss<sup>1)</sup> der Welt zu entsagen, anrief" <sup>2)</sup>). 6). Die buddhas-marana-mudrā oder die Geste des Grusses. 7). Die kṣepana-mudrā oder die Geste des Sprengens von Ambrosia. 8). Die uttarabodhi-mudrā oder die Geste der höchsten Vollkommenheit.

Bei den einzelnen Gesten hat jede Kleinigkeit und Feinheit eine besondere Bedeutung. Bei dem Śaka des Kanimanji (Japan) z.B., der die Haltung der Predigt einnimmt, bedeutet „die Stellung der linken Hand die Ausübung der vollkommenen Weisheit und des grossen Gelübdes, voller Mitleid gegenüber jeder Kreatur; der Daumen repräsentiert dabei den Aether — die Weisheit, der Mittelfinger das Feuer, als Symbol seines Gelübdes. In der rechten Hand bedeutet der Daumen die Meditation, der zweite Finger Mühen und Bestreben, die Berührung beider die richtige Anwendung des Glaubens und die tiefste Konzentration auf das Heilswerk, die Hingabe an das Werk der Erlösung" <sup>3)</sup>). Amida wird gern stehend mit jener Handhaltung dargestellt, mit der er die gläubigen Seelen in sein Paradies geleitet, nämlich mit der erhobenen Rechten, deren Daumen und Zeigefinger verbunden sind.

Eine ganz besonders grosse Rolle spielen die mudrās im Vajrayāna <sup>4)</sup>. Denn hier sind sie nicht bloss Gesten der Predigt, des Schwures, des Gelübdes, des Segnens, des Gebetes und der Versenkung, sondern auch Ausdruck der Erkenntnis tiefster Wahrheiten, Ausdruck für bestimmte Handlungen höherer Wesen, Sinnbilder sakraler Gefässe (z.B. der Glocke) und Akte (z.B. der Begrüssung der Götter), Mittel zur Reinigung von Opfern und zur Vertreibung böser Geister und zur Verwandlung in bestimmte Gottheiten, womit aber nicht gesagt sein soll, dass solche Dinge nicht auch im Mahāyāna zu finden sind. Viele mudrās sind im Diamant-Buddhismus durch und durch magische Handlungen <sup>5)</sup>.

Wir kennen die tantrischen mudrās etwa von der Shingonshū in Japan her. Die Erklärung für das Mudrā-System dieser

<sup>1)</sup> Bhumi (Pali: bhūma) = Erde.

<sup>2)</sup> H. v. Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, 97.

<sup>3)</sup> K. With, *Buddhistische Plastik in Japan*<sup>3</sup>. Wien 1922, 30. Vgl. Tafel 152—155.

<sup>4)</sup> Über diesen Zweig des Buddhismus vgl. neuerdings H. v. Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*. Stuttgart (1940).

<sup>5)</sup> L. de Milloué, *Si-do-in-dzou*, 1 Anm. 2 definiert: „Le sceau (in et mudrā) est le geste mystique que fait le prêtre pour donner une forme sensible et matérielle à la formule sacrée et en affirmer, en quelque sorte, le sens et la valeur“.

Schule liegt in der Lehre von den „drei Geheimnissen“<sup>1)</sup> und der Deutung der Welt als des absoluten Buddhaleibes. Alles ist Buddha oder soll Buddha werden. Daher soll der Mensch mit seinem Verstande Buddhas Gedanken denken, mit dem Munde Buddhas Worte sprechen und mit seinem Leibe Buddhas Körper darstellen, und zwar letzteres „durch symbolisches Händefalten mit bedeutungsvollen Fingerstellungen“<sup>2)</sup>. Wenn der Mensch auf diese Weise Buddha wird oder ist, besitzt er magische Kräfte. „Damit aber diese magische Kraft sich entfalte, sind ganz bestimmte Formen zu beobachten, die in den Ritualregeln (Gi-ki) bis ins kleinste vorge-schrieben werden. Während die geringste Missachtung derselben den ganzen Ritus unwirksam macht, wird durch die Einhaltung der Mensch mit Leib, Mund und Geist zum Buddha, darum auch gegen jede äussere Schädigung gefeit, der Ritus heisst daher auch ‚Leibeschutzmethode‘ (paritrāṇa, jap. goshimpô). Jeder Erleuchtungsform Buddhas, jeder Hypostase der beiden Mandalas entspricht je eine Mudrâ und eine Mantra. Bei den Mudrâs (In, Shu-in, Ingei, Inzô) hat jede Hand ihre besondere Bedeutung, die fünf Finger entsprechen den fünf ersten der ‚sechs Grossen‘, d.h. den sinnlichen Weltelementen. Die wichtigsten Mudrâs sind die fünf, welche die Entfaltungsstufen des absoluten Buddha nach dem Vorbilde der Lotosblüte als halb und halb geöffnete Knospe, als Diamantwelt, als Mutterschosswelt und endlich als Einheit von Diamant- und Mutterschosswelt darstellen. Den Mudrâs entsprechen im Gebiet der Rede die von Dainichi Nyorai selbst offenbaren, darum das Wesen der Dinge nicht nur bezeichnenden, sondern auch meisternden ‚wahren Worte‘, die Mantras, jap. Shingon“<sup>3)</sup>.

Auch im L ā m a i s m u s, der tibetisch-mongolischen Form des Vajrayāna oder Tantrismus haben die mudrâs, wie jeder, der im Lāma-Tempel von Peking einmal einem Frühhoffizium oder einem „Teufelstanz“ beigewohnt hat, zur Genüge weiss<sup>4)</sup>, eine wichtige Stellung.

Näher eingehen können und brauchen wir hier auf die ein-

<sup>1)</sup> Vgl. darüber W. Gundert, Japanische Religionsgeschichte. Tōkyō—Stuttgart 1935, 68.

<sup>2)</sup> W. Gundert, a.a.O. 69.

<sup>3)</sup> W. Gundert, a.a.O. 70. Vgl. L. de Milloué in seiner Vorrede zu Si-do-in-dzou, 1—3. Nach Milloué symbolisiert die rechte Hand die Welt Buddhas, die linke die des Menschen. Der Daumen bezeichnet den unendlichen Raum, die Leere oder den Aether etc.

<sup>4)</sup> Vgl. G. Bouillard, Le temple des Lamas. Pékin 1931, 100 und 112.



zelen mudrās des Vajrayāna nicht. Auch eine blosse Aufzählung ist unmöglich. Denn die Gesten sind viel zu zahlreich und zu verschiedenartig. Wir verweisen auf das Werk Si-do-in-dzou, in dem alle Gesten der Shingon-Sekte bildlich dargestellt und erklärt sind. Erwähnen wollen wir nur noch, dass unter den tantrischen mudrās auch das Verschlingen der Hände figuriert, und zwar in verschiedenen Formen, die alle einen besonderen Sinn haben (Ausdruck der Intelligenz des Vajra-Sattva, mudrā des Vollmondes<sup>1)</sup>). So will man z.B. durch die eine die Konzentration auf eine bestimmte Idee symbolisieren und durch die andere die Hingabe an Buddha oder die Dankbarkeit ihm gegenüber.

## § 8. BERÜHREN, STREICHELN, SCHLAGEN, KLOPFEN UND VERWANDTES.

### I. Berühren.

#### 1. Die Berührung beim Gebet im engeren Sinn.

a). Es ist ein weitverbreiteter Brauch, Personen, die man ehren und bitten will, zu fassen und zu berühren, und zwar entweder beim Kinn, beim Bart, beim Knie oder bei irgendeinem anderen Körperteil. Die Griechen fassten Personen, die sie grüssen, küssen und flehentlich bitten wollten, beim Knie oder beim Kinn<sup>2)</sup>. In der Türkei besteht diese Sitte noch heute. Im Alten Testament wird erzählt, dass Joab den Amasa beim Barte fasste, um ihn zu küssen (2 Sm 20, 9). Die Sitte, in Angst und Not Personen, die einem helfen könnten, beim Knie zu fassen, ist weit verbreitet.

Ähnliche Bräuche finden sich in der Frömmigkeit. Beim *B e t e n* berührt man gerne religiöse Gegenstände, Bilder und Statuen. Wenn die Bewohner der in der Torres-Strasse gelegenen Inseln bestimmten Steinen ein Opfer gebracht haben, umfassen sie diese mit den Armen, wobei sie ständig um Erfolg auf der Jagd beten<sup>3)</sup>. In der Ilias heisst es von Thetis:

<sup>1)</sup> Vgl. Si-do-in-dzou, 12 s, 17, 20, 96, 152, 172 s.

<sup>2)</sup> Ilias, II, 454f; VI, 45; X 454; XXIV, 465 und 478 (Priamos umschlingt die Knie des Achilleus).

<sup>3)</sup> J. G. Frazer, Folk-Lore in the Old Testament. II London 1918, 63.



Photo: Sions-Verlag  
Abb. 20. Muslim in Jerusalem beim Beten



Photo: F. Victrius Römer  
Abb. 19. Algerischer Muslim beim Gebet



Fides-Photo  
Abb. 22. Hindu in Südindien beim Gebet



Abb. 21. Hl. B. J. Labre beim Beten mit verschränkten  
Armen

„Und sie setzte sich nahe vor ihn, umschlang mit der Linken Seine Knie; und berührt ihn unter dem Kinn mit der Rechten; Flehend zugleich begann sie zum herrschenden Zeus Kronion“<sup>1)</sup>.

Wir haben ein Bild von einer Griechin, die vor einer Gottheit kniet und mit der Linken deren rechtes Bein berührt, und ein anderes Bild von einer Adoranten, die mit der rechten Hand den linken Unterschenkel einer Göttin erfasst<sup>2)</sup>. Die Römer fassten gern den Altar oder das Götterbild an, wenn sie beteten<sup>3)</sup>. In einem römischen Rituale ist folgende Anweisung für das Gebet des Diktators enthalten: „Cum Tellurem dicit, manibus terram tangit“<sup>4)</sup>. Beim Gebet zur Erde wurde diese berührt. In Mekka berühren oder küssen die Pilger den heiligen Stein. Die Beispiele liessen sich beliebig vermehren.

Die Motive unseres Brauches sind mannigfaltig und verschieden. Wer eine andere Person verehrt und liebt, drängt auf Vereinigung mit ihr hinaus, auch auf die körperliche. Man will sich anschmiegen. Ähnlich drängt der Fromme, der die Gottheit verehrt und liebt, auf Berührung mit ihr hin. „Fest schmiegt sich meine Seele dir an“ (Ps 62, 8). Man will nicht bloss denken und sehen, sondern mit den Händen greifen. Die Tibetaner berühren heilige Bücher, Standbilder von Gottheiten und Buddhas und Gewänder der Lāmas, um diesen ihre Ehrfurcht zu bezeigen<sup>5)</sup>.

In anderen Fällen ist der Glaube und Wunsch massgebend, durch die Berührung mit der Gottheit bzw. ihrem Bilde oder Symbol und dem sakralen Gegenstand in innige „Berührung“ und Lebensgemeinschaft mit der Gottheit gelangen zu können und so deren Segen zu erfahren<sup>6)</sup>. Berührung einer Person ist Herstellung des Kontaktes mit ihr. Durch diesen Kontakt entsteht eine Art elektrischer Strom, dessen Wirkung jeder verspüren kann, der andere berührt. Wenn die Tibetaner die Bilder von Gottheiten und Buddhas und ähnliches berühren, wollen sie diesen nicht bloss ihre

<sup>1)</sup> Nach Voss.

<sup>2)</sup> O. Walter, Knieende Adoranten auf attischen Reliefs. Jahreshefte d. österr. archäol. Instituts. XIII. Wien 1910, Bild 141 auf S. 229 und Bild 145 auf S. 238.

<sup>3)</sup> Pfister, Kultus. in: Pauly XXII, 2158.

<sup>4)</sup> Macrobius, Saturnal. III, 9, 12.

<sup>5)</sup> A. David-Neel, Meister und Schüler. Leipzig 1924, 121. Anm.

<sup>6)</sup> Fr. Schwenn, Gebet und Opfer. Heidelberg 1927, 33.

Huldigung und Liebe bezeigen, sondern sich auch auf diese Weise segnen.

In wieder anderen Fällen will man durch die Berührung der Gottheit mitteilen, dass man sich in ihren Schutz begibt und auf ihre Hilfe vertraut.

Aber in diesen und jenen Fällen sind auch noch andere Auffassungen und Absichten wirksam. Die Albanesen waren früher sehr empfindlich gegen Berührungen, manche sogar empfindlich, dass sie jeden, der sie anzurühren wagte, niederschossen. Bei unseren Studenten genügte früher eine Berührung oder Anrempelung zur Forderung oder zum Duell. Die Hand ist das Werkzeug der Besitzergreifung und des Raubes. Gegen Besitzergreifung und Unterwerfung aber wehrt sich der Mensch instinktiv. Jeder Mensch ist in etwa ein Kräutchen „Rühr-mich-nicht-an“. Alle wollen sich selbst besitzen und die Freiheit und den Selbststand bewahren. Hier liegt wohl in vielen Fällen die Erklärung für die Berührung von Götterbildern und -Symbolen. Durch die Berührung gibt man dem Wunsche Ausdruck, die Gottheit unter seinen Einfluss oder sogar in seine Gewalt zu bringen. Ja, man glaubt wohl, die Gottheit würde, wenn sie oder ihr Bild bzw. Symbol berührt wird, unter den Einfluss oder die Gewalt des Menschen, der sie berührt, stehen und alles tun, was der Mensch, der sie berührt, will und wünscht <sup>1)</sup>. Hier sind wir dann schon im Bereich der Magie oder an den Grenzen dieses Bereiches <sup>2)</sup>.

Auch im religiösen Leben der Christen ist die Berührung eine wichtige Gebärde. Der Herr heilte viele Kranke durch bloße Berührung (vgl. z.B. Mt 8, 3). Umgekehrt suchten die Kranken ihn zu berühren, um gesund zu werden. „Eine Frau, die schon seit zwölf Jahren am Blutflusse litt, nahte sich ihm von hinten, und rührte den Saum seines Oberkleides an; denn, sagte sie bei sich, wenn ich nur sein Kleid berühre, so wird mir geholfen sein (Mt 9, 20f. Vgl Mt 14, 36; Mk 3, 10; 6, 56; Lk 6, 19)“. Als Petrus in Jerusalem wirkte, versprachen sich die Kranken schon von der Berührung mit seinem Schatten Heilung von ihren Leiden (Apg 5, 15). „Gott wirkte ungewöhnliche Wunder durch die Hände des Paulus,

<sup>1)</sup> Nach G. Appel, *De Romanorum precatationibus*, 192—194 wollten die Römer die Götter durch die Berührung ihrer Bilder zur Erhörung der Gebete zwingen.

<sup>2)</sup> Über den Berührungszauber vgl. C. Clemen, *Religionsgeschichte Europas*. I. Heidelberg 1926, 213—215; 239f; 355f; Perkmann, *Berühren*. HDA I, 1104—1108.

sodass man nur Tücher und Gürtel von seinem Körper auf die Kranken legen durfte, so wich die Krankheit von ihnen, und verliessen sie die bösen Geister (Apg 19, 11f)".

Dieser Drang zur Berührung von Dienern Gottes ist dem einfachen katholischen Volke geblieben. Auch heilige Bilder, Gegenstände und Reliquien <sup>1)</sup> werden gerne berührt <sup>2)</sup>.

b). Eine besonders bekannte Form der Berührung ist der Handschlag. Wir pflegen den Mitmenschen zum Gruss und Dank die Hand zu geben. Ähnlich gibt man den Göttern die Hand. Der assyrische König trat bei seiner Thronbesteigung vor ein Bild Bels und ergriff dessen Hände <sup>3)</sup>. In einem assyrischen Ritual heisst es: „Du sollst niederfallen und die Hände des Gottes ergreifen" <sup>4)</sup>. Der König von Babylonien ergriff am Zahnuuk- oder Neujahrsfest die Hände des Marduk-Idols <sup>5)</sup>.

Diese Sitte des Handschlages lässt verschiedene Erklärungen denkbar erscheinen. Im Bereich des Animismus könnte man vielleicht an Magie denken. Denn in diesem hat das Handgeben eine grosse Bedeutung. Hier ist der gut daran, der viel Seele hat. „Darum gibt man dem Europäer gern die Hand, denn durch sie flutet etwas von dessen gesegneter Seele auf den anderen über" <sup>6)</sup>. Aber in unseren Fällen liegen andere Erklärungen näher, die gleichen wie bei der Berührung überhaupt. Was speziell die erwähnte assyrische und babylonische Sitte betrifft, so wollte der König durch diese nach J. G. Frazer zum Ausdruck bringen, dass er sein Königtum von Marduk empfangen hat und es ohne Marduk's Hilfe nicht länger als ein Jahr halten kann <sup>7)</sup>. E. Eichmann weist zur Erklärung auf Is 41, 13 hin: „Ich, der Herr, Ich bin Dein Gott, der Deine rechte Hand ergreift, der zu Dir spricht: Sei ohne Furcht! Ich bin Der, der Dir hilft". Wenn Gott die Hand eines Menschen ergreift, so bedeutet das also wohl: „Ich bin Dein Beistand", und

<sup>1)</sup> Vgl. z.B. G. Schreiber, Deutschland und Spanien. Düsseldorf (1936). Register s.v. anrühren von Reliquien.

<sup>2)</sup> Schwester Elli von Elgau im Töss lief „mitten unter der Hausarbeit in freien Augenblicken" zum Altar und legte ihre Hand auf ihn, um ihrem lieben Herrn nur noch näher zu sein". M. Weinhandl, Deutsches Nonnenleben. München 1921, 19.

<sup>3)</sup> H. Winkler, Der alte Orient, Mitteil. der vorderasiat. Gesellschaft 9, 20.

<sup>4)</sup> Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Leipzig 1902, 140.

<sup>5)</sup> J. G. Frazer, The Golden Bough IX, 356.

<sup>6)</sup> J. Warneck, Werft die Netze aus. Berlin (1938) 106.

<sup>7)</sup> J. G. Frazer, l.c. 356.

wenn ein Mensch die Hand Gottes erfasst: „Ich begeben mich in Deinen Schutz und vertraue auf Deine Hilfe“<sup>1)</sup>).

## 2). Die Berührung beim Eide.

Eid und Schwur sind Formen der Gottesverehrung und des Verkehrs mit Gott und müssen daher hier wenigstens gestreift werden. In der Antike schwur man, wie wir noch sehen werden, mit erhobenen Händen oder der erhobenen rechten Hand. Aber daneben gab es einen Eid, bei dem man den Altar anfasste. Die Juden berührten beim Schwur wohl die Gesetzesrolle und die Christen den Altar, die Reliquien oder die Evangelien. Unsere Soldaten und andere fassen beim Schwur die Fahne an und was dergleichen Bräuche sind. Man braucht hier nicht gleich an zauberische Berührung zu denken. Durch die Berührung gibt man seiner Berührung mit Gott, seiner Wahrheit und Gerechtigkeit Ausdruck.

## II. Streicheln.

Mit der Berührung verwandt ist das Streicheln sakraler Gegenstände und Bilder, das bei den alten Semiten üblich war<sup>2)</sup>. Das hebräische Wort *hillah*, d.i. Beten bedeutet ursprünglich „streicheln“ oder „glätten“<sup>3)</sup>. Bei den alten heidnischen Arabern hieß dieser Gestus *tamassuh*. Offenbar hat man früher beim Beten heilige Gegenstände gestreichelt. Nach H. Schmitt sind das Aufsuchen des Ortes, an dem die Gottheit wohnhaft gedacht wird, das Einnehmen der Gebetsrichtung auf den Tempel bzw. die Gottheit hin und die Kuschhand nur Ersatz für dieses Streicheln und verwandte Formen<sup>4)</sup>.

## III. Schlagen.

<sup>1)</sup> Das Schlagen hat verschiedenes Gepräge und verschiedene Beweggründe. Beginnen wir mit dem Schlagen, das im Gegensatz zum Streicheln steht. Man schlägt die Götterbilder, manchmal

<sup>1)</sup> E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland. I. Würzburg 1942, 10. Man vgl. noch H. Siegel, Der Handschlag und Eid nebst den verwandten Sicherheiten für ein Versprechen im deutschen Rechtsleben. 1892.

<sup>2)</sup> Fr. Heiler, Das Gebet, 103.

<sup>3)</sup> Vgl. Herrmann, *εὐλομαί*. Kittel II, 783.

<sup>4)</sup> Vgl. H. Schmidt, Gebet und Gebetsitten in Israel und im nachexilischen Judentum. RGG II, 875f.

sogar mit Stöcken, um eigene Wünsche durchzusetzen oder sich für die Nichterfüllung von Wünschen zu rächen. Um böse Geister zu vertreiben, schlägt man auf Mauern, Türen, Fenster und dgl. <sup>1)</sup>.

2). In anderen Fällen ist das Schlagen Ausdruck und Zeichen der Freude und Begrüßung. Menschen, die man gern hat, gibt man wohl einen Klaps, ähnlich den Göttern, die man begrüßt.

3). In vielen anderen Fällen erklärt sich das Schlagen einfach aus der Art der angerufenen Götter. Die Griechen und Römer schlagen auf den Boden, wenn sie die Götter und Toten der Unterwelt anrufen, und zwar im besonderen, wenn es sich um Fluchgebete oder besonders dringliche Gebete handelt. Aber damit sind wir schon bei einem weiteren Motiv, dem der Beschwörung. Euripides lässt die greise gebrochene Hekabe beim Anblick des brennenden Troa Zuflucht zur Mutter Erde nehmen und folgendes sagen:

„Die alten müden Knie  
beug' ich, mit beiden Händen  
schlag' ich beschwörend den Boden der Erde“ <sup>2)</sup>.

#### IV. Klopfen.

Auf Ceylon erzählte mir ein singhalesischer Rechtsanwalt, dass sein Onkel in einem schweren Anliegen an das Tabernakel in der Kirche geklopft und dabei gesagt habe: „Du hast gesagt: ‚Bittet und Ihr werdet empfangen. Klopft an und es wird Euch aufgetan.‘ Ich klopfe jetzt bei Dir an und deswegen musst Du meine Bitte erhören“. Weil das Gebet seinem Wesen und Zweck nach ein Anklopfen und Einlassbitten bei Gott ist, stellt solches Klopfen eine sehr sinnvolle Gebetsgebärde dar <sup>3)</sup>.

### § 9. DAS AUSSTRECKEN EINER HAND.

#### I. Das Ausstrecken einer Hand beim Gebet und Segen.

1). Es gibt Primitive, die beim Gebete oder bei bestimmten

<sup>1)</sup> So auf Rock auf Neuguinea, auf Minahassa und Nias. Vgl. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, IX, 109, 111, 115, 122, 131, 152, 156, 234.

<sup>2)</sup> Euripides, *Troades*, 1309—1311, nach Wilamowitz. Bei den Primitiven ist das Schlagen des Bodens mit den Händen nach C. Sachs (*Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin 1933, 59) ein Akt der Besetzergreifung und Beschwörung (Kol, Tasmanier).

<sup>3)</sup> Fr. Heiler, *Das Gebet* 103.



Gebeten eine Hand ausstrecken <sup>1)</sup>. Bei den Sumerern streckte man die linke Hand zur Gottheit hin aus, während man die Rechte horizontal hielt <sup>2)</sup>. Die alten Babylonier streckten die Rechte aus und hielten dabei die Handfläche nach innen <sup>3)</sup>. Für Beten gebrauchten sie ganz entsprechend den Ausdruck „niš kāti“, d.h. Handerheben <sup>4)</sup>. Bei den späteren Assyriern richtete man „die rechte Hand mit hervorgehobenem Zeigefinger auf die Gottheit“ hin <sup>5)</sup>. Die Kreter der minoischen Zeit hielten die rechte Hand geballt vor die Stirn <sup>6)</sup>. Bei den Griechen wieder streckte man wie beim deutschen Gruss, die Handfläche zur Gottheit hin öffnend, die rechte Hand aus <sup>7)</sup>. Zu einem Altar oder Götterbild pflegte man nur die gespreizte rechte Hand zu erheben <sup>8)</sup>.

In der buddhistischen Welt findet sich die gleiche Geste wie bei den Babyloniern. Im Saddharmapundarīka heisst es: „Diejenigen, welche... die Verehrung mit erhobenen Händen in vollständiger Weise vollzogen haben, oder auch nur durch das Vorstrecken einer Handfläche... sie alle haben diese vorzügliche Erleuchtung erlangt“ <sup>9)</sup>. Im Kwannontempel (Sensōji) zu Asakusa in Tōkyō habe ich Beter beobachtet, welche die Hand genau so hielten, wie der katholische Priester unmittelbar vor dem Segen. Die gleiche Handhaltung findet sich bei chinesischen Buddhisten.

Auch bei den J u d e n finden wir das Ausstrecken einer Hand zum Gebet. Die C h r i s t e n benützten früher diese Gebärde als Anbetungsgestus, und zwar im Gegensatz zum Ausbreiten der

<sup>1)</sup> Vgl. C. Meinhof, Afrikanische Religionen. Berlin 1912, Tafel zw. S. 122 und 123 (Kult der Wairambo).

<sup>2)</sup> Ch. F. Jean, La religion sumérienne. Paris 1931, 220.

<sup>3)</sup> Vgl. H. Gressmann, Altorientalische Bilder zum Alten Testament. Berlin und Leipzig 1927, Abbild. 49 und 50 zeigen Hammurapi, wie er betend die rechte Hand erhebt und die Finger dabei nebeneinander ausstreckt. Vgl. S. 18. Dann L. W. King, Babylonian Magic and Sorcery being „The Prayers of the Lifting of the Hand“. London 1896.

<sup>4)</sup> L. W. King, l.c. XII.

<sup>5)</sup> A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Berlin und Leipzig 1929, 409.

<sup>6)</sup> Im Britischen Museum befinden sich mehrere minoische Statuen mit dieser Gebärde. Die Linke ist geballt und gesenkt und die Rechte wird geballt vor die Stirne gehalten.

<sup>7)</sup> A. Rumpf, Die Religion der Griechen. BR. Lfg. 13/14, Leipzig 1928, IX vgl. die Bilder 23) Weiherelief am Zeus Melichios aus dem Piräus, ca. 300 v. Chr.), 25, 136, 143f., 146. Bei Conze, Der betende Knabe, 12 ist das Bild eines Jünglings reproduziert, der die Rechte mit auswärts gerichteter Hand Gott entgegenstreckt. Siehe auch die Statue eines alten bärtigen Griechen im Berliner Alten Museum (Inv. 10780).

<sup>8)</sup> P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, 80; hier die Belege.

<sup>9)</sup> M. Winternitz, Der Mahāyāna-Buddhismus, RL 15. Tübingen 1930, 76.

Hände, das mehr beim Bittgebet üblich war. Heute hält der Priester bei einigen Gelegenheiten die eine Hand ausgestreckt, so bei den Gebeten vor dem Segen und vor der Absolution. Von der Liturgie und vom Eidschwur abgesehen ist aber das Erheben der einen Hand bei uns nicht mehr üblich. Doch leben Erinnerungen an diesen Brauch fort. In einem Gedicht von C. F. Meyer heisst es:

„Die Rechte streckt' ich oft in Harmesnächten  
Und fühlt' gedrückt sie unverhofft von einer Rechten.  
Was Gott ist, wird in Ewigkeit kein Mensch ergründen,  
Doch will er treu sich allezeit mit uns verbünden”.

Herkunft und Sinn der Handausstreckung sind umstritten. Es begegnen uns entwicklungsgeschichtliche und rein psychologische Erklärungen. Nach den einen handelt es sich entwicklungsgeschichtlich ähnlich wie beim Ausstrecken beider Hände um eine „Ausgestaltung“ und „Fortbildung des einfachen Blickes“. Andere denken, wenigstens in gewissen Fällen, so bei dem erwähnten assyrischen Gestus, an einen „Rest des Kuschhandwerfens“<sup>1)</sup>. Wieder andere denken an ein Überbleibsel aus kriegerischen Zeiten und erklären den Grüssenden als Freund. Man grüsse mit der Rechten, die Handfläche nach vorn, um zu zeigen, dass man in ihr keinen Dolch trägt<sup>2)</sup>. In diesem Sinn soll auch unsere Gebetsgebärde zu erklären sein. Auch ein Symbol für die seelische Berührung mit der Sonne hat man in unserer Gebärde gesehen. Sehr plausibel klingt folgende Erklärung. Wenn sich ein Mensch durch eine Gebärde selbst bezeichnen will, weist er mit dem Finger auf sich selbst, wenn er aber einen anderen zu bezeichnen beabsichtigt, so deutet er mit der Hand auf diesen hin. Beim Ausstrecken der Hand, beim Gebet handelt es sich vielleicht entsprechend um einen Hinweis auf das göttliche „Du“<sup>3)</sup>, also um eine hinweisende Gebärde.

Neuerdings hat H. P. L. l'Orange eine Untersuchung über den Sinn unserer Gebärde in alter Zeit angestellt, und zwar speziell über jene Form der Gebärde, bei welcher die Handfläche nach vorn gerichtet ist und die Finger nebeneinander liegen (f a s c h i-

<sup>1)</sup> S. Langdon, *Gestures in Sumerian and Babylonian Prayer*, 546.

<sup>2)</sup> Wörterbuch der Antike<sup>8</sup>. Leipzig o.J. 274.

<sup>3)</sup> Vgl. E. B. Tyler, *Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit und die Entwicklung der Civilisation*, 25.

stischer Gruss). Dieser Gruss, so meint l'Orange, werde auf vielen antiken Bildern dargestellt und erscheine seit dem 3. Jhdt. n. Chr. als Gestus der römischen Kaiser auf den Staatsdenkmälern, z.B. dem Konstantinsbogen. Bei den Göttern habe er apotropäische Bedeutung und sei er das Symbol des Segnens. Die Kaiser aber streckten die Rechte aus, um zu demonstrieren, dass sie in einem besonderen Verhältnis zum Sol, dessen Kennzeichen seit der severianischen Zeit die erhobene Rechte sei, stünden und um ihr Sonnenkaisertum zu proklamieren. Bei den Gläubigen sei die erhobene Rechte Symbol der erhobenen Kraft des Gebetes <sup>1)</sup>.

Die Bevorzugung der rechten <sup>2)</sup> Hand bei dieser und bei anderen Gebärden hat bis jetzt keine genügende Erklärung gefunden <sup>3)</sup>. Die rechte Hand ist rein physisch die bevorzugte und gewandtere und gilt bei allen Völkern als die geehrte Hand. Die Linke wird für Handlungen gebraucht, die als unrein, die Rechte aber für solche, die als ehrenhaft gelten. Manche Ägypter und andere berühren das Essen niemals mit der Linken. Bei uns lernen die Kinder von ihren Müttern, dass die rechte die „gute“, die „beste“, die linke aber die „schlechte“ Hand ist. Aber damit ist nicht alles geklärt. Denn es bleibt die Frage, warum die rechte Hand die gewandtere und die geehrte ist. Man beruft sich hier wohl auf die asymmetrische Struktur des Gehirns und im besonderen auf die Grösse der linken Gehirnhälfte. Die rechte Hand würde von der linken Gehirnhälfte dirigiert. Diese linke aber sei grösser und wertvoller als die rechte. In ihr sitze das Sprachzentrum, welches der willkürlichen Innervation der Hände benachbart sei. Aber die Dinge sind noch zu wenig geklärt, um Sicheres und Endgültiges sagen zu können. Es ist durchaus möglich, dass die grössere Stärke und Gewandtheit der rechten Hand darauf beruht, dass sie von frühester Jugend an mehr geübt wird als die linke, und dass die Überlegenheit der linken Gehirnhälfte darauf beruht, dass die rechte Hand mehr betätigt wird. Es gibt Menschen genug, bei denen die linke

<sup>1)</sup> H. P. L. l'Orange, Sol invictus imperator. Ein Beitrag zur Apotheose. In: *Symbolae Osloenses* 14, 1935, 86—111.

<sup>2)</sup> Über „rechts“ als die bessere und ehrenhafte Seite überhaupt vgl. Grundmann, δεξιός. *Kittel* II, 37.

<sup>3)</sup> Vgl. G. Cocchiara, *Il linguaggio del gesto*, 92—95; V. Kurrin, *Die Symbolik des Körpers in den rituellen Bräuchen*. I, 43f; Ch. E. Maylan, *Rechts und Links*. *Z.f. Menschenkunde* 6, 1930, 287—291.

Hand dank ständiger Übung die gleiche Kraft und Gewandheit aufweist wie die rechte <sup>1)</sup>).

Die Erklärung des Brauches, bei unserer Gebärde den Zeigefinger besonders hervorzuheben oder zu zeigen, ist schwierig. Hier sind dieselben Erklärungen möglich wie bei der Handhaltung selbst. Bei den Muhammedanern ist die Hervorhebung des Zeigefingers, wenn wir I. Goldziher glauben dürfen, ein Rest der Vorstellung von der Kraft dieses Fingers, der ein Fluchfinger ist und früher als Verteidigungsmittel gegen Feinde diente. Goldziher macht dabei auf eine Äusserung aufmerksam, die ein Feldherr in einem kritischen Moment eines Krieges tat, als er einen Gläubigen mit dem ausgestreckten Zeigefinger sah: „Dieser einzelne Finger ist mir lieber als hunderttausende entblösste Schwerter und gespitzte Lanzen“ <sup>2)</sup>).

Aber wie man das Ausstrecken der Hand und des Fingers auch deuten mag, jedenfalls kann man in dieser oder ähnlicher Weise einem tiefen Gedanken schönen Ausdruck geben. Es hat einmal jemand gesagt, beim Gebete solle die Rechte erhoben sein. „Die Linke aber, die müsste zur Erde gesenkt werden, und zwar zum Zeichen dessen, dass alles, was der Himmel in die rechte Hand legen wollte, über die Linke zur Erde hinabgelange“.

2). Die ausgestreckte Rechte dient, wie wir schon nebenbei bemerkten, als *S e g e n s h a n d*. Lev 9, 22 heisst es: „Dann streckte Aaron die Hand über das Volk aus und segnete es“. Bevor der Priester beim Segen das Kreuz mit der Hand zeichnet, hält er die rechte Hand vor der Brust ausgestreckt.

## II. Die Schwurhand.

1). Es war und ist bei verschiedenen Völkern üblich, beim Schwur eine, und zwar die *r e c h t e H a n d* auszustrecken <sup>3)</sup>. So bei den Völkern der Antike, die aber auch den Schwur mit beiden erhobenen Händen kannten <sup>4)</sup>. Dann bei den alten Juden. Als Abraham dem

<sup>1)</sup> Nach Cocchiara z.B. lässt sich die Bevorzugung der rechten Hand nicht aus der asymmetrischen Struktur der Nervenzentren begründen. Weil das Herz auf der linken Seite liegt, kommt auch eine Bevorzugung der linken Hand vor.

<sup>2)</sup> I. Goldziher, Zauberelemente im islamischen Gebet, 321.

<sup>3)</sup> Vgl. R. Lasch, Der Eid, Seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker. Stuttgart 1908; E. v. Künssberg, Schwurgebärde und Schwurfingerdeutung, Freiburg i.B. 1941.

<sup>4)</sup> Fr. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster i.W. 1918, 118.

König von Sodom schwur, nichts von seinem Eigentum nehmen zu wollen, begann er mit den Worten: „Zum Herrn, dem höchsten Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, erhebe ich meine Hand (Gn 14, 22)“<sup>1)</sup>.

Die Christen haben diesen Brauch übernommen. Neben den Schwurgebärden, die wir bereits kennengelernt haben, haben sie auch den Schwur mit der zum Himmel erhobenen Hand<sup>2)</sup>.

Eine befriedigende Erklärung der Schwurhand ist noch nicht gelungen. Man hat wohl gemeint, sie habe sich aus der beim Schwur üblichen Berührung der Reliquien entwickelt. Dort, wo das Reliquienkästchen gefehlt habe, habe man die Hand so ausgestreckt, als ob das Kästchen in Wirklichkeit da wäre. Ja, schliesslich habe man die Hand einfach nach oben gehalten. Aber gegen diese Erklärung spricht die Tatsache, dass der Brauch aus vorchristlicher Zeit datiert. Andere Erklärungen decken sich mit den oben gegebenen Erklärungen der ausgestreckten Hand beim Gebet. Wenn man sagt, das Emporhalten der Hand sei ein Hinweisen auf Gott den Allwissenden und den Richter, so ist das eine schöne Sinnggebung. Aber die Entstehung der Gebärde ist damit nicht verständlich gemacht<sup>3)</sup>.

2). Von den Fingern werden beim Schwören zwei oder drei ausgestreckt. Die Erklärung ist bekannt. Die Erhebung der Finger wird wohl mit der Dreiheit der griechischen und lykischen Schwurgötter erklärt, aber mit Unrecht. Denn in der Antike erhob man nicht bloss einzelne Finger, sondern die ganze Hand zum Schwur. Von den Rechtsquellen aus der Zeit von Anfang des 15. Jhdts. bis ins 19. Jhdts. hinein sowie von der übrigen Rechtsliteratur werden die drei Finger gewöhnlich mit Hinweis auf die Dreifaltigkeit gedeutet. Für die zwei Finger weist man auf die zwei Zeugen und Eideshelfer oder auf Gott und den königlichen geraden Weg hin<sup>4)</sup>.

3). „Der Dreifingerschwur verdankt aber seine Entstehung nicht der Absicht, die Dreieinigkeit zu symbolisieren“, sondern geht auf den christlichen Segensritus zurück, der selber wieder ein antiker

<sup>1)</sup> Der Herr selbst schwört bei seiner Rechten. Is 62, 8; Dt 32, 40.

<sup>2)</sup> Vgl. Offbg. 10, 5f: „Der Engel, den ich auf dem Meer und auf dem Land stehen sah, hob seine Rechte zum Himmel empor und schwor bei dem, der in alle Ewigkeit lebt“.

<sup>3)</sup> Beim Meineid nehmen die Bauern wohl eine „Ableitung“ durch die Linke vor.

<sup>4)</sup> Der Gegensatz zwischen den zwei und drei Fingern ist übrigens nur ein scheinbarer und erklärt sich aus dem verschiedenen Sprachgebrauch. E. v. Künssberg, a.a.O. 15.

und altchristlicher Redegestus war. Künssberg nimmt ausserdem einen Einfluss des antiken Abwehrgestus an, der im Vorstrecken von drei Fingern bestand und gegen den bösen Blick und die Dämonen schützen sollte <sup>1)</sup>).

Die Erklärung dafür, dass man sich beim Eide nicht mit den entsprechenden Worten begnügte, weder mit den feierlichen Worten des Eides, noch mit der Anrufung Gottes und der Selbstverfluchung, liegt darin, dass „das symbolbedürftige ältere Recht . . . noch zum Wort das Werk verlangte“ und Eindruck machen, einschüchtern wollte <sup>2)</sup>).

## § 10. DAS AUSBREITEN DER HÄNDE.

### *I. Allgemeines.*

Im alltäglichen Leben ist das Ausbreiten der Hände eine der häufigsten und ausdrucksstärksten Gebärden. Doch hat es sehr verschiedene Formen. Ein Kind, das in den Schooss der Mutter flüchtet, breitet die Hände anders aus als ein Mensch, der eine frohe Nachricht empfängt, oder ein Soldat, der sich gefangen gibt. Auch die Bedeutungen und Beweggründe sind mannigfaltig. Bald drängt die Freude, bald die Trauer, bald die Schutzbedürftigkeit zum Ausbreiten der Hände.

Vom Gebet gilt das gleiche. Auch hier ist das Ausbreiten der Hände eine der bekanntesten und beliebtesten Gesten und auch hier hat es verschiedene Formen, Bedeutungen und Motive. Die einen breiten die Hände zum Himmel zur Erde oder wieder andere zum Meere oder ähnlichem hin aus. Das eine Mal sind die Arme straff gereckt, das andere Mal leicht gebogen und gewinkelt. Auch die Haltung der Handflächen und der Finger weist Variationen auf. Desgleichen die Entfernung der Hände voneinander. Da die Beschreibungen oft ungenau sind, weiss man nicht immer, mit welcher Form der Ausbreitung der Hände man es zu tun hat. Oft verfliessen die Grenzen zwischen den einzelnen Formen.

Schliesslich ist die Bedeutung des Ausstreckens und Ausbreitens der Hände sehr verschieden. Wir wollen hier nicht vorgehen und weisen auf die folgenden Ausführungen hin. Allgemein

<sup>1)</sup> E. v. Künssberg a.a.O. 15.

<sup>2)</sup> E. v. Künssberg a.a.O. 12.

sei nur bemerkt, dass in unserer Gebärde ein bestimmter Gottesbegriff zum Ausdruck kommt. Wer die Hände ausstreckt, zeigt, dass Gott für ihn transzendent ist, jenseits der Welt wohnt oder wenigstens ausserhalb seiner selbst und dass Gott in die Welt hineingreift und die Hände des Beters zu erfassen vermag.

## II. Das Ausstrecken und Ausbreiten der Hände nach oben.

1). Die Erhebung und Ausbreitung der Hände beim Gebet im engsten Sinn.

a). Von den verschiedenen Formen unserer Gebärde ist das Ausstrecken und Ausbreiten der Hände nach oben <sup>1)</sup>, bei dem die Augen gewöhnlich gen Himmel gerichtet sind, die häufigste. Vielleicht ist sie schon in vorchristlicher Zeit bekannt gewesen. Aus Marokko, der Şahārā und der Nubischen Wüste haben wir Felsbilder von Personen in Orantenstellung <sup>2)</sup>, so aus Tiout die Darstellung einer Frau, welche bei Sonnenaufgang tanzt und die Hände ausbreitet <sup>3)</sup>, und aus Kasr-el-Achmar in Marokko die Darstellung eines Mannes, der die Hände erhebt <sup>4)</sup>. Vorgeschichtliche Felszeichnungen, die bei Campbellore im Indusgebiet gefunden wurden, zeigen Personen, die mit weitausgespannten Armen beten <sup>5)</sup>. Manche Forscher neigen zu der Annahme, dass es sich hier um zauberische Gesten handelt. Aber Beweise können sie für ihre Annahme nicht erbringen. Die Tatsache, dass sich unsere Gebärde bei vielen Primitiven und den meisten Völkern überhaupt findet, spricht dafür, dass sie schon in vorgeschichtlicher Zeit bekannt war.

Von den Primitiven erwähne ich die Yuin in Australien, die Sioux, die Massai und die Kikuyu. Die letzteren <sup>6)</sup> erheben bei

<sup>1)</sup> Vgl. Al Ahdal, Dissertation sur l'élévation des mains dans la prière. Im Anhang zu Al-Tabarāni, *Moni'djam caghir*. Delhi; Fr. Cumont, *Il sole vindici dei delitti ed il simbolo delle mani alzate*. In: *Memorie d. Atti Pontificia Accad. Romana di Archeologia*. Serie III. Roma 1923, 65—80; Fr. J. Dölger, *Sol salutis*, 61; 74; 178; 250—252; 255; 261; 303; 309f; 319; Fr. Heiler, *Das Gebet*, 101f; I. Goldziher, *Elévation des mains dans la prière*. In: *Mélanges judéoarabes*; L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, 2—16; D. Plooi, *The Attitude of the Outspread Hands in Early Christian Literature and Art*.

<sup>2)</sup> L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*. Zürich (1933) 129, 131; H. Weinert, *Der geistige Aufstieg der Menschheit*. Stuttgart 1940, 190f.

<sup>3)</sup> Abbildg. 2 C. Clemen, *Urgeschichtl. Religion*. Bonn 1932 f, Bild 18.

<sup>4)</sup> Abbildg. 56 bei Clemen, a.a.O., der das Bild als „Verehrung eines Altbüffels“ deutet. 103.

<sup>5)</sup> H. de Terra, *Durch Urwelten am Indus*. Leipzig 1940, Bild 75.

<sup>6)</sup> Vgl. Fr. Heiler, *Das Gebet* 101.

den Opfern, die sie zum Berge Kenya hingewendet darbringen, die Hände zu diesem Berge hin, der als Wohnung des höchsten Wesens Ngai gilt. Wenn die Bewohner des Graslandes von Kamerun in höchster Not zum wahren Gott, dem höchsten Herrn, dem Schöpfer Himmels und der Erde beten, kehren sie die geöffneten Hände gegen die Sonne, „womit man die Unschuld seiner Hände bezeigen will“ <sup>1)</sup>. Im Berliner Museum für Völkerkunde ist eine weibliche Bronzefigur aus Benin in Orantenstellung <sup>2)</sup>. Ferner sei auf die Hawai-Insulaner hingewiesen. Im Münchener ethnologischen Museum befindet sich die Statue eines Bewohners von Hawaii, der den Kopf zurückwirft, die Hände senkrecht emporwirft und so die Sonne anbetet <sup>3)</sup>, ein trotz aller technischer Mängel ergreifendes Werk. Freilich, die Herkunft der Statue und ihre Deutung „Insulaner in der Anbetung der Sonne begriffen“ ist zweifelhaft. Von den Eskimo berichtet Knut Rasmussen in seiner Thulefahrt folgendes: Wenn eine gewisse Beschwörerin mit Namen UvavnuK eine Zauberform sang, um geheime Dinge zu erforschen und Menschen zu helfen „war sie so sinnlos vor Freude und alle im Hause kamen ausser sich und reinigten ihren Sinn von aller Bürde und lösten ihren Körper von aller Sünde. Sie hoben die Arme auf und warfen alles fort, was Arg und Bosheit hiess . . . , sie bliesen es fort wie ein Stäubchen von der Handfläche“ <sup>4)</sup>. Die Virginiern und Natchez begrüßten mit aufgehobenen Händen die auf- und untergehende Sonne <sup>5)</sup>. Auf den Tonga-Inseln erhebt man die Hände beim Bekenntnis der Sünden. Die Safwa strecken beim Gebet der Sonne die Hände entgegen <sup>6)</sup>.

Zu den Kulturvölkern, die unsere Gebärde haben, gehöre etwa die alten Inder und Perser. Maitrī-Upaniṣad 1,2 hören wir von einem König in Ekstase, der stehend und mit weitausgebreiteten Armen in die Sonne blickt. Was die Perser anlangt, so beginnt gleich das erste der uns erhaltenen Gāthās des Zarathushtra mit

<sup>1)</sup> A. Vielhauer, Heidentum und Evangelium im Grasland Kameruns, EMZ 3, 1942 150.

<sup>2)</sup> Bild bei W. Hausenstein, Barbaren und Klassiker, München 1922. S. (69).

<sup>3)</sup> Sie Statue wurde 1841 durch Ludwig I von dem Franzosen Lamarepiquot erworben.

<sup>4)</sup> Rasmussens Thulefahrt. Frankfurt 1926, 74.

<sup>5)</sup> L. v. Schröder, Arische Religion. II. Leipzig 1923, 99, 105.

<sup>6)</sup> E. Kootz-Kretschmer, Die Religion der Safwa. Neue Allg. Miss. Zeitschrift 13, 1936, 28.



den Worten: „Zum Gebet um Unterstützung die Hände ausstreckend will ich um des heiligen Geistes Werke, o Mazdäh, vor allem zuerst beten“<sup>1)</sup>).

Von den Völkern der Antike und des vorderen Orients, welche die Gebärde der ausgebreiteten Hände kennen, seien die Aegypter<sup>2)</sup>, die Sumerer<sup>3)</sup>, die Babylonier, die Assyrer<sup>4)</sup> und die vor- und nichtindogermanischen Agäer<sup>5)</sup> genannt. Die Assyrer und Babylonier nannten unsere Gebärde pitū upnē oder patū upne, d.i. „die Hände öffnen“.

Die Gebetshaltung der Etrusker lässt sich aus verschiedenen Statuen erkennen, die sich bis in unsere Zeit hinein erhalten haben, so z.B. aus der im Britischen Museum (613) befindlichen Statue einer betenden Etruskerin, die aus der Zeit von etwa 250 bis 300 v. Chr. stammen dürfte. Der Blick der Beterin ist geradeaus gerichtet und die Hände haben die Haltung der Oranten. Die rechte Hand wird dabei ein wenig höher gehalten als die linke und die linke ist dem Körper näher als die rechte. Die Handflächen sind mehr aufwärts gerichtet.

Wie die Griechen beteten, zeigt die wundervolle und ergreifende Statue des „betenden Knaben“, die aus der Schule des Lysipp hervorging und um 400 v. Chr. geschaffen wurde<sup>6)</sup>. Dann

<sup>1)</sup> Yasna 28. Nach der Übersetzung von Chr. Bartholomae, Die Gatha's des Awesta. Zarathuschtra's Verspredigten. Strassburg 1905, I. Vgl. S. 7. Yasna 29, 5.

<sup>2)</sup> Vgl. H. Gressmann, Altorientalische Bilder zum Alten Testament. Berlin und Leipzig 1927 (Bild 543 zeigt viele Beter mit ausgespannten Armen. Aus Tell-el-Amarna); G. Steindorf, Die Kunst der Aegypter. Leipzig 1929 (Tafel 209: ein alter Mann beim Beten, c. 1970 v. Chr.; Tafel 234: Beamte Chamhëts in Anbetung die Hände erhebend). Die Handflächen waren bei den Ägyptern nach auswärts gewandt.

<sup>3)</sup> Vgl. Ch. F. Jean, La religion sumérienne. Paris 1931, Abbildung 59 zeigt einen Beter, den ein Gott bei der Hand nimmt und der die Rechte vor sich hält zu dem Gott hin, dann dahinter einen Beter, der beide Hände ausstreckt. Die Handflächen waren bei den Sumerern nach innen gekehrt.

<sup>4)</sup> Vgl. G. Furlani, La religione babilonese assira. II. Bologna 1922, 288; St. Langdon in RAS 1919, 541 s.

<sup>5)</sup> Vgl. C. Clemen, Religionsgeschichte Europas. I. Heidelberg 1926 Abbildungen 56 und 65 (von Clemen als Gottheiten gedeutet).

<sup>6)</sup> Vgl. Conce, Der betende Knabe in den königlichen Museen zu Berlin. Jahrbuch des kaiserl. deutschen archäol. Instituts. I. 1886, 1—13; A. Furtwängler, Zum betenden Knaben. Ebd. 217—219; O. Puchstein, Zum betenden Knaben. Ebd. 219—223; Mau, W. Raabe und J. Cornelissen sehen in der Statue zu Unrecht einen Ballspieler. Nach einigen verrichtet der Knabe ein Dankgebet, nach anderen ein Gebet um Sieg im Wettkampf. Die Hände der Statue sind modern, aber wohl nicht richtig ergänzt. Die Hände sehen jetzt so aus wie die eines Fangballspielers, waren aber ursprünglich wohl nach vorn gewandt, wie beim faschistischen Gruss.

auch eine antike Gemme mit einem nackten Knaben. A. Furtwängler hat mit Hinweis auf diesen Knaben, der mit auswärts gerichteten Handflächen betet, behauptet, so hätte man im Altertum überhaupt gebetet <sup>1)</sup>. Aber das Altertum kannte auch ein Beten bei dem der Beter seine Handflächen sah. Hat doch die Kirche diese letztere Form der Geste in der Liturgie übernommen. Im allgemeinen wird man beim Gebete die inneren Handflächen der weit ausgestreckten und rückwärts gebogenen Hände nur dann nach aussen gerichtet haben, wenn man zu den olympischen Götter betete <sup>2)</sup>.

Bei den alten Römern erhob man die Hände, wenn man zu Jupiter betete <sup>3)</sup>. „Tendoque supinas ad coelum cum voce manus“, heisst es in Vergils Aeneis <sup>4)</sup>. Als man in Rom vom Anmarsch Hannibals hörte, taten die Matronen folgendes: „Circa Deum delubra discurrunt. . . . nexae genibus, supinas manus ad coelum tendentes“ <sup>5)</sup>.

Von den alten Germanen haben wir das Bildnis eines auf dem rechten Knie knieenden Mannes <sup>6)</sup> und den König auf den Externsteinen, die beide die Hände nach oben ausstrecken.

Bei den Muhammedanern wetteten die alten Gesetzeslehrer heftig gegen das Ausbreiten und Emporheben der Hände (raf'al-yadain), und zwar wohl deswegen, weil diese Gebärde einmal magischen Charakter hatte und an die Christen erinnerte. Aber mit der Zeit wurde die Opposition überwunden <sup>7)</sup>. Jetzt ist die Gebärde allgemein üblich, sowohl bei der şalât wie beim privaten Bittgebet (du'â'). Was die Stellung der Handflächen anbelangt,

<sup>1)</sup> A. Furtwängler, a.a.O.

<sup>2)</sup> Vgl. O. Seemann, Die gottesdienstlichen Gebräuche der Griechen und Römer. Leipzig 1888, 41f; P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer<sup>2</sup>. München 1920 mit den nötigen Belegen.

<sup>3)</sup> Saturnalien des Macrobius III, 9, 12: „Cum Tellurem dicit, manibus, terram tangit, cum Iovem dicit, manus ad coelum tollit“ (Anweisung für das Gebet). Vgl. die Statue der betenden Frau aus Frascati (2. Jhdt n. Chr.) im Alten Museum zu Berlin.

<sup>4)</sup> III, 176. Supinus heisst: Rückwärts gebogen, -liegend, -befindlich. Daher „manus supinas ad coelum tendere“ = so beten, dass die Handflächen gen Himmel gewandt sind.

<sup>5)</sup> Titus Livius XXVI, 9, 7 s. Vgl. noch zu dem antiken Brauch Fr. Cumont, Il sole vindici dei delitti ed il simbolo delle mani alzate. In: Memorie der Atti Pontif. Accad. Romana di Archeologia. Serie III. Roma 1923, 65—80.

<sup>6)</sup> Näheres über diese Statue im Abschnitt über das Knieen.

<sup>7)</sup> Vgl. I. Goldziher, Zauberelemente im islamischen Gebet, 321—323. Danach hängt der Gestus „wahrscheinlich“ ähnlich wie das Ausstrecken des Zeigefingers mit alten Zauberberäuchen zusammen (Gegenzauber gegen die Flüche der Feinde).

so wird zum du'ā wohl die Anweisung gegeben, die inneren Handflächen dem Antlitz zuzuwenden.

Merkwürdigerweise kennen die muhammedanischen Berber unsere Gebärde nicht. Ein junger Berber, der um eine Erklärung dieser Abweichung vom allgemeinen Brauch gebeten wurde, meinte: „Als unser Prophet einmal betete, wurde er von einem Räuber bedroht. Um ihn abzuwehren, erhob er seine Hände. Das sahen die Araber und meinten, er würde die Hände zum Gebete erheben, und machten es daher ebenso. Wir aber halten beim Gebet die Hände ruhig, wie es unser Prophet wollte. Darum haben wir die bessere Religion“ <sup>1)</sup>.

Dass die alten J u d e n <sup>2)</sup> mit ausgespannten und dabei gewöhnlich zum Himmel oder Heiligtum ausgerichteten Armen zu beten (paras kappan) liebten, bezeugen zahlreiche Stellen in den Psalmen. „Ich breite meine Hände aus zu Dir; meine Seele dürstet nach Dir wie lechzendes Land (Ps 143, 6)“. „In Deinem Namen erhebe ich meine Hände (Ps 63, 5)“. Jeremias forderte sein Volk im Unglück auf: „Zu Ihm (zum Herrn) erhebe deine Hände ums Leben deiner Kindlein, die voll Hunger an allen Strassenecken schmachten (Kl 2, 19)“. An sonstigen Stellen seien angeführt Ex 9, 29; 9, 33; 1 Kn 1, 22; Job 11, 13; Sir 51, 19; Ps 28, 2; 119, 48; 141, 2; und Is 1, 16. „An manchen Stellen steht „Hände-Ausbreiten“ einfach für Beten“, so Ps 141, 2; Is 1, 15; Job 11, 12; Sir 48, 20 <sup>3)</sup>.

Schliesslich haben die Christen der ersten Jahrhunderte gern mit ausgebreiteten Armen gebetet. „Ich will, dass die Männer an jedem Orte beten, die reinen Hände erhebend“, erklärt der hl. Paulus (1 Tim 2, 8). In den Verfolgungen stand nach dem Berichte des Eusebius ein noch nicht 20 Jahre alter Mann von den Ketten befreit aufrecht in der Arena, der ins Gebet versunken mit ausgebreiteten Armen die wilden Tiere erwartete <sup>4)</sup>. Der Ägypter Macarius antwortet auf die Frage, wie man beten soll: „Es ist nicht notwendig, viele Worte zu machen; es genügt, die Hände erhoben zu halten“ <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> G. Müller, Rassebilder aus Tripolitanien. ZE 68, 1936, 149f.

<sup>2)</sup> Vgl. J. Döllner, Das Gebet im Alten Testament in religionsgeschichtlicher Bedeutung 75f.

<sup>3)</sup> Fr. Nötscher, Bibl. Altertumskunde. Bonn 1940, 348.

<sup>4)</sup> Eusebius, Hist. Eccl. VIII, 7. CSCO 9, 2 pag. 754. Vgl. Eusebius, Vita Const. IV, 19.

<sup>5)</sup> Apophthegmata Patrum. PG 65, 269.

Bekannt sind die Orantendarstellungen, die nach Wilpert seit dem. 2. Jhd. vorkommen. Doch werden sie verschieden gedeutet <sup>1)</sup>. Nach den einen sind sie „Bilder der in der Seligkeit gedachten Seelen der Verstorbenen, welche für die Hinterbliebenen beten, damit auch sie das gleiche Ziel erlangen“ (Wilpert), nach den anderen „Adoranten“ d.h. Verstorbene, die Gott anbeten, Gott danken, ihres paradiesischen Glückes froh sind, aber nicht für andere beten (v. Sybel) <sup>2)</sup>, nach wieder anderen „Personifikationen des Gebetes für den Verstorbenen“ und nach wieder anderen „Darstellung von Verstorbenen“ (W. Neuss). Wir können hier diese Frage auf sich beruhen lassen.

Es wird bestritten, dass es sich bei der Orantenhaltung um eine Gebetshaltung handelt. D. Plooij erklärt: „Die Christen haben sie (die Gebärde der ausgebreiteten Hände) übernommen, und wenn sie dieselbe beibehielten, so wegen des Kreuzes, das sie in ihr symbolisiert sehen“. „Bei der Orante ist nicht das Gebet der verborgene Sinn, sondern das Kreuz der ausgestreckten Hände“ <sup>3)</sup>. Das mag richtig sein und ist doch nicht richtig. Denn auch das Bekenntnis Christi und des Kreuzes ist Gebet. Im übrigen gibt Plooij selbst zu, dass auch die Orante das Gebet bezeichnen kann.

Einè besondere Rolle spielte und spielt das Ausbreiten der Hände bei der T a u f e. Nach dem koptischen Ritual hat der Täufling bei der Spendung dieses Sakramentes nach der Entkleidung die Hände in Form des Kreuzes auszubreiten, worauf der Diakon dessen Rechte erhebt und der Täufling nach Westen gewandt dem Teufel widersagt. Dann erhebt der Täufling, vom Diakon nach Osten gedreht, die Hände und legt ein Bekenntnis zu Christus ab <sup>4)</sup>.

In den orientalischen Kirchen hat sich das Beten mit ausgebreiteten Armen bis heute erhalten, so in Russland. Im Abendland war es noch im Mittelalter sehr beliebt. Der hl. Benedikt starb nach Gregor mit zum Himmel ausgebreiteten Händen <sup>5)</sup>. Die christlichen Geissler warfen sich wohl auf den Boden, lagen hier wie ein Klotz

<sup>1)</sup> Vgl. H. Leclercq, Orant, Orante DAL XII, 2291—2322; W. Neuss, Die Kunst der alten Christen. Augsburg 1926, 138f; W. Neuss, Die Oranten in der altchristl. Kunst. P. Clemen-Festschrift. Düsseldorf 1926, 130—149.

<sup>2)</sup> E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments. Stuttgart und Berlin 1941, 159.

<sup>3)</sup> D. Plooij, The Attitude of the Outspread Hands in Early Christian Literature and Art, 267.

<sup>4)</sup> D. Plooij, l.c. 201.

<sup>5)</sup> Dial. II, 37.

und beteten so auf dem Angesicht „mit ausgestreckten Händen, in Crucifixes Gestalt“<sup>1)</sup>. Im besonderen schätzten die Iren unsere Haltung. Später aber kam sie im Abendland aus der Mode.

H e u t e finden wir den altchristlichen Brauch noch bei den Orientalen und den Russen und im Abendland bei einigen Ordensgenossenschaften, speziell bei den Kapuzinern<sup>2)</sup>, Franziskanern und Franziskanerinnen. Aber auch sonst begegnet er noch hier und dort, z.B. in der Eifel, in Moresnet<sup>3)</sup>, bei den Pilgern in Lourdes, Maria Zell, Czentochau und an anderen Wallfahrtsorten. Im Wallfahrtsort Neviges sind besonders die „Sturmandachten“ beliebt, bei denen das ganze Volk mit ausgebreiteten Händen betet, was wohl franziskanischen Einfluss zuzuschreiben ist. Ein Geistlicher erzählte mir (2.11.41), dass die Leute in seiner Heimat Nikolausreuth bei Miesbach zur Zeit seiner Jugend, d.h. Ende der siebziger und Anfang der achtziger Jahre bei der Ölbergandacht am Gründonnerstag bei den drei Fällen Jesu mit weitausgestreckten Armen gebetet hätten. Von Iren hörte ich, dass die Pilger in St. Patrick's Purgatory (Lough Derb) die Hände in Form des Kreuzes ausbreiten und dabei sagen: „Ich widersage der Welt, dem Fleisch und dem Teufel“.

Bei den Protestanten und Reformierten ist unsere Gebärde unbräuchlich. Wilhelm Stählin bemerkt dazu folgendes: „Seltsam und schwer begreiflich ist es, dass die einzige Gebetsgebärde, von der in der Heiligen Schrift ausdrücklich die Rede ist, unter uns gänzlich verschwunden ist: ‚So will ich nun, dass die Männer beten an allen Orten und aufheben heilige Hände‘ (1 Tim. 2, 8; vgl. 2 Mose 17, 11; Psalm 134, 2; Psalm 141, 2). Das ist die dem ganzen Altertum vertraute Haltung des betenden Menschen, der in der sinnbildlichen Gebärde der Hände sein Herz und damit sich selbst emporhebt zu der himmlischen Welt und zugleich seine Hände wie eine offene Schale Gott entgegenstreckt, um die Gabe von oben zu empfangen... Seltsam, dass diese ausdrückliche Anweisung fast gänzlich in Vergessenheit geraten ist; auch in der reformierten Kirche, die sonst so streng darauf bedacht ist, sich

<sup>1)</sup> E. G. Förstemann, Die christlichen Geisslergesellschaften. Halle 1827, 29ff.

<sup>2)</sup> Die Kapuziner beten vor der Wandlung bis zum Paternoster mit ausgespannten Armen etc.

<sup>3)</sup> Man hat das Beten mit ausgespannten Armen innerhalb des deutschen Raumes auf belgisch-französische Einflüsse zurückgeführt. Aber die Sache lässt sich auch anders erklären, wenigstens in vielen Fällen.

in allen kirchlichen Ordnungen genau an die Heilige Schrift zu halten, wird meines Wissens diese unzweideutige biblische Weisung nirgends befolgt. Und würde nicht gerade diese Gebärde dem Sinn des christlichen Gebets in besonderem Masse entsprechen, wie eine leibliche Antwort auf jene schöne Mahnung und Einladung, mit der das Herzstück unserer Sakramentsfeier beginnt: „Die Herzen in die Höhe! Wir pflegen zu antworten: „Wir erheben sie zum Herrn'. Warum dürfen nicht unsere Hände das bezeugen, was unser Mund gelobt?“<sup>1)</sup>

Die Christen beteten im Altertum zuerst wie die Heiden mit hoch zum Himmel emporgehobenen Händen und ausgestreckten Armen<sup>2)</sup>. Aber mit der Zeit wurden diese weitausladenden Gesten eingeschränkt und die Hände nur noch leicht ausgestreckt. Schliesslich hat die Orantenstellung, die von Tertullian und Augustin empfohlen wurde und noch jetzt bei der Messe<sup>3)</sup> üblich ist, die weitausladenden Gesten verdrängt. Offenbar widerstrebte es den Christen, die Heiden zu stark und zu auffällig nachzuahmen. Auch wollte man im Gestus gezügelter, bescheidener und massvoller sein. Bei Tertullian heisst es: „Dagegen empfehlen wir Gott unsere Bitten viel besser, wenn wir mit Bescheidenheit und Demut anbeten, ohne auch nur einmal die Hände selbst zu hoch emporzustrecken, sondern indem wir sie nur mässig und anständig aufheben und auch den Blick nicht zu zuversichtlich nach oben erheben“<sup>4)</sup>.

b). Das Ausstrecken und Ausbreiten der Hände wird von den Lehrern des Gebetes sehr gepriesen. Origenes bezeichnet es als die angemessenste und Leclercq als die natürlichste und beredteste Gebetsgebärde. Origenes schreibt: „Man darf nicht daran zweifeln, dass von den zahllosen Stellungen des Körpers die Stellung mit den ausgestreckten Händen und emporgerichteten Augen allen vorzuziehen ist, da man dann gleichsam das Abbild der besonderen

<sup>1)</sup> W. Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet, 5f.

<sup>2)</sup> Vgl. das Bild bei Cabrol, DAL I, 1489s (Kreuzform). Wenn Wilpert (Christliche Antike, Marburg 1906, 257f.) zu Tertullian, De oratione 13, meint, der betende Christ unterscheide sich dadurch vom betenden Heiden, dass letzterer die Hände nur erhebe und nicht ausbreite, so ist das nach Plooijs falsch. Auch die Heiden kannten das Ausbreiten der Hände.

<sup>3)</sup> Vgl. Ritus celebrandi Missae tit. V. n. 1.

<sup>4)</sup> De oratione, 17. CSEL 20. I. p. 190. BKV 7 Bd., 260.

Beschaffenheit, die der Seele während des Gebetes ziemt, auch am Körper trägt" <sup>1)</sup>).

c). Aber wie dem auch sei, jedenfalls stellt das Erheben und Ausbreiten der Hände eine der *bekanntesten* und beliebtesten Gebetsgebärden dar. „Πάντες ἄνθρωποι ἀνατείνομεν τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχὰς ποιοῦμενοι“, heisst es in der pseudo-aristotelischen Schrift *De mundo*, 6. Im Sumerischen bedeutet eines der Worte für das Beten „su-il-la“ oder „su-il-la-kam“ geradezu „Erheben der Hand“ <sup>2)</sup>. Bei den Ägyptern hat man eine alte Hieroglyphe, die einen Menschen mit ausgestreckten Händen darstellt und Lobpreis bedeutet <sup>3)</sup>. Auch im Hebräischen bestehen Beziehungen zwischen dem Ausdruck für „Beten“ und „Hände erheben“. Desgleichen im Griechischen (ἀνέχειν, αἴρειν, ἀνατείνειν τὰς χεῖρας) und Römischen (palmas tendere, tollere).

d). Die Frage nach der *Herkunft* und dem *Sinn* unserer Geste, bei welcher der Mensch sehr schön als das Wesen erscheint, das nach oben weist, gerichtet ist und drängt, hat verschiedene Beantwortungen erfahren. Fr. Schwenn erklärt sie entwicklungs-geschichtlich als „eine Ausgestaltung, Fortbildung des Blickes“ <sup>4)</sup>. Wie man die Person, mit der man redet, unwillkürlich anschauet, so strecke man ihr auch unwillkürlich die Hände entgegen. Nach Döller, Hölscher und Appel hätte man in unserer Sitte „ein Überbleibsel der alten Gebetsitte zu sehen, dass man die Götterbilder oder den Altar umfasste, berührte und streichelte“ <sup>5)</sup>. Appel sieht dabei in dem Ausstrecken der Hände ähnlich wie im Berühren heiliger Gegenstände eine magische Haltung <sup>6)</sup>. E. B. Tyler meint: „Die emporgerichteten Hände scheinen zu erwarten, dass ein gewünschter Gegenstand herabgeworfen werden“ <sup>7)</sup>. Heiler denkt an die Überreichung von Geschenken. Østrup schliesst aus den Worten eines assyrischen Königs von einem Besiegten: „Um sein

<sup>1)</sup> Vom Gebet, XXXI, 2. CSCO 3, pag. 396. Übers. nach BKV Bd. 48, 139.

<sup>2)</sup> S. Langdon, *Gestures in Sumerian and Babylonian Prayer*, 534.

<sup>3)</sup> S. Langdon, b.c. 549.

<sup>4)</sup> Fr. Schwenn, *Gebet und Opfer*, 69.

<sup>5)</sup> J. Döller, *Das Gebet im Alten Testament*, 75f.

<sup>6)</sup> *De Romanorum precationibus*, 194, 197.

<sup>7)</sup> Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit und die Entwicklung der Civilisation. Aus dem Englischen übersetzt von H. Mülle, Leipzig o.J. 61. Vgl. das Gebet: „Mein Gott, ich möchte von Dir nicht mit leeren Händen zurückkehren: ich will etwas von Dir erlangen“ Bei O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*. Freiburg i.B. 1934, 94.

Leben zu retten, öffnete er seine Hände, indem er meine Gewalt anflehte" <sup>1)</sup>, dass unser Gestus die Stellung besiegtter Fürsten war und Ausdruck der Unterwerfung ist. „Man übergibt sich dadurch dem anderen, indem man ihm zeigt, dass man wehrlos ist und er nichts zu befürchten hat". „Der Gestus ist eine Art ‚Hände hoch‘ gegenüber den Mächtigen". Mit so gehaltenen Händen könne man weder etwas geben noch etwas empfangen. Im besonderen könne man so keine Waffen halten <sup>2)</sup>. Andere denken an die Verzweiflung eines Versinkenden (vgl. Ps 69, 2f; 130, 2). Nach dem hl. Franz von Assisi strecken wir Gott, dessen Besuch wir im Gebet empfangen, die Hände zur Begrüssung und Umarmung entgegen. Thomas von Aquin meint, der Priester erhebe bei der hl Messe die Hände „um zeichenhaft darzustellen, dass sein Gebet für das Volk an Gott gerichtet werde, gemäss Thren 3, 41 und Ex 17, 11" <sup>3)</sup>. Unmöglich ist die Deutung Storfers: „Beten heisst, sich zum Empfangen bereit erklären. . . . Ausgebreitete, offene Arme (gewölbte) symbolisieren das weibliche Glied, die Bereitschaft des Weibes zum Geschlechtsakt" <sup>4)</sup>.

Wie über das Ausstrecken und Ausbreiten der Hände so weiss man auch manches über die Art und Weise zu sagen, wie die *H a n d f l ä c h e n* bei dieser Gebärde gehalten werden. Die Zuwendung der Handflächen zur Gottheit ist Zuwendung der Seele zur Gottheit. Die nach oben gewendeten Handflächen sind Schalen für die Gaben Gottes. Ein Ḥadīṭ-Spruch lautet: „Denn Gott ist schamhaftig und edelmütig; er würde sich vor seinem Diener schämen, dass dieser seine Hände emporhebt und er nichts hineinlegt" <sup>5)</sup>. Nach anderen richten die Muhammedaner bei der *du‘ā'* die Handflächen nach oben, „um dadurch gleichsam auf Gott eine Pressung auszuüben, dass er die Wünsche des Betenden gewährt" <sup>6)</sup>.

Letzten Endes ist das Emporwerfen und Ausbreiten der Hände beim Gebete eine sehr *n a t ü r l i c h e* Gebärde. Wie man Personen und Dingen, die man verlangt und begrüsst, die Hände entgegen-

<sup>1)</sup> Vorderasiatische Bibliothek VII, 2, 15.

<sup>2)</sup> J. Østrup, Orientalische Höflichkeit, 28.

<sup>3)</sup> S. Th. III, 83, 5 ad 5.

<sup>4)</sup> Marias jungfräuliche Mutterschaft. 1914, 36.

<sup>5)</sup> I. Goldziher, Zauberelemente im islamischen Gebet, 328.

<sup>6)</sup> I. Goldziher, a.a.O. 328.



streckt, so wirft man dem in der Höhe wohnhaft gedachten Gott <sup>1)</sup> die Hände zu. Besonders in Zeiten der Bedrängnis. Bedürfen Kinder des Schutzes, so strecken sie die Händchen unwillkürlich der Mutter entgegen. Versinkt ein Mensch im Wasser oder im Schlamm, so streckt er die Hände nach oben. Ebenso „langen“ wir Menschen natürlicherweise nach Gott, wenn wir seine Hilfe suchen und benötigen. „Man hebt die Hände empor, um sie dem himmlischen Vater entgegenzustrecken, um seine Vaterhände zu ergreifen“ <sup>2)</sup> oder um sich in die Hände Gottes zu werfen. In Zeiten allergrösster Not „ringen“ wir geradezu mit den Händen.

Auch Freude und Begeisterung veranlassen den Frommen, sich Gott entgegenzurecken und entgegenzustrecken <sup>3)</sup>. Romano Guardini schreibt: „Auch geschieht es wohl, dass die Seele sich ganz vor Gott erschliesst, in grossem Jubel und Dank. Dass sich in ihr, der Orgel gleich, alle Register auftun, und wie die innere Fülle strömt . . . dann öffnet der Mensch wohl die Hände und hebt sie mit gebreiteter Fläche, damit der Seelenstrom frei fluten . . . könne“ <sup>4)</sup>. „Gemäss seiner inneren Erhabenheit neigt der enthusiastisch Begeisterte zur Streckung der Glieder überhaupt und insbesondere zum Öffnen der Hände und Emporwerfen der Arme, wie wir es künstlerisch ausgestaltet sehen in der Geste der antiken Adoranten“ <sup>5)</sup>. Jeder Frömmigkeit ist das Ungenügen an der Welt und das „Langen“ nach einer anderen, besseren und höheren Welt eigentümlich. Jeder Fromme verlangt, von der Welt loszukommen oder losgelöst zu werden und ein Höheres zu ergreifen oder von einem Höheren ergriffen und hinaufgehoben zu werden. Im besonderen gilt dies von den Religionen, welche die Erlösung und das Heil von Gott oder Göttern erwarten. In solchen Religionen streckt man mit Sinn

<sup>1)</sup> Wo Gott nicht als in der Höhe wohnend gilt, hat das Händeausbreiten wenig Sinn und wird es wohl auch ausdrücklich als sinnlos hingestellt. Seneca sagt: „Nicht soll man die Hände zum Himmel erheben. . . . Gott ist dir nahe, er ist mit dir, in dir“. Ep. 41, 1. Nach Heiler, Das Gebet, 211.

<sup>2)</sup> E. Eller, Das Gebet, 164.

<sup>3)</sup> Das Ausstrecken der Hände kann auch Ausdruck pharisäischer Selbstgerechtigkeit sein. Pelagius, der die Erbsünde leugnete und die Möglichkeit absoluter Sündlosigkeit aus eigener Kraft annahm, verfasste für die Wittve Juliana folgendes Gebet: „Du weisst, o Herr, wie schuldlos diese Hände sind, die ich zu dir emporbreite, wie rein sie sind von jedem Betrug, jeder Ungerechtigkeit und jedem Raub“. Hieronymus, Dial. contra Pelagianos 3, 14. PL 23, 611.

<sup>4)</sup> R. Guardini, Von heiligen Zeichen, Mainz 1928, 17—21.

<sup>5)</sup> L. Klages, Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft<sup>3-4</sup>. 1923, 98.

die Hände aus, damit Gott sie ergreift und so den Menschen zu sich hinaufzieht.

Im übrigen finden wir das Ausstrecken und Ausbreiten der Hände auch im *profanen* Bereich. So streckt man im Kongogebiet dem Höhergestellten, mit dem man sprechen will, die ausgebreiteten Hände entgegen <sup>1)</sup>.

Bei den *Christen* hat unsere Gebärde noch ganz besondere Beweggründe und Zwecke. So möchten die Christen durch das Ausstrecken und Ausbreiten der Hände die Gebetshaltung nachahmen, die *Moses* während des Kampfes mit den Amalekitern einnahm <sup>2)</sup>. Auch ihre *Unschuld* wollen sie auf diese Weise zum Ausdruck bringen. Tertullian meint: „Dort hinauf (zum Himmel) blicken wir Christen und beten, die Hände aufgehoben, weil sie unschuldig sind“ <sup>3)</sup>. Ferner ist das Ausstrecken und Ausbreiten der Hände ein Zeichen der Bereitschaft zum *Martyrium*. Justinus erklärt: „So also, die Hände zu Gott ausgebreitet, mögen wir durch eiserne Krallen zerfurcht, an die Kreuze erhöht werden, mögen Schwerter uns den Hals durchhauen, die Bestien uns anfallen, gerüstet ist zu jeder Todesqual der betende Christ schon in seiner Haltung“ <sup>4)</sup>.

Nicht zuletzt wollen die Christen durch die *Orantenhaltung* den *Gekreuzigten* darstellen, bekennen und sich mit ihm vereinen. In den Oden Salomos, die „Hymnen der Täuflinge“ waren und vielleicht dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert angehören <sup>5)</sup>, kommt dieser Beweggrund öfters zum Ausdruck. „Ich strecke meine Hände aus. . . . denn die Ausstreckung meiner Hand ist Sein Zeichen und meine Ausbreitung ist der aufrechte Baum (das Kreuz)“ <sup>6)</sup>. Tertullian schreibt: „Wir aber, wir erheben sie (die Hände) nicht nur, sondern breiten sie sogar aus, und dem Leiden des Herrn uns nachbildend, bekennen wir auch im Gebete Christus“ <sup>7)</sup>. Thomas von Aquin sagt: „Das, was der Priester in der Messe tut, sind keine lächerlichen Gestikulationen. Denn sie

<sup>1)</sup> A. Bastian, *Afrikanische Reise*. Bremen 1859, 143.

<sup>2)</sup> Justin, *Dialogus c. Tryphone* 90. BKV 33. Bd. 149f; Innozenz III, *De sacro altaris mysterio* II, 28, PL 217, 815.

<sup>3)</sup> *Apologeticum* 30. CSEL 69, p. 79. BKV 24. Bd. 127.

<sup>4)</sup> *Ib.* CSEL 69, p. 80.

<sup>5)</sup> Beste deutsche Übersetzung von H. Gressmann in den *n.t. Apokryphen*.

<sup>6)</sup> 27, 1 Vgl. 42, 1—3; 37, 1; 21, 1; 35, 8.

<sup>7)</sup> *De oratione* 14. CSEL 20, I, p. 189. BKV 7. Bd. 259.

werden gemacht, um etwas zu repräsentieren. Wenn der Priester . . nach der Konsekration die Arme ausbreitet, so stellt er damit zeichenhaft die Ausbreitung der Arme Christi am Kreuze dar" <sup>1)</sup>). Auch in den Liturgien finden sich Belege. In den äthiopischen Gregorius-Anaphoren heisst es: „Und ebenso (feiern) auch wir, deine niedrigen Knechte, (dich) unter Ausbreitung der Hände (Arme), indem wir unsere Hände erheben und die Form eines Kreuzes nachbilden, um dich zu loben und zu feiern" <sup>2)</sup>).

Als Nachbildung des Kreuzes ist das Ausstrecken der Hände nach A. Beil eine besonders für den Priester geeignete Gebetsgeste. Beil schreibt: „In den ausgespannten Armen des Gekreuzigten sehen wir die Allgemeinheit der Erlösung ausgedrückt. Man spricht von einem Jansenistenkreuz. Es zeigt die Arme straff aufwärts gespannt angeblich, weil Christus, nicht für alle, nur für wenige gestorben sei. Es wurde wegen dieser Ausdeutung kirchlich verboten. Von hier aus bekommen wir eine gute Begründung dafür, dass die ausgebreiteten Arme und Hände heute als Vorrecht des Priesters erscheinen. Der Priester betet und opfert nicht für sich allein, sondern als Haupt einer Gemeinschaft, als Mittler zwischen Gott und ihr. Indem er mit ausgebreiteten Armen dasteht, hat er gewissermassen die Gebete und Opfer der Gläubigen in den Händen und trägt sie zu Gott empor, nachdem er die Gemeinde vorher beim Dominus vobiscum gleichsam in die Arme geschlossen hat. Man versteht so aber auch noch besser, dass die ersten Gläubigen bei ihrem so stark ausgeprägten priesterlichen Bewusstsein (vgl. 1 Petr. 2, 5.9) diese Haltung allgemein zur ihrigen machten, umgekehrt aber auch, dass sie in der neueren Zeit hat verschwinden müssen" <sup>3)</sup>).

Schliesslich gilt das Ausspannen der Arme bei den Christen auch als Bekenntnis der *T r i n i t ä t*. Nach dem Rituale Armenorum soll sich der Täufling nach Westen wenden, dreimal gegen den Satan hinspucken, dann sich nach Osten wenden, die Augen zum Himmel erheben und die Hände zum Bekenntnis der Dreifaltigkeit ausstrecken <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> S. Th. III. 83. 5. ad 5. Vgl. Innozenz III, l.c.

<sup>2)</sup> Die beiden gewöhnlichen Gregorius-Anaphoren nach 5 bzw. 3 Handschriften hrg. von O. Löfgren, übersetzt von S. Euringer. *Orientalia Christ.* 33, 2. Roma 1933, 123. Vgl. S. 139.

<sup>3)</sup> A. Beil, *Heilige Haltungen und Handlungen*, 39f.

<sup>4)</sup> Conybeare, *Rituale Armenorum*. Oxford 1905, 86.

Aber das Erheben und Ausbreiten der Hände ist nicht bloss Ausdruck sondern auch *Hilfsmittel* der Andacht und Innigkeit. Ja, es kann sogar zur Ekstase führen. In den Apophthegmata wird von A. Titoes erzählt, „dass, wenn er nicht schnell die Hände senkte, nachdem er sie zum Gebete erhoben hatte, sein Geist nach oben entrückt wurde. Wenn es sich nun traf, dass Brüder mit ihm beteten, beeilte er sich, schnell die Hände zu senken, damit sein Geist nicht entrückt wurde und (dort oben) verweilte“<sup>1)</sup>.

## 2). Die Erhebung und Ausbreitung der Hände beim Segen und Schwur.

Bemerken wir noch, dass die Erhebung und Ausstreckung der Hände auch beim Segnen und Schwören vorkommt. Vom Hohenpriester Simon heisst es Sir 50, 20: „Dann stieg er nieder und erhob die Hände über der Söhne Israels Gemeinde, um mit den Lippen den Segen des Herrn auszusprechen“. Jesus erhob bei seinem Abschied von der Erde segnend die Hände (Lk 24, 50).

Als Schwurgeste war das Erheben und Ausbreiten der Hände in der Antike bekannt. Dann auch bei den Juden. Daniel sah in einem Gesichte einen Mann, „welcher . . . die rechte und die linke Hand zum Himmel erhob und schwur bei dem, der ewig lebt“ (Dn 12, 7).

### III. Das Ausbreiten der Hände nach anderen Richtungen.

1). Wie nach oben so werden die Hände auch wohl nach unten ausgestreckt, zur *E r d e* hin, und zwar bei den Ägyptern, den Römern und anderen. Die Handflächen weisen dabei nach unten hin. Die Gebärde hatte bei den Römern den Sinn, die irdischen oder unterirdischen Götter anzurufen<sup>2)</sup>. Man darf diese Geste nicht verwechseln mit dem sog. „Ergebenheitsgestus“<sup>3)</sup>, bei dem die Arme herabhängen und etwas ausgebreitet sind und der Blick schwärmerisch nach oben gerichtet ist. Wir kennen diesen Gestus von Guido Renis Darstellung des hl. Petrus im Palazzo Pitti zu

<sup>1)</sup> W. Bousset, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen 1923, 86.

<sup>2)</sup> G. Appel, De Romanorum precatationibus, 196.

<sup>3)</sup> G. Weise und G. Otto, Die religiösen Ausdrucksgebärden des Barock und ihre Verbreitung durch die italienische Kunst der Renaissance, Stuttgart 1938, 5—27 mit vielen Bildern.

Florenz. Ob er auch im wirklichen Leben vorkommt, ist mir nicht bekannt.

2). Die alten Griechen gingen bei der Verehrung der Fluss- und Meergötter in das Wasser hinein und streckten die Hände gegen das Wasser hin aus. Der Sinn dieser Gebärde ist eindeutig.

#### *IV. Das wagerechte Ausbreiten der Hände nach beiden Seiten.*

Bei den Formen des Ausbreitens der Hände, die bisher vorgeführt wurden, sind die Hände auf die Gottheit hin ausgerichtet. Es gibt aber auch Formen, bei denen dies nicht der Fall ist. Es gibt Christen, die beim Gebet oder gewissen Gebeten die Hände nach beiden Seiten wagerecht ausstrecken, gemäss den Vorstellungen, die sie vom Kreuze oder der Haltung des Gekreuzigten haben. Ich sah dieses wagerechte Ausbreiten der Hände etwa bei einer Stigmatisierten in der Ekstase. Dann auch bei Dominikanerinnen <sup>1)</sup>. Doch ist dieses wagerechte Ausbreiten der Hände verhältnismässig selten. Meist sind die Hände schon irgendwie erhoben. Die Beweggründe unserer Gebärde sind offenbar. Man will den Gekreuzigten darstellen oder nachahmen. Im übrigen ist die Grenze zwischen dem Ausbreiten der Hände nach oben und dem wagerechten Ausbreiten oft schwer zu ziehen.

#### *V. Die wagerecht nach vorn gehaltenen und supinierten Hände.*

Für das Heranwinken von Personen haben wir eine bestimmte Komm-Geste, bei der die Arme vorgestreckt und die Handflächen nach oben geöffnet sind. Die gleiche Gebärde finden wir im Gebetsleben. Auch hier hält man die Hände wohl so, als ob man etwas auf den Händen trüge und geben wolle bzw. empfangen.

H. Freiberg bringt in seinem Buch „Afrika ruft“ <sup>2)</sup> ein Bild von einem betenden Neger, der in dieser Weise betet. Auch in Indien <sup>3)</sup> ist unsere Gebärde bekannt und dann namentlich im vorderen Orient, bei den Samaritern, den Muhammedanern und den Christen. In der russischen Kathedrale zu Jerusalem sah ich einmal eine Frau, welche zum Himmel emporschaute und die Hände in der

<sup>1)</sup> Es kommt hier selbständig vor und in Verbindung mit der „gestreckten Venio“ dem Hinwerfen des ganzen Körpers.

<sup>2)</sup> Berlin (1936) Bild 2 bei S. 12. Unsere Geste ist die typische Opfergeste.

<sup>3)</sup> Wie ein Bild von Jaina-Nonnen im Tempel zu Ahmedabad im Münchner Museum für Völkerkunde zeigt.

besagten Weise hielt. Geradezu unvergesslich ist mir der ehrwürdige Greis, der in einer Chorhalle der Grabeskirche sass und die Hände in der gleichen Weise auf den Oberschenkeln liegen hatte. Wie ich von Prof. Dr. Georg Graf höre, ist diese Geste vor allem üblich bei besonderen Fürbittgebeten und besonders flehentlichen Gebeten. Wir im Westen kennen die Gebetsgebärde der wagrecht ausgestreckten und supinierten Hände aus dem Leben des hl. Oswald. „Sedans supinas super genua sua manus habere solitus“, berichtet der hl. Beda von ihm <sup>1)</sup>. Dass diese Gebärde, bei der die Hände wie eine leere und offenen Schale sind, sich vorzüglich für das Christentum als der Religion, in der man von Gott alles erwartet und Gabe um Gabe empfängt bzw. alles Gott darbringt <sup>2)</sup>, eignet, braucht kaum gesagt zu werden.

## § 11. DAS HÄNDEFALTEN.

### I. Allgemeines.

Nicht viel weniger verbreitet als das Ausbreiten der Hände ist das Händefalten. Auch seine Formen sind kaum weniger reich. Die einen halten die Handflächen brettförmig aneinander und strecken dabei die Finger aus, die andern aber halten die Handflächen hohl oder etwas gekrümmt, wieder andere falten die Hände, schlingen aber dabei die Finger durcheinander. Bald werden die Hände vor der Brust gehalten, bald vor dem Kopf, bald weit nach oben oder vorn ausgestreckt. Dazu kommen viel Übergangsformen. Da es an präzisen Ausdrücken für die verschiedenen Formen mangelt, weiss man nicht immer, mit welcher Form des Händefaltens man es zu tun hat. Wenn der Süddeutsche vom Händefalten spricht, meint er die flach aneinandergelegten Hände und Finger, der Norddeutsche aber denkt dabei mehr an jene Gebärde, bei der die Handflächen aneinandergelegt und die Finger durcheinander verschlungen sind. Auch die Bedeutungen und Absichten sind mannigfaltig.

<sup>1)</sup> Hist. eccl. III, 12. PL 95, 136.

<sup>2)</sup> Vgl. Job 13, 13: „Ich lege meine Seele auf meine Hand“, d.i. gebe mein Leben preis. Rabbinen sagen: „Das Gebet eines Menschen wird nur dann erhört, wenn er seine Seele auf seine Hand legt“. E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart und Berlin 1941, 285f.

## II. Das Zusammenlegen der Hände und Ausstrecken der Finger.

1). Von den verschiedenen Formen des Händefaltens ist das Zusammenlegen der Hände, bei dem die Finger ausgestreckt sind (jungere, *ligare manus*) die bekannteste <sup>1)</sup>. Wir finden sie fast bei allen Völkern und in allen Religionen. So bei den *Naturvölkern*. Die Neger grüssen ihre Häuptlinge wohl durch das Beugen des Knies und das Ausstrecken der zusammengelegten Hände <sup>2)</sup>. Höheren Wesen gegenüber ist die gleiche Gebärde üblich <sup>3)</sup>. Als ich eine greise Dschaggafrau nach ihrem Glauben fragte, meinte sie ein wenig vorwurfsvoll, sie, die Heiden, beteten doch auch, und dabei streckte sie die zusammengelegten Hände hoch empor. Br. Gutmann knüpft an die Erzählung einer Engländerin, die lange am Kilimandscharo lebte und von einem alten Dschaggaheiden auf die Frage, ob er mit Gott rede, die Antwort erhielt: „Reden! Er ist der erste, mit dem ich jeden Morgen spreche“, die Bemerkung, dass die Dschaggaga beim Gebet die flach aneinandergelegten Hände zum Himmel emporstrecken und zugleich andeutend ihm entgegenstützen. Es drücke sich in diesen Gebärden das Gefühl der Unmittelbarkeit der Begegnung aus <sup>4)</sup>.

Von den Völkern der *Antike* nenne ich die Sumerer und die Kreter <sup>5)</sup>. Ein sumerisch-babylonisches Relief aus Ton stellt die Göttin Bau dar, die sich mit gefalteten Händen bei ihrem Gemahl Ninirsu für einen Schutzflehenden verwendet <sup>6)</sup>.

In *Süd- und Ostasien* haben fast alle Völker unsere Gebärde, so die Bhil, die Hindu (*añjali*), die Sikh, die Yao <sup>7)</sup>, die Chinesen, die Koreaner und die Japaner. Ich habe in den verschiedensten Ländern des Ostens Menschen einander mit gefalteten Händen begrüßen und ehren sehen. Ja, ich selbst bin sehr häufig in Klöstern Hinterindiens und Koreas von den Mönchen auf diese Weise be-

<sup>1)</sup> Vgl. darüber Fr. J. Dölger, *Sol salutis*, 254; 303; Fr. Heiler, *Das Gebet*, 103; L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, 20—30; V. Schultze, *Zur Geschichte des Händefaltens*; Vierordt, *De junctarum in precando manuum origine* etc; Derselbe, *Das Händefalten im Gebet*.

<sup>2)</sup> R. Thurnwald, *Koloniale Gestaltung*, Hamburg (1939) Bild zw. S. 64 und 65.

<sup>3)</sup> H. Freyberg, *Afrika ruft*. Berlin (1933) bringt S. 12 ein Bild, einen Neger, der mit zusammengelegten Händen betet.

<sup>4)</sup> Br. Gutmann, *Christusleib und Nächstenschaft*. Feuchtwanger (1931) 208.

<sup>5)</sup> G. Karo, *Altkretische Kunststätten*. ARW 7, 1905, 131.

<sup>6)</sup> J. Döllner, *Das Gebet im Alten Testament*, 79.

<sup>7)</sup> H. Wüst, *Religiöse Feste und Bräuche bei den Yao-Stämmen in Kuangtung (Südchina)*. ZE 68, 1936, 135f.

grüsst worden <sup>1)</sup>. Die gleiche Gebärde ist auch im Gebete üblich. In der Bhagavadgītā hören wir öfter von ihr <sup>2)</sup> und in der Pāli-Literatur wird wiederholt von Leuten erzählt, die Buddha die zusammengelegten Hände entgegenstrecken. Nach dem Sōdō-kyōkwaishūshogi des Begründers der Zen-shū Jōyō Saishi (1200—1253) soll man bei der Anbetung der drei Kleinodien „unter tiefer Verneigung des Hauptes mit gefalteten Händen“ beten: „Ich nehme meine Zuflucht zu Buddha, ich nehme meine Zuflucht zum Gesetz, ich nehme meine Zuflucht zur Priesterschaft“ <sup>3)</sup>. Überall in den shintōistischen <sup>4)</sup>, buddhistischen und anderen Tempeln betet man gewöhnlich mit zusammengelegten Händen.

Auch der Islām kennt das Händefalten <sup>5)</sup>.

Im Alten Testament galt das Händefalten als ein Zeichen von Sorglosigkeit. „Ach, noch ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer ein wenig noch die Hände ineinanderlegen, um zu ruhen (Spr 6, 10)“. „Der Tor legt seine Hände ineinander (Eccl 4, 5)“. Im Gebete pflegte man die Hände auszubreiten. Aber in talmudischer Zeit kommt dann doch vereinzelt das Händefalten als Ausdruck bedingungsloser Unterwerfung unter Gottes Willen vor <sup>6)</sup>.

Bei den Christen dürfte das Zusammenlegen der Hände in den ersten Jahrhunderten im allgemeinen unbekannt oder ungebrauchlich gewesen zu sein. Wir finden es weder bei den Aposteln noch bei den Vätern. Von den Griechen wurde es direkt verboten und von einem Abt von Montekassino noch im 9. Jhd als eine Abweichung vom altchristlichen Brauch missbilligt. Papst Nikolaus aber lobte es im Jahre 866 in einem Schreiben an die Bulgaren <sup>7)</sup> als eine schöne und demütige Gebärde. „Ihr sagt“, so heisst es hier, „dass die Griechen der Auffassung wären, dass sich derjenige, der in der Kirche nicht mit vor der Brust gefalteten Händen (constrictis ad pectus manibus) stünde, schwerster Sünde schuldig mache.“ Aber eine solche Vorschrift gäbe es nicht. Man solle vor Gott in

<sup>1)</sup> Die Mönche murmeln bei der Begrüssung wohl die Worte: „Nan-mo-O-mi-t'ō Fu“. K. L. Reichelt, Truth and Tradition in Chinese Buddhism. Shanghai 1934, 243.

<sup>2)</sup> XI, 14, 35.

<sup>3)</sup> TR 72.

<sup>4)</sup> te wo awasete kami wo ogamu = die Hände falten und die Kami verehren. Hepburn, English-Japanese Dictionary<sup>7</sup>, 472.

<sup>5)</sup> Koran 2, 146.

<sup>6)</sup> Fr. Nötscher, Biblische Altertumskunde. Bonn 1940, 348. Anm. 1 die Belege. Vgl. V. Kurrein, Die Symbolik des Körpers in den rituellen Bräuchen. 1, 43.

<sup>7)</sup> Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum. PL 119, 1000.



Demut und Furcht stehen, gewiss. Aber auf die Form, in der man seine Demut und Furcht zeige, komme es nicht an. „Er quia quorundam in Evangelio reproborum ligari manus, et pedes praecipuntur (Mt 22), quid aliud isti agunt qui manus suas coram Domino ligent, nisi Deo quodammodo dicunt, Domine, ne manus meas ligari praecipias, ut mittar in tenebras exteriores: quoniam jam ego eas ligavi, et ecce ad flagella paratus sum“. In den Ritualbüchern und bei den späteren Theologen ist wenig oder gar nicht vom Händefalten die Rede. Aber in der zweiten Hälfte des Mittelalters bürgerte sich die Gebärde vielerorts ein und machte die uralte Sitte des Händeerhebens und -ausbreitens dem Händefalten Platz. Heute ist das letztere beim katholischen Volke sehr beliebt. Auch in der Liturgie trifft das Beten „junctis manibus“ häufig <sup>1)</sup>.

Bei den Protestanten ist das Zusammenlegen der Hände nicht üblich. Doch werden Stimmen laut, welche es den Protestanten empfehlen. Wilhelm Stählin meint, die Gebärde der Bitte, die flach aneinandergelegten Hände mit den nach oben weisenden Fingern, hätte ihr gutes Recht. „Wir erscheinen immer als die Bittenden vor Gott, wie die Kinder vor Vater und Mutter. Wir wissen, dass diese Gebärde vor allem in der katholischen Kirche fast ausnahmslos herrschend geworden ist, aber wir sollten uns dadurch keineswegs abhalten lassen, diese sehr angemessene Haltung der Hände auch in unserer Kirche zu pflegen“ <sup>2)</sup>.

2). Die Herkunft des Händefaltens beim Gebet ist dunkel. Wir wissen nicht, wie die Naturvölker, die Ostasiaten und andere Völker zu dieser Gebärde gekommen sind.

Die Einführung des Händefaltens bei den Christen des Abendlandes hat man mit einer germanischen Huldigungsform oder Rechtssitte erklärt <sup>3)</sup>. Beim Lehensvertrag oder bei der Kommendation reichte der Vasall oder Gefolgsmann „seine Hände mit aneinandergelegten Flächen (die „gefalteten Hände“) seinem Herrn hin“ <sup>4)</sup>, und dieser umschloss sie dann mit den seinigen. Der Vasall wollte auf diese Weise seiner Hingabe an und der Unterwerfung unter den Herrn Ausdruck verleihen. Die gefalteten

<sup>1)</sup> Hartmann-J. Kley, Repertorium rituum, 387—389.

<sup>2)</sup> W. Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet, 5.

<sup>3)</sup> Vgl. Parcival 51, 5: „So valt ich ihm die hende min“. Vgl. 40, 7.

<sup>4)</sup> Amira, a.a.O. 242f.

Hände sind gebundener Hände <sup>1)</sup>). Ferner bedeuten „die dargereichten Hände... die Dienste, die der Vasall dem Herrn bietet“ <sup>2)</sup>). Auch das Schutzbedürfnis wollte man auf diese Weise anzeigen. Vierordt hat mit Hinweis auf diese Sitte gemeint, das Zusammenlegen der Hände sei indogermanischen Ursprungs, stamme aus Indien und wäre erst durch die Germanen in Europa eingeführt worden. Aber dieser Auffassung widersprechen verschiedene Tatsachen, so der Gebrauch unserer Gebärden bei den Primitiven. Vierordt und Ildefons Herwegen haben aber wohl recht, wenn sie behaupten, das Händefalten im Gebet stelle bei den Christen eine Anpassung an die erwähnte germanische Rechtssitte dar und habe unter dem Einfluss des germanischen Rechtes das Ausbreiten der Arme verdrängt <sup>3)</sup>).

Über den Sinn unserer Gebärde gehen die Meinungen auseinander. Nach E. B. Tyler scheint man durch das Händefalten und Fingerverschränken drohende Schläge abwehren zu wollen <sup>4)</sup>. Andere gehen von dem angeblichen Ursprung der Gebärde aus, von dem wir schon schrieben. So meint z.B. Hensleigh Wedgwood: „Wenn der Betende kniet und seine Hände erhoben hält mit aneinander gelegten Handflächen, so stellt er einen Gefangenen dar, welcher die Vollständigkeit seiner Unterwerfung dadurch beweist, dass er seine Hände dem Sieger zum binden darbietet. Es ist die wirkliche Darstellung des lateinischen ‚manus dare‘, um die Unterwürfigkeit zu bezeichnen“ <sup>5)</sup>. Amira denkt ebenso: „Das Händefalten beim Gebet erklärt sich wohl am einfachsten als Subjektionsform“ <sup>6)</sup>.

L. Klages vertritt die gleiche Auffassung <sup>7)</sup>. P. Doncoeur meint: „Manibus junctis! Prière silencieuse des mains jointes, captives, qui ne veulent plus résister et qui renoncent et dont les lèvres

<sup>1)</sup> Amira, a.a.O. 243.

<sup>2)</sup> I. Herwegen, Germanische Rechtssymbolik in der römischen Literatur. Deutschrechtliche Beiträge VIII, 4. Heidelberg 1913, 328.

<sup>3)</sup> In der römischen Liturgie lebt der germanische Kommendationsritus fort. Der neugeweihte Priester legt beim Gehorsamsversprechen knieend die gefalteten Hände in die Hände des Bischofs und verspricht dabei Gehorsam und Ehrfurcht.

<sup>4)</sup> E. B. Tyler, Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit und die Entwicklung der Zivilisation. Aus dem Engl. von H. Müller. Leipzig o. J. 61.

<sup>5)</sup> Zitiert nach Ch. Darwin, Der Ausdruck der Gemütsbewegungen, 223. Manus dare = sich fesseln lassen, sich ergeben.

<sup>6)</sup> Amira, a.a.O. 244.

<sup>7)</sup> L. Klages, Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft<sup>3-4</sup>. 1923, 98.

closes" 1). Nach Bächtold-Stäubli hat das Händefalten „ursprünglich wohl die Bedeutung des Bindens. Man wollte die Dämonen an ihren Orten zurückhalten oder sie zwingen, dem Betenden zu gehorchen" 2).

In der religiösen Literatur wird heute alles mögliche in das Händefalten hineingelegt. E. Ellers sagt: „Das Falten der Hände vor der Brust will das von Vertrauen und Liebe erfüllte Herz andeuten" 3). E. v. Schmidt-Pauli erzählt einmal von Isabella, welche ihre lange schmalen Hände aneinanderlegte", als wollte sie den Raum im Gebet durchstossen" 4). Nach Klara Wirtz erlebt man das Händefalten „als Bindung zu wehevoller Sammlung und heiligen Stillesein" 5). Nicht wenige stellen das Händefalten als Mittel zur Abwendung irdischer Gedanken, Zerstreuungen und Geschäfte hin.

3). Das Zusammenlegen der Hände und Ausstrecken der Finger ist zweifellos eine schöne Gebetsgebärde. Auch passt es für den gemeinsamen Gottesdienst sicherlich besser als die weit ausladenden Gesten der Urchristen. „Die allzu offene und demonstrative Kundgebung der inneren Empfindung widerspricht dem menschlichen Gefühle, das die intimen Vorgänge des Verkehrs zwischen Seele und Gott nicht allen Augen darstellen will. Aber die Tatsache, dass die verschiedenen Gebetshaltungen auch verschiedenen religiösen Einstellungen entsprechen, bleibt bestehen". Desgleichen die Tatsache, dass ständiges Händefalten zu einer Minderung des rechten christlichen Selbstgefühls und zu einer einseitigen Frömmigkeitshaltung führt, wenigstens allzuleicht führt. Es ist nicht ohne alles Recht behauptet worden, dass mit dem ständigen Händefalten „im religiösen Empfinden des Mittelalters das frohe und freudige Gefühl des empfangsbereiten Gottesdienstes hinter die kauernde Furcht des Dieners vor seinem Herrn zurücktrat". Man kann nur bedauern, dass die alten ausgreifenden Gebärden, welche die Seele ausweiteten, fast völlig verschwunden sind. Wir dürfen, wie Michael Müller mit Recht betont, „die Bedeutung des frohen Betens mit ausgebreiteten Armen nicht verkennen", und müssen ihm wenigstens „für die Privatandacht im

1) P. Donceur, L'humble prière de nos corps, 216.

2) Bächtold-Stäubli, Hand. HDA III, 1934.

3) Das Gebet, Paderborn 1937, 164.

4) E. v. Schmidt-Pauli, Kolumbus und Isabella Salzburg (1940) 90.

5) Cl. Wirtz, Christliche Heimgestaltung, Bonn (1940) 43.

stillen Kämmerlein" einen Platz wahren. „Sie allein entspricht doch einem Magnificat an den Festtagen der Seele. Wir können, wir dürfen es. Und das Beispiel der Heiligen verweist uns in diese Richtung" <sup>1)</sup>).

### III. Das Zusammenlegen der Hände und die Verschränkung der Finger.

1). Weniger verbreitet als die eben behandelte Gebetsgebärde ist jene, bei welcher die Handflächen aneinanderliegen und die Finger durcheinander verschlungen sind <sup>2)</sup>, das „ligare manus pectinatim“, wie der lateinische Ausdruck heisst <sup>3)</sup>.

2). Wir begegnen dieser Gebärde etwa bei den Sumerern, den Parsen, den Türken, den Römern <sup>4)</sup> und den Ostasiaten. Im Britischen Museum stiess ich auf die sumerische Statue eines Priesters (Basaltfigur aus Dada-ilum) und auf eine von Kunijoshi (1727—1861) stammende Statue des Sektenstifters Nichiren, bei welcher die Finger genau in der bei uns üblichen Weise ineinandergeschlungen sind. <sup>5)</sup>

Die ersten sicheren Belege für das Verschränken der Finger beim Gebet innerhalb der christlichen Welt finden wir auf einem dem 5. Jhd. angehörenden Sarkophag in einer Syrakuser Katakomben <sup>6)</sup>, wo eine mit verschlungenen Fingern betende Frau dargestellt ist, und in den Dialogen des hl. Gregors d. Gr. über das Leben des hl. Benedikt, wo erzählt wird, dass die hl. Scholastika einmal mit verschlungenen Fingern (*insertas digitis manus*) gebetet habe <sup>7)</sup>. Später ist diese Gebetsgebärde sehr volkstümlich geworden. Ja, in vielen Gebieten ist sie fast die einzige Gebetsgebärde. Die Kirche hat sie aber nie gefördert und nie in die Liturgie übernommen.

Bei den deutschen Protestanten ist das Fingerverschränken die gewöhnliche Gebetsgebärde. Ritter rät aber ab, sie bei der

<sup>1)</sup> M. Müller, Frohe Gottesliebe<sup>2</sup>, Freiburg i.B. (1936) 67.

<sup>2)</sup> Vgl. darüber H. Leclercq, *Main. DAL I*, 1216 s; Fr. Heiler, *Das Gebet* 103.

<sup>3)</sup> *pectinatim* = kammartig.

<sup>4)</sup> Vgl. Ovid und Plinius.

<sup>5)</sup> Vgl. auch das Bild Nr. 7 bei S. Kōno und F. M. Trautz, *Der grosse Stūpa auf dem Kōyasan*. 1934: *Fukū Sanzo* (705—714), der 4. Shingon-Patriarch. Das Bild stammt von einem unbekanntem Künstler aus der Ashikaga-Zeit.

<sup>6)</sup> C. Sittl, *Die Gebärden*, 176.

<sup>7)</sup> Gregor, *Dialog*. II, 33.

Liturgie zu verwenden. „Die weithin bei uns übliche Haltung, bei der die Finger ineinander geschlungen sind, ist eigentlich keine Gebärde für den liturgischen Dienst, sondern Ausdruck einer inneren Haltung, die viel eher dem einzelnen Beter in völliger Abgeschlossenheit nach aussen hin angemessen ist. Die Hände sind für gewöhnlich geschlossen zu halten (und zwar an der Brust, nicht auf dem Bauch!), zum Gebete dagegen werden sie gefaltet“<sup>1)</sup>.

3). Die Herkunft unserer Gebärde ist dunkel, und über ihren Sinn gehen die Meinungen auseinander. Die Römer sollen die Finger verschränkt haben, um die Dämonen abzuwehren oder an bestimmte Orte zu fesseln oder den Betenden gefolgsam zu machen<sup>2)</sup>. Wenn man Plinius glauben dürfte, diene das Fingerverschränken aber dazu, Gelübde und Beschwörungen ausser Kraft zu setzen<sup>3)</sup>. Deswegen sei es im römischen Kultus verboten gewesen.

Nach Achelis haben die alten Christen das Ineinanderschlingen der Finger von den heidnischen Römern übernommen, um sich gegen die heidnischen Dämonen zu schützen. Achelis beruft sich dabei auf eine Stelle in den Akten der hl. Perpetua, in der letztere eines ihrer Gebete mit den Worten beschreibe: „Manus junxi, ut digitos in digitos mitterem“<sup>4)</sup>. Auch im Hirten des Hermas vis. III, 8 sei wahrscheinlich etwas Ähnliches gemeint. Aber V. Schultze hat diese Auslegung als falsch bezeichnet. An keiner von den beiden Stellen handle es sich um Gebete. „Entscheidend aber ist in dieser Frage die Tatsache, dass in der Anschauung der griechisch-römischen Welt das Händefalten die Bedeutung des ‚Bindens‘ als einer zauberischen Verrichtung hatte. Damit war diese Gebärde von vorneherein im Gebet der Christen ausgeschlossen und erst als mit der antiken Welt auch dieser Inhalt des Gestus untergegangen war, konnte, und zwar von einem anderen Boden aus, das Händefalten Gebetsitte werden“<sup>5)</sup>.

In unseren Tagen findet das Fingerverschränken sehr verschiedene Deutungen. Die einen denken an einen Verzicht auf

<sup>1)</sup> K. Bernhard Ritter, Das liturgische Gebet, 375

<sup>2)</sup> G. Appel, De Romanorum precationibus 204.

<sup>3)</sup> Plinius, Hist. nat. 28, 6.

<sup>4)</sup> Passio Ss. Perpetuae et Felicitatis 5, 5. Floril. patr. fasc. XLIII, p. 36.

<sup>5)</sup> V. Schultze, Zur Geschichte des Händefaltens im Gebet. In: Theolog. Literaturblatt 13, 1892, 591f.

sich selbst und die eigene Tätigkeit, die anderen an die Innigkeit und die Dringlichkeit des Bittens und wieder andere an die Sammlung. Nach J. Günther ist das Fingerverschränken heute ein „lebhaftes Zeichen dringlichen Betens, ja die Bewegung krampfhaften Sehns und Ringens. ‚Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn‘ ”<sup>1)</sup>. Wilhelm Stählin, welcher es für wahrscheinlich hält, „dass diese dem Morgenland fast unbekannte Gebärde gerade auf deutschem Boden besondere Verbreitung fand, ja dass diese Gebärde der gefalteten Hände aus einem tiefen und ursprünglichen Wissen unserer Vorväter um die Majestät der Gottheit entstanden ist, der man sich nur widerstandslos ergeben kann“, bezeichnet das Händefalten oder genauer das Fingerverschränken als „eine Gebärde der Bindung“. „Mit gebundenen, ja mit gefesselten Händen erscheinen wir vor Gott und liefern uns ihm wehrlos aus: ‚Nicht mein, sondern dein Wille geschehe‘, das ist der Sinn dieser Gebärde“<sup>2)</sup>. Wenn Matthias Claudius sagt: „Das Händefalten sieht so aus, wie wenn sich einer auf Gnade und Ungnade ergibt und’s Gewehr streckt“, meint er wohl auch das Fingerverschränken.

V. Poucel spricht von einer „Sammlung der Finger zu einem einzigen Willen“ und einer Darbietung unseres „doppelten Wesens als einer einzigen entblösten und hingebungsvollen Kreatur.“ „Deine Seele ist“ hier, so schreibt er, „wie die Schrift sagt, in deinen Händen gesammelt“<sup>3)</sup>. Auch Romano Guardini denkt an die Sammlung. „Wenn einer sich selbst sammelt, in seiner Seele mit Gott allein ist, dann schliesst eine Hand sich fest in die andere, Finger verschränkt sich in Finger. Als solle der innere Strom, der ausfluten möchte, von einer Hand in die andere geleitet werden und ins Innere zurückströmen, damit alles drinnen bleibe, bei Gott. Ein Sammeln seiner selbst ist’s, ein Hüten des verborgenen Gottes. Es sagt: ‚Gott ist mein, und ich bin sein und wir sind allein miteinander drinnen‘. — Ebenso tut die Hand, wenn irgendein innerer Drang, eine grosse Not, ein Schmerz auszubrechen droht. Wieder schliesst sich Hand in Hand, und darin ringt die Seele mit sich selbst, bis sie sich bezwungen, beruhigt hat“<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> J. Günther, *Cultur der Geste*, 47.

<sup>2)</sup> W. Stählin, *Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet*, 5.

<sup>3)</sup> V. Poucel, *Vom Atmen der Seele*. In: *Schildgenossen* 16, 1936/37, 24.

<sup>4)</sup> R. Guardini, *Von heiligen Zeichen*, Mainz 1928.

Im *Yoga*, wo das Fingerverschränken die grösste Rolle spielt, hat es magische Zwecke.

## § 12. ANDERE BEWEGUNGEN UND HALTUNGEN DER ARME UND HÄNDE.

### *I. Die geschlossenen Hände.*

Aus dem alten Sumer und Babylon sind viele Statuen von Göttern und Menschen auf uns gekommen, welche die Hände vor der Brust ineinanderschieben, und zwar so, dass rechte Hand die geballte linke umschliesst <sup>1)</sup> oder umgekehrt <sup>2)</sup>. Wenn muhammedanische Kinder am Morgen ihren Vater mit Handkuss begrüßen, fassen sie die linke Hand mit der rechten beim Gelenk, angeblich um anzuzeigen, dass sie auf einen Auftrag oder die Erlaubnis zum Weggehen warten.

Dieser Gestus kommt auch im religiösen Leben vor, und zwar bei den Juden, den Muhammedanern und anderen. Die Muhammedaner wenden ihn etwa an, wenn sie die *şalât* beginnen <sup>3)</sup> oder die erste *Süre* des Koran rezitieren. Bei der Proklamierung des „heiligen Krieges“ am 11.11.1914 im türkischen Parlament hielten alle Anwesenden die Hände feierlich vor dem Leibe, „die rechte die linke umfassend“ <sup>4)</sup>. In der katholischen Kirche ist unsere Gebärde nicht unbekannt. So halten z.B. die Benediktiner unter der Kukulie die Hände gerne geschlossen. Auch der Protestantismus kennt unsere Gebärde. Ritter rät, bei der Liturgie die Hände gewöhnlich geschlossen zu halten und sie nur beim eigentlichen Gebet zu falten <sup>5)</sup>.

Nach J. Østrup ist unser Gestus „seit frühester Zeit Ausdruck passiven Gehorsams, in dem man den Befehl seines Herrn erwartet“. „Indem man die Hände ineinander verschlingt, fesselt man sich und erkennt sich als willenlosen Sklaven des anderen Teiles“. Dieser Sinn tritt besonders klar hervor, wenn die rechte, also die handelnde Hand, in die linke gelegt wird <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Ch. F. Jean, *La religion sumérienne*. Paris 1931. Abbildungen 75, 93—97.

<sup>2)</sup> Wie viele sumerische Statuen im Britischen Museum zeigen.

<sup>3)</sup> Østrup, *Orientalische Höflichkeit*, 27f.

<sup>4)</sup> J. Østrup, a.a.O. 28.

<sup>5)</sup> K. B. Ritter, *Das liturgische Gebet*, 375.

<sup>6)</sup> J. Østrup, a.a.O. 27.

## II. Die Kreuzung der Hände und Arme über der Brust.

1). Bei verschiedenen Völkern war oder ist es Sitte, unter bestimmten Umständen vor anderen Personen die Hände oder Arme über der Brust zu kreuzen. So bei den alten Ägyptern. „Untergebene legten im alten Ägypten die eigene rechte Hand auf die linke Schulter, eine ziemlich gezwungene Stellung, durch die man dem anderen völlige Sicherheit gab gegen jederlei feindliche Absicht von der eigenen Seite, und die noch weitere Ausbildung derselben ergab die gekreuzten Arme, wobei beide Hände, die rechte auf die linke, zu der entgegengesetzten Schulter erhoben werden“<sup>1)</sup>. Bei den Orientalen wird dieser Gestus, der gewöhnlich mit einer Verneigung verbunden ist, gerne benützt, wenn man einer anderen Person Demut und sklavische Unterwerfung bekunden will. Auch in der religiösen Kunst treffen wir diesen Gestus, den sog. „Inbrunst-Gestus“, so in der byzantinischen Kunst des 10. und 11. Jahrhunderts und in der abendländischen Kunst seit dem Ende des 13. Jahrhunderts, namentlich im Barock<sup>2)</sup>. Desgleichen in der Literatur. Schon in den berühmten Erzählungen „Tausend und eine Nacht“ hören wir von ihm<sup>3)</sup>.

2). Im Gebetsleben finden wir das Kreuzen der Hände oder Arme über der Brust bei den Aëtas oder Negritos auf Luzon<sup>4)</sup>, den Balinesen<sup>5)</sup>, den alten Ägyptern, den Römern, den Buddhisten und anderen. Bezüglich der Ägypter verweise ich auf die schöne Weihestatue des Pharao Senwosret I. für den Fürsten Intef<sup>6)</sup> und bezüglich der Buddhisten auf einige Statuen im Münchner Völkerkunde-Museum, nämlich auf einen stehenden siamesischen Buddha und einen Mönch. In der Baiyūmīya, einem islamischen Orden, kreuzt man beim ḡikr „Ya Allāh!“ die Hände über der Brust<sup>7)</sup>.

In der k a t h o l i s c h e n Kirche machen die Karthäuser unsere Gebärde, wenn sie während des Kanons das „Supplices te rogamus“

<sup>1)</sup> J. Østrup, Orientalische Höflichkeit, 29.

<sup>2)</sup> Vgl. G. Weise und G. Otto, Die religiösen Ausdrucksgebärden des Barock und ihre Verbreitung durch die italienische Kunst der Renaissance. Stuttgart 1936, 28—47.

<sup>3)</sup> In Cervantes' Don Quijote von der Mancha (Leipzig-Berlin 1939, 214) ist von einer Frau die Rede, welche „beide Hände kreuzweis über der Brust“ hielt und sich dabei verbeugte, zum Zeichen, dass sie etwas mit Dank annehme. Die Gebärde wird dabei als maurische hingestellt. Vgl. S. 223.

<sup>4)</sup> Beim liturgischen Gebet. Nach briefl. Mitt. des Aëta-Forschers Vanoverbergh.

<sup>5)</sup> H. Kükelhaus, Urzahl und Gebärde, 36. (Bild).

<sup>6)</sup> Vgl. H. Fechheimer, Die Plastik der Ägypter. Berlin 1914, Tafel 9, Vgl. S. 39f.

<sup>7)</sup> H. Isl. 75.



beten, und die Benediktiner, wenn sie bei der Profess das „Et non confundas me“ sprechen oder singen <sup>1)</sup>. Viele Katholiken kreuzen die Arme über der Brust beim Empfang der heiligen Kommunion. Am häufigsten dürfen die „brachia ante pectus decussata“ bei den Dominikanern und Dominikanerinnen sein, die in dieser Weise zu beten lieben. (beim supplices te rogamus im Kanon etc).

In der russischen Liturgie treten die Kommunikanten „von Gottessehnsucht entbrannt, verzehrt von Liebesglut zu ihm, die Hände kreuzweis über der Brust gefaltet. . . . geneigten Hauptes an den Tisch des Herrn“ <sup>2)</sup>. Auch sonst beten die Russen gern so. In den russischen Klöstern pflegt man sogar mit über der Brust gekreuzten Händen zu schlafen <sup>3)</sup>.

Auch im Protestantismus erfreut sich unsere Gebärde der Hochschätzung und Pflege. Karl Bernhard Ritter schreibt: „Bei bestimmten Gebeten, z.B. dem Sündenbekenntnis in der Beicht und dem stillen Gebet unmittelbar vor dem Empfang der sakramentalen Speise, legt der Liturg die Hände flach übereinandergekreuzt auf die Brust“ <sup>4)</sup>.

3). Der Sinn unserer Gebärde ist tief und schön. Wenn B. Delbrück meint, man kreuze die Hände über der Brust, „um gelassen und vielleicht etwas innerlich ablehnend zu vernehmen“ <sup>5)</sup>, so mag er in bezug auf diese und jene Fälle recht haben. Aber seine Deutung trifft nicht für alle Fälle zu. Im besonderen hat die Gebärde beim Beten sicherlich einen anderen Sinn. Der Beter, der seine Arme oder Hände über der Brust kreuzt, will auf diese Weise ausdrücken, dass er wehrlos und „gewollt untätig ist“ und sich Gott inbrünstig hingibt und vollkommen überlässt, oder aber, dass er Gott und die ersehnte göttliche Gabe schon beseligt in seiner Umarmung hält <sup>6)</sup>. Bei den alten Römern war das Kreuzen der Arme über der Brust auch Zeichen des Gelübdes.

Goethe sagt in Wilhelm Meisters Wanderjahren: „Das Erste ist

<sup>1)</sup> Vgl. L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, 65. Auch die Bussbücher der christlichen Frühzeit der Germanen kennen das Beten mit gekreuzten Armen.

<sup>2)</sup> N. Gogol, *Betrachtungen über die göttliche Liturgie*, 65. Die Kommunion empfängt man stehend.

<sup>3)</sup> V. Frank, *Russisches Christentum*. I. Paderborn 1898, 203.

<sup>4)</sup> K. B. Ritter, *Das liturgische Gebet*, 375.

<sup>5)</sup> B. Delbrück, *Grundfragen der Sprachforschung*. Strassburg 1901. 50.

<sup>6)</sup> Vgl. E. v. Schmidt-Pauli, *Kolumbus und Isabella*. Salzburg (1940) 122.

die Ehrfurcht vor Dem, was über uns ist, die Arme kreuzweis über der Brust, einen freudigen Blick gen Himmel, das ist, was wir unmündigen Kindern auflegen, und zugleich Zeugnis von ihnen verlangen, dass ein Gott da droben sei, der sich in Eltern, Lehrern und Vorgesetzten offenbart" <sup>1)</sup>.

### III. Die kreuzweise gelegten flachen Hände.

Eine Erwähnung verdient hier wohl auch die Art und Weise, wie die alten Christen die Hände beim Empfange der Eucharistie hielten. Der hl. Johannes von Damaskus schreibt: „Treten wir mit glühendem Verlangen zu ihm hin und empfangen wir, die flachen Hände kreuzweis gelegt, den Leib des Gekreuzigten" <sup>2)</sup>. Noch deutlicher äussert sich der hl. Cyrill von Jerusalem: „Wenn du hingehst (zur Kommunion), so gehe nicht hin, die flachen Hände ausstreckend und die Finger ausspreizend, sondern mach die linke Hand zu einer Art von Thron für die rechte als für die, welche den König in Empfang nehmen soll, und dann mach die flache Hand hohl und nehme den Leib Christi in Empfang und sage Amen dazu" <sup>3)</sup>. In der griechischen und koptischen Liturgie nehmen die Diakone noch heute die Hostie mit der Hand in Empfang welche (die Hostie) sie dann hinter dem Altar geniessen.

### IV. Das Verschränken der Arme.

Das Verschränken der Arme, das wir bei den Franzosen und anderen finden, ist vielleicht nur eine Abart des Kreuzens der Hände über der Brust.

### V. Die Fesselung der Hände.

Wenn bei den Mulgoi-Kanuri in Afrika nach der Ernte eine Weihe stattfindet, hat der Sanama (Herr des heiligen Baumes) mit auf dem Rücken gefesselten Händen sein Gebet zu verrichten <sup>4)</sup>. Einen ähnlichen Brauch hatten die alten Semnonen. Fr. Tschirch schreibt: „Jeder Gott ist dem Germanen nichts anderes als ein gesteigerter Mensch. Der Germane steht seinen Göttern nicht in knechtischer

<sup>1)</sup> Wilhelm Meisters Wanderjahre. II. Buch, 1. Kap.

<sup>2)</sup> De fide orth. IV, 13. PG 94, 1149. BKV 44. Bd. 213.

<sup>3)</sup> Catech. Myst. 5, 21. PG 33, 1125. Verdeutschung von Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kathol. Liturgik II. Freiburg i.B. 1912, 354.

<sup>4)</sup> A. Friedrich, Afrikanische Priestertümer. Stuttgart 1939, 134.

Unterwürfigkeit oder in christlicher Demut gegenüber: er fürchtet sich nicht vor ihm, und er zittert nicht vor ihm; er empfindet ihn nicht als den ‚ganz anderen‘ oder als das ‚ganz Andere‘, als den oder als das ihm in jeder Beziehung Überlegene. Der Germane tritt seinem Gott entgegen im stolzen Selbstbewusstsein seiner Kraft“<sup>1)</sup>. Ich wüsste nicht, wie man diese Behauptung in Einklang bringen könnte mit einer Sitte der Semnonen, von der uns Tacitus berichtet. Die Semnonen durften nämlich die heiligen Haine (z. B. den des Ziu in der Spreegegend) nur gefesselt betreten. „Est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens“<sup>2)</sup>. Auch im Mithraskult kannte man die Fesselung der Hände. Dem Weihling wurden die Hände gefesselt und die Augen verbunden<sup>3)</sup>.

L. v. Schröder meint zur Sitte der Semnonen: „Es drängt sich die Frage auf, ob diese materiellen Fesseln, in welche hier germanische Verehrer des heiligen Himmelsgottes sich ihm nahen, nicht in Zusammenhang zu bringen sind mit der vedischen Vorstellung, dergemäss sich der Mensch dem Varuna (und seinen Brüdern) gegenüber als gefesselt durch die Stricke und Bande seiner Schuld und des göttlichen Zornes bekennt und Gott um die Lösung seiner Bande anfleht. Ich glaube in der Tat, dass dem germanischen Kultgebrauch eine ähnliche Vorstellung zugrunde liegt; sie ist hier nur energisch in das sinnliche Symbol übersetzt, während sie im Veda rein geistig bleibt. Ferner ab schon liegt die einigermaßen dunkle nordische Bezeichnung der Götter als ‚hopt ok bond‘, ‚Hafte und Bande‘. Unmöglich ist es aber doch nicht, dass sie auf eine verwandte Urvorstellung zurückgeht, — nur vielleicht nicht mehr ganz verstanden und auf die Götter überhaupt ausgedehnt“<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Vom Wesen germanischen Glaubens. In: Geistige Arbeit 7, 1940, Nr. vom 20.11. Seite 1.

<sup>2)</sup> Germania 39. Vgl. auch die späteren Ausführungen über den Brauch der Semnonen, sich auf den Boden aus dem Hain herauszuwälzen, falls man gefallen war.

<sup>3)</sup> Vgl. J. Leipoldt, Die Religion des Mithra. BR 15. Lf. Leipzig XVII und die Abbildungen 43 und 44.

<sup>4)</sup> Arische Religion. I. Leipzig 1923, 487f. Anm. 1. Zur Deutung ist hier vielleicht auch ein uralter Rechtsbrauch der nordischen Menschen heranzuziehen: „Der Schuldner wurde buchstäblich gebunden, um die Bindung durch den Vertrag sinnfällig zu machen. Fr. Cornelius, Indogermanische Religionsgeschichte. München 1942, 54.

## VI. An die Brust schlagen <sup>1)</sup>).

Wenn die Bantu in Nordrhodesien vor einem Kriege zu den Geistern ihrer verstorbenen Könige beten, schlagen sich die Frauen auf die nackte Brust <sup>2)</sup>. Die Ägypter schlugen beim Opfer die Brust <sup>3)</sup>. Die Sitte hiess *h̄nw*. Wenn die alten Römer ein Gelübde machten, berührten sie jedesmal die Brust, wenn das Wort „ego“ traf <sup>4)</sup>.

Die alten Juden schlugen sich zum Zeichen der Reue und Busse an die Brust <sup>5)</sup>. „Seit ich Dich liess, bereute ich es. Als ich es einsah, schlug ich an meine Brust“, heisst es bei Isaias (31, 19). Der Zöllner im Tempel „schlug sich an die Brust und sprach: ‚Gott sei mir Sünder gnädig‘ (Lk 18, 13). Über den Eindruck der Kreuzigung Jesu auf das Volk berichtet Lukas: „Alles Volk, das diesem Schauspiel beiwohnte und die Vorgänge mit angesehen hatte, schlug an die Brust und kehrte heim (Lk 23, 48)“.

Die Christen haben diese Gebärde übernommen und lieben sie sehr. Manche lieben sie sogar ausserordentlich. „Quidam in oratione pectus pugnis pavimentant“, schreibt Walafrid Strabo <sup>6)</sup>. Unser katholisches Volk pflegt sich sogar bei der heiligen Wandlung an die Brust zu schlagen, was sicher nicht gerade sinnvoll ist. Sinnvoll ist hingegen der Brauch, sich beim Confiteor, beim Domine non sum dignus, beim Agnus Dei und ähnlichen Anlässen an die Brust zu schlagen <sup>7)</sup>.

Ein grosse Rolle spielt das Klopfen an die Brust in der Trauer, speziell im Totenkult. So in Ägypten, wo sich die Männer und Frauen bei Todesfällen auf die nackte Brust schlugen <sup>8)</sup>. Dann auch bei andern antiken Völkern <sup>9)</sup>. Die Sitte ist später ins Christentum eingedrungen, wurde aber von der dritten Synode zu Toledo (can. 22) verboten <sup>10)</sup>.

<sup>1)</sup> Fr. Heiler, Das Gebet, 102; R. Guardini, Von heiligen Zeichen, 29—31.

<sup>2)</sup> J. G. Frazer, The Golden Bough VI, 192.

<sup>3)</sup> Herodot II, 40 und 42. „Weshalb sie sich aber schlagen (beim Opfer zu Ehren der Isis), das darf ich nicht sagen“. II, 61.

<sup>4)</sup> Macrobius, Sat. 3, 9, 2.

<sup>5)</sup> Vgl. V. Kurrein, Die Symbolik des Körpers in den rituellen Bräuchen, I, 43 und 93b.

<sup>6)</sup> De rebus eccles. PL 114, 932.

<sup>7)</sup> Über die richtige Ausführung der Gebärde vgl. Hartmann-J. Kley, Repertorium rituum, 391f, 406.

<sup>8)</sup> J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulturen der beiden. Antike und christl. Frühzeit. Münster i.W. 1930, 217<sup>1</sup>.

<sup>9)</sup> Vgl. Sophokles' Ajas 630f; Oedipus auf Kolonos 1608f.

<sup>10)</sup> Der Text bei Quasten, a.a.O. 221 Anm. 16.

### VII. An den Kopf schlagen und Verwandtes.

In Zeiten höchster Not schlug man sich im alten Rom wohl an den Kopf, wie die Stelle Tibull I, 2, 85 bezeugt: „Non ego tel-  
lurem genibus perrepere supplex et miserum sancto tundere poste  
caput debitum“. Auch im Christum begegnet uns diese percussio  
capitis. Der hl. Augustinus schlug in der Zeit inneren Sturmes  
seine Stirn <sup>1)</sup>. Walafrid Strabo teilt mit: „Quidam in oratione  
caput contendunt“ <sup>2)</sup>.

Verwandt ist der Brauch, die Arme und Schultern zu  
schlagen, der ebenfalls bei den Römern herrschte <sup>3)</sup>.

### VIII. Auf- und Abbewegen und Kreisschlagen der Hände.

1). Bei den alten Ägyptern führte man die Hand bis zu  
den Knien und dann aufwärts <sup>4)</sup>, was wohl eine Abkür-  
zung der Prostration bedeutete. Eine ähnliche Abkürzung der  
Prostration besteht darin, dass „man die rechte Hand abwärts  
führt, um sie dann in zwei Bewegungen Mund und Stirn berühren  
zu lassen“, also den Boden gewissermassen zu sich heraufhebt <sup>5)</sup>.

2). Mit dem Händefalten ist nicht selten ihr Auf- und Ab-  
bewegen und eine Verneigung des Oberkörpers verbunden.  
Die Bhil z.B. bewegen beim Morgengebet, bei dem sie auf dem Boden  
kauern und der Sonne zugekehrt sind, die zusammengelegten Hände  
mit gespreizten Fingern vom Boden bis zur Stirn <sup>6)</sup>. Auch in China  
und Korea bewegt man die gefalteten Hände in dieser Weise auf  
und ab.

3). Bisweilen schlägt man vor dem Händefalten einen  
grossen Kreis, so in der koreanischen Hanalim-Verehrung und im  
koreanischen Buddhismus. Die Aufnahmen, die ich von solchen  
Gebärden der Hanalimverehrer in Nordkorea machen konnte,  
dürften die ersten ihrer Art sein. Im buddhistischen Kloster So-

<sup>1)</sup> Conf. VIII, 8.

<sup>2)</sup> De rebus eccles. PL 114, 932.

<sup>3)</sup> Seneca, Dial. VII, 26, 8: „Cum sistrum aliquis concutiens ex imperio mentitur,  
cum aliquis secandi lacertos suos artifex braccia atque umeros suspensa manu cruen-  
tat, cum aliquis genibus per viam repens ululat. . .“ Mir scheint es freilich nicht sicher,  
dass es sich hier um eine Gebetsgebärde handelt.

<sup>4)</sup> Herodot II, 80: „Statt einander zu grüssen, verbeugen sie sich tief auf die Erde  
und lassen sie die Hände dabei bis an das Knie herabsinken“.

<sup>5)</sup> J. Østrup, Orientalische Höflichkeit, 34.

<sup>6)</sup> Vgl. P. Konrad, Zur Ethnographie der Bhils. Anthr. 34, 1939, 80, 83 und die Ab-  
bildungen 38—41.

kwangsa beobachtete ich einmal eine vornehme Koreanerin, die von Bild zu Bild ging und vor jedem mit den Händen einen grossen Kreis schlug und dann an den Boden geschmiegt betete. Ein ergreifendes Bild.

Auch in der lateinischen Liturgie hat der Priester öfters mit den Händen einen Kreis zu schlagen. Nur ist er hier kleiner <sup>1)</sup>.

### *IX. Händeklatschen und Händereiben.*

1). Das Händeklatschen kommt als religiöse Gebärde vor bei den Negern in Afrika <sup>2)</sup>, bei den alten Ägyptern, den Yao in China <sup>3)</sup>, den Japanern <sup>4)</sup> und anderen. Beim Eintritt in die Hauskapelle klatscht der Baronga in die Hände, wobei er die Worte spricht „Guten Morgen Ba-Ngoni“ <sup>5)</sup>. W. Braun sah in den Livingstonebergen im Jahre 1937 eine Frau, die sich vor dem Oberhäuptling auf den Boden warf, in die Hände klatschte und rief: „Sei gegrüsst, Du unser Gott“ <sup>6)</sup>. Wenn bei den Safwa in den Zeiten der Not der Häuptling oder ein Knabe beim öffentlichen Kult betete, schlug der Älteste unter dem Ruf: „Bete, Herr, Bete! Bete!“ ständig die Hände zusammen. Die Anwesenden taten das gleiche, zur Antwort und zum Danke <sup>7)</sup>. Wenn ein Priester vor einem Ahnenheiligtum in der Landschaft Inamwanga in der Nähe des Tanganyika-Sees die Knie beugte und betete, klatschte er in die Hände <sup>8)</sup>, und zwar „in der gleichen Weise, wie er es einem lebenden Bewohner des Hauses machen würde“. Bei den Nyarunda in Ostafrika kniet im Verlauf der Weihehandlung des Mandwa-Kultes ein Verwandter des Initianden vor dem Halbgott Ryangombe nieder, worauf er dreimal in die Hände klatscht und für den Weihling betet <sup>9)</sup>. Die Ewe

<sup>1)</sup> Vgl. Hartmann-J. Kley, Repertorium rituum, 390.

<sup>2)</sup> H. P. Thompson, Worship in Other Lands. London 1933, 113; G. A. Gedat, Was wird aus diesem Afrika? Stuttgart 1938, 254.

<sup>3)</sup> H. Wüst, Religiöse Feste und Gebräuche bei den Yao-Stämmen in Kuangtung (Südchina). ZE. 68, 1946, 137.

<sup>4)</sup> Auch bei den Arabern war das Händeklatschen üblich. In der medinensischen Süre 8 heisst es von den Ungläubigen: „Und ihr Gebet bei dem (Gottes-)Haus ist nichts anderes als Pfeifen und Händeklatschen“. 8, 35.

<sup>5)</sup> Fr. Heiler, Das Gebet, 81.

<sup>6)</sup> W. Braun, Früchte fünfzigjähriger Missionsarbeit in Ostafrika. EMZ 2, 1941, 278.

<sup>7)</sup> E. Kootz-Kretschmer, Die Religion der Safwa. Neue allg. Missionszeitschrift 13, 1936, 25.

<sup>8)</sup> O. Gemusens, Vom Gebet der Heiden. Missionsblatt der Brüdergemeinde 98, 1934, 18; vgl. S. 19.

<sup>9)</sup> Johannssen, Mysterien eines Bantu-Volkes. Der Mandwa-Kult der Nyaruanda verglichen mit dem antiken Mithras-Kult. Missionswiss. Forschungen, Heft 3. Leipzig 1925, 37.

begrüssen die aufgehende Sonne durch Händeklatschen. Wenn bei den Wagandscha die Priesterin um Regen betet, antwortet das Volk mit leisem Klatschen und der gesungenen Bitte: „Höre, o Mpambi“<sup>1)</sup>. Sehr häufig ist das Händeklatschen in den Tänzen der Primitiven.

Im alten Ägypten klatschte man in die Hände, um der Freude und dem Jubel Ausdruck zu geben oder um durch das Klatschen wie durch „eine Art Takt dem Tanz und dem Gesang den Rhythmus“ zu erhalten<sup>2)</sup>. Die Samaritaner klatschen bei ihrem Paschafest auf dem Garizim während der Opferung der Tiere noch heute in die Hände<sup>3)</sup>. Bei der islamischen *şalât* klatschen die Frauen, wenn etwas Unerwartetes geschieht, und zwar in der Weise, dass sie mit der Binnenkante der Rechten auf den Rücken der Linken schlagen<sup>4)</sup>.

Am häufigsten zu beobachten ist das Händeklatschen in Nippon. Vor und nach dem Gebet oder der Verneigung an den shintōistischen Schreinen klatscht man in die Hände. Über die Bräuche am Neujahrmorgen schreibt K. Nenju Goyi folgendes: „Wahrlich, wenn man in der reinen frischen Morgenluft steht und hinter den Bergen oder weit von ihnen am Horizont kommt langsam die Sonne empor, um im Augenblick die ganze Landschaft mit feurigem goldigen Glanz zu übergießen, dann klatscht man andächtig in die Hände und betet!“<sup>5)</sup>. Auch die japanischen Buddhisten kennen das Händeklatschen. Zu Karl With sagte einmal ein Japaner: „Buddhas schaut man nicht an, sondern betet man an“, wobei er ein paar Mal die Hände zusammenschlug und eine Verneigung machte<sup>6)</sup>. In Sapporo wurde mir von Nichtchristen erzählt, die bei Besuchen der katholischen Kapelle in die Hände klatschen und beten.

Bei den alten Juden<sup>7)</sup> war das Händeklatschen im profanen Leben ein Ausdruck der Freude (Is 55, 12) und Schadenfreude (Nah 3, 19;

<sup>1)</sup> Fr. Heiler, *Das Gebet*, 55.

<sup>2)</sup> Fr. J. Dölger, *Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Meletianer in Ägypten*. AC 4, 1934, 256. Vgl. auch Tafel 11 des gleichen Bandes.

<sup>3)</sup> H. Ch. Luke, *Ceremonies at the Holy Places*, London (1932) 66.

<sup>4)</sup> G. F. Pijper, *Fragmenta Islamica*. Leiden 1934, 7. *Sūrê* 8, 35 heisst der Ausdruck für Händeklatschen *taşdiya*.

<sup>5)</sup> *Das Jahr im Erleben des Volkes*. Mitteil. der Deutschen Gesellschaft f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Bd. XX. Tokyo 1926, 18.

<sup>6)</sup> K. With, *Buddhistische Plastik in Japan*<sup>3</sup>. Wien 1922, 11.

<sup>7)</sup> Siehe Fr. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*. Bonn 1940, 251f; H. Vorwahl, *Die Gebärdensprache im Alten Testament*. Berlin 1932, 47f.

Ez 22, 13; Kl 2, 15). Bei Tänzen gab man ähnlich wie in Aegypten den Takt durch Klatschen an. Auch in der Religion war es üblich. Man denke an die Stelle: „All ihr Völker klatscht in die Hände (Ps 47, 2. Vgl. 98, 8)!“ Dankgebete wurden wohl mit Klatschen begleitet.

Sinn und Bedeutung des Händeklatschens sind nach Völkern, Religionen und Umständen verschieden. B. Delbrücks Meinung, das Klatschen sei „wohl ursprünglich ein lärmender Ausdruck des Jubels“<sup>1)</sup>, lässt sich nicht beweisen. Doch ist das Klatschen fast überall in der Welt ein Zeichen der Freude, Verwunderung und Verzückung. „Die Ströme sollen Beifall klatschen, die Berge allzumal frohlocken vor dem Herrn (Ps 98, 8)“. „Denn also spricht der Herr, der Herr: Du klatschtest in die Hände und stampfst mit dem Fusse. Du freutest dich von Herzensgrund über das Land Israel (Ez 25, 6)“<sup>2)</sup>

Aber das Klatschen ist nicht bloss Ausdruck und Zeichen, sondern auch Mittel der Freude, der Verwunderung und der Verzückung. Die Primitiven klatschen beim Tanz in die Hände, um in Verzückung zu geraten.

Auch als Mittel der Sammlung wird das Klatschen verwendet. Ein Japaner bezeichnete in einem Brief an mich das Händeklatschen als „eine mystische Konzentration und eine bewusste Versenkung in die Welt der Ahnen. Die Handlung ist lediglich nichts anderes als ein Akt, der die irdischen, sog. ‚unreinen Gedanken‘ wegreisst, um in die reine Welt der Ahnen hineinsehen zu können“.

Ferner dient das Klatschen zur Begrüssung und Verehrung der Gottheit und der Geister. Wie man bei uns berühmte Redner und Schauspieler durch Klatschen begrüsst, bejubelt und ehrt, so bei manchen Völkern die Götter und Geister. Ja, man glaubt durch das Händeklatschen die Götter und Geister herbeirufen zu können.

Bei den Mongolen und bei anderen Völkern pflegt man die Diener durch Händeklatschen herbeizurufen<sup>3)</sup>. Ähnlich werden die Götter durch Händeklatschen zitiert. Als ich in Japan einmal einen Einheimischen fragte, warum sie vor der Teras in die Hände klatschten,

<sup>1)</sup> B. Delbrück, Grundfragen der Sprachforschung. Strassburg 1901, 51.

<sup>2)</sup> Vgl. Is 55, 12; Nah 3, 19.

<sup>3)</sup> Vgl. H. Haslund-Christensen. Zajagan. Menschen und Götter in der Mongolei. Breslau und Leipzig o.J. 222; Etsu Inagaki Sugimoto, Heirat in Nippon. Berlin (1935) 10.



entgegnete er mir, die Götter hätten schlechte Ohren und müssten durch das Klatschen erst auf die Beter aufmerksam gemacht werden. Das war eine ziemlich lieblose Deutung, traf aber im Wesen zu. M. Anesaki spricht gelegentlich seiner Ausführungen über den Kult vor dem Kami-dana von den „clapping hands“ als einer Gebärde, die den Zweck hat, „to call the attention of the spirits“<sup>1)</sup>. Ein Japaner teilte mir brieflich mit, dass man durch das Händeklatschen „die Seele der Ahnen wieder wecken und hervorrufen kann“. Doch dürfte damit nicht alles über das Händeklatschen bei den Shintōisten gesagt sein. Es hat schon auch den Sinn, die Kami zu ehren und ihnen die eigene Dienstbereitschaft<sup>2)</sup> zu bekunden. Jedenfalls heissen die japanischen Worte für Händeklatschen „haku cho“ und „ogamu“ „verehere“ und „anbeten“.

Schliesslich gehört zu den Zwecken des Klatschens die Abwehr der Dämonen und die Abwehr und Förderung der Zauberei<sup>3)</sup>. So wollen die japanischen Buddhisten wohl durch das Klatschen die Dämonen erschrecken. Bei den Thonga klatschen die Frauen in die Hände, während der Zauberer wahrsagt.

Dem Christentum ist das Händeklatschen nicht immer ganz fremd gewesen<sup>4)</sup>. Man denke an das Händeklatschen bei den Predigten. Gregor von Nazianz rief bei seiner Predigt von der Geburt Christi aus: „Klatschet mit den Händen, alle Völker, denn ein Kind ist uns geboren“<sup>5)</sup>. Auch im Gebete und in der Liturgie begegnet uns das Händeklatschen, wie einige marianische Hymnen bezeugen. Im besonderen ist hier auf die Liturgie der Meletianer zu verweisen, in welcher es Ausdruck der Freude und des Jubels war<sup>6)</sup>. Offenbar haben die Meletianer das Klatschen aus dem antikeidnischen Brauchtum des ägyptischen Volkes übernommen.

Im allgemeinen haben aber die Christen keine Sympathieen für das Händeklatschen beim Beten gehabt<sup>7)</sup>. Als Beifallsbezeugung

<sup>1)</sup> M. Anesaki. *Religious Life of the Japanese People*. Tokyo 1938, 6.

<sup>2)</sup> Vgl. Chant. I, 334.

<sup>3)</sup> Vgl. *Evangelium Thomae* 2; Si-do-in-dzou 14; 114; 122; 135; 151.

<sup>4)</sup> Vgl. C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, 60f; Bächtold-Stäubli, *Hand. HDA III*, 1394f.

<sup>5)</sup> I, 2. PG 36, p. 313.

<sup>6)</sup> Fr. J. Dölger, *Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christl. Meletianer in Ägypten*. AC 4, 1934, 253—256.

<sup>7)</sup> Zum leidenschaftlichen Kampf der Kirche gegen das Händeklatschen vgl. ausser Dölger auch Sittl, a.a.O. 63f.

bei der Predigt war es zeitweilig beliebt und gestattet, nicht aber als Gebetsgebärde. Gregor von Nazianz, der das Händeklatschen im heidnischen Kult in Gegensatz zur geistigen Freudigkeit und seelischen Reinheit des Dienstes des wahren Gottes stellt <sup>1)</sup>, warnt in einem seiner Briefe davor, das zu mischen, was man nicht mischen darf. „Man soll nicht die Bischöfe mit den Possenreißern zusammenbringen, das Händeklatschen mit dem Gebet, das Flötenspiel mit dem Psalmengesang“ <sup>2)</sup>. Der hl. Basilius forderte in einer Predigt die Gläubigen auf, „statt des Händeklatschens an die Brust zu schlagen“, „ἀντὶ τοῦ κρότου τῶν χειρῶν τὸ στήθος τυπτεσθῶ“ <sup>3)</sup>.

Die Ostkirche betet noch heute: „Aus dem Unglauben sind wir gekommen zum Glauben, wurden erleuchtet durch der Erkenntnis Licht. Wie der Psalmist, so lasst in die Hände uns klatschen, Dank und Lob darbringend Gott“ <sup>4)</sup>. Aber es bleibt bei der Aufforderung. Doch gab und gibt es Ausnahmen. Der Schwester Mezzi Sidwibin von Töss war manchmal bei den Gebeten, die sie bei der Arbeit verrichtete, „so herrlich zumut, dass sie mit den Händen klatschte, dass es hallte“ <sup>5)</sup>. Von protestantischen Frauen in Afrika wird berichtet, dass sie in die Knie fallen, in die Hände klopfen und so Gott für die Erhörung von Bitten danken <sup>6)</sup>.

2). Verwandt mit dem Händeklatschen ist das H ä n d e r e i b e n. Von dem Ratgeber eines Safwa-Königs hören wir, dass er sich beim Beten niederkauerte, die Ellbogen auf die Knie stützte und die hoch gehaltenen Hände aneinanderrieb <sup>7)</sup>. Offenbar sollte auf diese Weise das Gebet eindringlicher und wirksamer gemacht werden.

### X. *Verschiedenes.*

1). Seltener als die meisten bisher genannten Gebetsgebärden der Arme und Hände ist das Halten einer H a n d oder beider H ä n d e ü b e r d e m K o p f, dem wir in Indien und anderen Gebieten Südasiens begegnen. Ich selbst habe es bei einer buddhis-

<sup>1)</sup> Oratio 5, 25. PG 35, 708—709.

<sup>2)</sup> Epist. 232. PG 37, 376, nach Fr. J. Dölger, a.a.O. 255.

<sup>3)</sup> Homilia in ebriosos XIV, 8. PG 31, 461.

<sup>4)</sup> K. Kirchhoff, Die Ostkirche betet. Erste bis dritte Fastenwoche. Leipzig 1935, 133.

<sup>5)</sup> M. Weinhandl, Deutsches Nonnenleben. München 1921, 157.

<sup>6)</sup> Bertha Johanssen, Ostafrikanische Frauenschicksale. EMZ 3, 1942, 249.

<sup>7)</sup> E. Kootz-Kretschmer, Die Religion der Safwa. Neue Allg. Miss. Z. 13, 1936, 22.

tischen Prozession in Kandy auf Ceylon beobachtet. Falls der Jaina-Mönch nicht einem anderen Mönch oder Menschen beichten kann, soll er „ausserhalb... nach Osten oder Norden gewendet, mit den zusammengelegten Händen sein Haupt auf dem Scheitel berührt, also sprechen: ‚So und so viele sind meine Vergehen‘... [und damit] vor den Hochheiligen, Vollendeten (beichten)“<sup>1)</sup>).

Auch das Zurückstrecken der Hände und das Kreuzen der Hände über dem Rücken ist selten. Wir finden es etwa bei den Buschmännern in Südwestafrika. Denn diese legen beim Gebete zu Xgameb die Hände lose auf den Rücken, wobei sie zugleich den Blick nach oben wenden<sup>2)</sup>. Auch bei den alten Ägyptern finden wir diese Gebärde. Hier ist die Zeichen der Adoration und des ekstatischen Jauchzens.

Das Anlegen einer Hand an den Kopf ist Sitte bei den Tehuelchen in Patagonien und das Legen der Hand an die Nase bei den galatischen Taskodrugiten. In Ägypten berührt man vor den Gräbern fürstlicher Persönlichkeiten mit der rechten Hand Brust, Mund und Stirn und sagt dabei „Alläh akbar!“

In einigen Religionen legen die Frommen beim Gebet bisweilen die Hand oder einen Finger auf den Mund. Bei den Sumerern besteht eines der Zeichen für „Gebet“, nämlich das Zeichen „sub“, aus den Elementen „Hand“ und „Mund“. Es ist also von den Gebetsgebärden hergenommen, die auf den Siegel-Zylindern dargestellt sind<sup>3)</sup>. Im Mithraskult legte man grossen Wert auf das Schweigen. So erklärt es sich, wenn man dem Initianten bei der Vorbereitung auf die Initiation befahl: „Lege den rechten Finger auf deinen Mund und sage ‚Schweigen!‘ ‚Schweigen!‘ ‚Schweigen!‘“

Die Gebärde der Beteuerung, bei der die eine Hand beteuerns an die Brust gelegt und der andere Arm ausgehalten ist, finden in der ägyptischen Kunst<sup>4)</sup>, in der antiken Plastik, in der Katakombenmalerei und im Barock<sup>5)</sup> häufig Dar-

<sup>1)</sup> W. Schubring, Die Jainas, RL 7. Tübingen 1928, 8.

<sup>2)</sup> D. Westermann, Afrikaner erzählen ihr Leben. Essen 1938, 13.

<sup>3)</sup> Ch. F. Jean, La religion sumérienne. Paris 1931, 217s.

<sup>4)</sup> Die Ägypter von heute, die auf Höflichkeit Wert legen, pflegen bei Erwidern eines Grusses die rechte Hand auf die Brust zu legen. E. W. Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians<sup>2</sup>. London 1890, 181.

<sup>5)</sup> G. Weise und G. Otto, a.a.O. 48—63. (mit Bildern).

stellung. Ob sie im Gebet tatsächlich vorkommt, ist mir nicht bekannt.

2). Bei vielen Völkern hält man beim Beten eine Hand oder beide Hände vor das Gesicht oder die Augen, so bei den Paläolithikern, den Negern, den Ägyptern, den alten Krettern, den Hettitern und den Germanen <sup>1)</sup>.

Von den Bewohnern von Loango schreibt Pechuël-Loesche: „In Bedrängnis geratene Männer von verantwortungsvoller Stellung ziehen sich ins Innerste ihrer Behausung zurück oder.... gehen an die Gräber ihrer Ahnen. So tun sie, um sich zu sammeln, um der Gewesenen zu gedenken, wie die wohl beschliessen würden.... Sie setzen sich nieder, drücken das Gesicht in die Hände, murmeln wohl auch mit sich selber“ <sup>2)</sup>. Oedipus hält vor seinem wunderbaren Tode nach Sophokles „die Augen umschattende Hand vor das Haupt.... wie vor einer mächtigen, furchtbaren Erscheinung, die der Blick nicht tragen kann“, nämlich der Gottheit <sup>3)</sup>. Nach L. Schuchhardt handelt es sich hier vielleicht um ein abgekürztes Verhüllen. Der Beteter möchte nicht scharf angesehen werden <sup>4)</sup>. Aber als Motiv kommt auch die Sammlung in Frage.

Das Bedecken des Antlitzes mit einer Hand oder mit beiden Händen ist auch bei den Christen üblich, ja sogar sehr beliebt. In jeder katholischen Kirche kann man es beobachten. Oft handelt es sich geradezu um ein Vergraben des Antlitzes in den Händen. Die Motive sind deutlich: Trauer, Absonderung von der Welt, Sammlung, Versenkung in Gott und das eigene Herz. Wenn die Katholiken nach der Kommunion das Gesicht mit den Händen bedecken, so deswegen, weil sie in diesen Augenblicken der Vereinigung mit Christus durch nichts gestört sein und sich ganz in Gott verlieren wollen. Der hl. Franz von Assisi wählte sich für das Gebet „stets einen verborgenen Platz. Wenn er in der Öffentlichkeit plötzlich vom Gebetsgeist heimgesucht wurde, machte er sich, damit er nicht ohne Zelle sei, aus der Kapuze eine kleine Zelle. Hatte er bisweilen keine Kapuze, so verbarg er das Gesicht mit der

<sup>1)</sup> W. Baetke, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen. Frankfurt a. M. 1937, 67.

<sup>2)</sup> Pechuël-Loesche, Völkerkunde von Loango. Stuttgart 1907, 289f.

<sup>3)</sup> Sophokles, Oedipus auf Kolonos 1650f.

<sup>4)</sup> C. Schuchhardt, Alteuropa. Berlin 1935, 35.

Hand, um nicht das geheimnisvolle Manna preiszugeben" <sup>1)</sup>.

3). Bei den Römern bedeckte man die Hand wohl mit der Toga und legte sie dann an das Kinn.

Schliesslich finden wir auch die Sitte, beim Gebete einfach die Hände hängen zu lassen. In der Ostkirche etwa lassen Priester und Volk die Hände hängen, wenn sie nichts zu tun haben.

### XI. Die Handauflegung.

1). Die Handauflegung stellt keine Gebetsgeste im engsten Sinn dar, ist aber mit Gebet verbunden und muss daher hier auch behandelt werden <sup>2)</sup>.

Bei den Nichtchristen ist die Handauflegung eine beliebte Form der Segnung. Sophokles lässt den Oedipus vor seinem Tode die Hände auf seine Kinder legen, um sie zu segnen <sup>3)</sup>.

2). Bei den alten Juden legte man ebenfalls den Menschen die Hände auf um sie zu segnen. „Da streckte Israel seine Rechte aus und legte sie auf Ephraims Haupt.... und seine Linke auf das Haupt des Manasses, seine Hände kreuzend.... dann segnete er (Gen 48, 14f)“. Auch zur Übertragung von Gewalten diente die Handauflegung. Der Herr sprach zu Moses: „Dies (Josue) ist ein Mann, in dem Geist ist. Lege Deine Hand auf ihn (Nm 27, 18)“, und Moses „legte ihm die Hand auf und setzte ihn ein“ (ebd. 23). Schliesslich diente die Handauflegung zur Übertragung von Sünden auf Opfertiere (Lev 4, 4, 24, 29, 33) <sup>4)</sup>.

3). Christus bediente sich öfter der Handauflegung, und zwar zu verschiedenen Zwecken. Er schloss die Kinder in seine Arme „legte ihnen seine Hände auf und gab ihnen seinen Segen (Mk 10, 16)“. Den Kranken legte er die Hand oder die Hände auf, um sie zu heilen (Mk 6, 5 und andere Stellen). Ein Synagogenvorsteher bat ihn, der verstorbenen Tochter die Hand aufzulegen, „dann wird sie leben“ (Mt 9, 18. Vgl. Mk 5, 23). Die ersten Christen benützten

<sup>1)</sup> Thomas a Celano, *Legenda aurea*, c. 61 e.d. Alenconiensis. Nach Heiler, *Das Gebet* 580.

<sup>2)</sup> Vgl. J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*. Leipzig 1901. J. Coppens, *L'imposition des mains*. Paris 1925; F. Cabrol, *Imposition des mains*, DAL VII, 399 ss; L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*. I Freiburg i.B. 1932, 268—272.

<sup>3)</sup> Oedipus auf Kolonos 1611.

<sup>4)</sup> Die Kpelle beten: „Du bist es, auf den wir die Hände legen“ (Fr. Heiler, *Das Gebet*, 572) und drücken so ihr Vertrauen auf Gott, den „Vater“ aus. Ob diesen und ähnlichen Gebeten auch Gebärden entsprechen?

die Handauflegung zu den gleichen Zwecken. Paulus legte dem kranken Vater des Publius „die Hand auf und machte ihn gesund“ (Apg 28, 8). Ausserdem diente die Handauflegung zur Geistes- und Amtsübertragung. Die Apostel legten den Diakonen die Hände auf und beteten für sie (Apg 6, 6). Petrus und Johannes legten den Christen in Samaria „die Hände auf und sie empfingen den Heiligen Geist“ (Apg 8, 17). Ananias legte dem blinden Paulus die Hände und verkündete ihm den Auftrag des Herrn. In Antiochien legte man Paulus und Barnabas die Hände auf, bevor sie, „ausgesandt vom Heiligen Geist“, in die Mission gingen (Apg. 13, 3f). Den Timotheus erinnert Paulus wiederholt an die Auflegung der Hände. „Achte die Gnadengabe in dir nicht gering, die Dir verliehen wurde . . . unter der Handauflegung des Presbyteriums“ (1 Tim 4, 14). Timotheus soll „die Gnadengabe Gottes“ wieder anfachen, „die in Dir ist durch die Auflegung meiner Hände“ (2 Tim 1, 6). Man sieht welche grosse Rolle die Handauflegung in der Urkirche spielte.

Gegenwärtig hat die Handauflegung in der lateinischen Kirche noch einen Platz bei der Taufe, bei der Priesterweihe und bei einigen<sup>1)</sup> anderen Gelegenheiten. Aber im ganzen ist sie selten. Im besonderen ist sie als Segensgestus hinter der Erteilung des Segens mit dem Kreuzzeichen zurückgetreten. In der privaten Frömmigkeit kommt sie überhaupt kaum noch vor. Wenn z.B. Eltern ihre Kinder segnen, bedienen sie sich meistens des Kreuzzeichens. Diese Entwicklung ist durchaus verständlich. Das Kreuzzeichen ist die schönste Form des Segnens. Aber die Handauflegung ist doch auch sehr ausdrucksvoll, eindrucksmächtig und sinnvoll, weswegen es zu bedauern ist, dass sie kaum noch geübt wird.

## *XII. Die Ausstreckung der gedeckten Hände.*

Die wagerechte Ausstreckung der Hände, bei der die Handflächen nach unten gehalten werden, ist nicht immer mit einer Handauflegung verbunden, sondern begegnet uns auch ohne die letztere. Denken wir an die römische Liturgie. Bei der Taufe hält der Priester während der Oratio „Aeternam“ die Rechte ausgestreckt über den Täufling. Bei der Firmung ruft der Bischof mit

<sup>1)</sup> Der hl Franz v. A. erteilte noch durch Handauflegung den Segen. Fioretti, Fr. Kaulen, St. Franziszi Blütengartlein. Bonn 1928, 18.

ausgestreckten Händen den hl. Geist über die Firmlinge herab. In der heiligen Messe streckt der Zelebrans beim Hanc igitur die Hände so über die Opfertagen aus, als ob er sie überschatten wolle <sup>1)</sup>.

### § 13. DAS KREUZZEICHEN.

#### *I. Das Kreuzsymbol bei den Nichtchristen.*

Bittner schreibt: „Das Kreuz ist eines der einfachsten und ältesten Symbole, Es entsteht aus den beiden Vor-Symbolen, der Senkrechten und der Wagrechten. Die senkrechte Gerade ist das Symbol für alles, was nach Oben strebt, also für das Feuer, für die Tat, für die Aktivität, aber auch für das Drängen nach der dunklen Tiefe. Die wagerechte Gerade hingegen deutet auf die Oberfläche, die uns das Wasser zeigt, das nicht nach oben, nicht nach unten Strebende, die Ruhe, die Passivität, das Verneinen“ <sup>2)</sup>. Tatsächlich ist das Kreuz ein sehr altes und verbreitetes Symbol. Man denke an das Henkelkreuz bei den Ägyptern und das Hakenkreuz bei den Steinzeitmenschen, den Germanen und anderen.

Belege für das **H a k e n k r e u z** haben wir schon aus der Steinzeit. Wir finden es nicht bloss bei den nordischen Völkern, sondern auch bei den Völkern des Mittelmeeres (Mykenae usw) und des fernen Ostens, nicht bloss bei den Nichtchristen sondern auch bei den Christen. Auch in der Gebärdensprache begegnet uns das Hakenkreuz. Von den Kelten ist die Figur einer Göttin auf uns gekommen, bei welcher der eine Arm nach oben und der andere nach unten gewinkelt ist. Die gleiche Gebärde zeigt eine Person auf einem Steinrelief im Keller eines Bauernhauses zu Ochsen in der Vorderrhön. Nur ist hier die Linke in die Hüfte gestemmt. W. Krause mutmasst, dass sich diese Haltung aus dem Symbol des Hakenkreuzes entwickelt hat <sup>3)</sup>.

#### *II. Das christliche Kreuzzeichen.*

##### 1). Charakter und Formen.

Beim christlichen Kreuzzeichen <sup>4)</sup> wird mit dem Finger oder mit

<sup>1)</sup> Vgl. Hartmann-J. Kley, Repertorium rituum, 430.

<sup>2)</sup> K. G. Bittner, Magie als Mutter aller Kultur. München-Planegg 1930, 58.

<sup>3)</sup> W. Krause, Die Religion der Kelten. BR 17. Lfg. Leipzig 1933, VI. Vgl. Haas, Bilderatlas 17. Abb. 21, wo das Hakenkreuz sehr deutlich ist.

<sup>4)</sup> Zum folgenden vgl. S. Bäumer, Kreuzzeichen. Kirchenlexikon VII<sup>3</sup>. 1135—1141; E. Beresford-Cooke, The Sign of the Cross in the Western Liturgies. London 1907;

der Hand, und zwar entweder ohne oder mit Hilfe eines sakralen Gegenstandes, das Kreuz Christi nachgezeichnet. Es ist also eine zeichnende Gebärde. Doch weist das Kreuzzeichen sehr verschiedene Formen auf. Im grossen und ganzen kann man zwei Formen unterscheiden, nämlich das „kleine“ und das „grosse“ Kreuzzeichen <sup>1)</sup>).

Das „kleine“ Kreuzzeichen wird mit einem oder mehreren Fingern gemacht und dient entweder zur Selbstbekreuzung des Beters oder zur Bekreuzung von anderen Personen oder auch zur Bekreuzung von Sachen. Es hat die Gestalt eines T oder + und wird sowohl in der Liturgie wie in der privaten Frömmigkeit gebraucht. Auch ist es von allen Formen des Kreuzzeichens die älteste. Schon Tertullian erwähnt es. Und zwar zeichnete man es zunächst auf die Stirn und den Mund und dann bald auch auf andere Körperteile und sogar auf Sachen. Nach dem hl. Hieronymus hat die hl. Paula kurz vor ihrem Tode „den Finger an den Mund gehalten und das Kreuzzeichen auf die Lippen gemacht“ <sup>2)</sup>). Ebenso zeichnete man schon früh ein Kreuz auf Mund und Brust oder Herz <sup>3)</sup> bzw. auf Stirne, Mund und Brust <sup>4)</sup>). Das zweifache haben wir noch jetzt im Taufritus: „accipe signum sanctae crucis tam in fronte quam in corde“. Was das dreifache kleine Kreuz angeht, so macht es z.B. Makarina nach ihrem Bruder, dem hl. Gregor von Nyssa, auf Augen, Mund und Herz, um alle Sünden zu sühnen, die sie durch Blicke, Reden und Gedanken begangen hatte,

Beim „grossen Kreuzzeichen“ ist zu unterscheiden zwischen dem, das bloß mit der Hand, und dem, das mit Hilfe eines sakralen Gegenstandes gemacht wird, ferner zwischen dem, das Bekreuzigung des Beters selbst ist, und dem, das zur Bekreuzung von anderen Personen und Sachen dient.

G. F. Closen, Das heilige Kreuzzeichen als Quelle steter Erneuerung im geistlichen Leben. *Zf. Ascese und Mystik* 17, 1942, 138—155; L. Eisenhofer, Handbuch der Liturgik. I, 273—281; Gaume, Le signe de la croix aux XIX siècle<sup>s</sup>. Paris 1878; J. Gretser, De cruce Christi. Ingolstadii MDXCVIII, liber III; J. Gretser, De sancta cruce. Ingolstadii MDCXVI liber IV. Pag. 633—802; H. Leclercq, Croix. *DAL* III, 3139—3144; Vincens, Conférences monastiques. Le signe de la croix. Paris 1842; G. Scialhub, Il segno della croce, la benedizione e la genuflessione presso i Greci. In: *Perfice munus* 3, 1928, 82 s.

<sup>1)</sup> Näheres über die Art und Weise, wie die verschiedenen Formen des Kreuzzeichens in der lateinischen Kirche ausgeführt werden, bei Hartmann-J. Kley, *Repertorium rituum*, Register s.v. Kreuzzeichen.

<sup>2)</sup> Hieronymus, *Epistula* 108 (*Vita S. Paulae*) 28. *BKV* 15. Bd. 145.

<sup>3)</sup> Vgl. Prudentius *Cathemerinon* VI, vs 192. *PL* 54, 889.

<sup>4)</sup> Vgl. Gaudentius, *De Evangelii lectione* s. VIII. *PL* 20, 890.



Bei der grossen Selbstbekreuzung mit der Hand hat man eine griechische und lateinische Form zu unterscheiden. Wenn die Griechen das Kreuz über sich selbst schlagen, fahren sie mit der Hand von der Stirn zur Brust und dann von der rechten zur linken Schulter. Die Lateiner dagegen fahren heute mit der flachen rechten Hand und mit ausgestreckten Fingern von der Stirn zur Brust und dann von der linken Schulter zur rechten. Zu dem Brauch der Griechen bemerkt Innozenz III folgendes: „Das Kreuzzeichen ist. . . mit drei Fingern auszuführen, weil es unter Anrufung der Dreifaltigkeit aufgedrückt wird: Wer misst mit drei Fingern die Masse der Erde (Is 40, 12)?“ Und zwar führe man mit der Hand von oben nach unten, weil Christus vom Himmel auf die Erde herabgestiegen, und von rechts nach links, weil Christus von den Juden zu den Heiden gegangen sei <sup>1)</sup>. Eine symbolische Deutung! Die eigentliche Erklärung soll die sein, dass die Griechen es seit alters als ein schlimmes Zeichen ansehen, wenn man Bewegungen links, mit dem linken Fuss oder der linken Hand, begann. Die Glückseite sei bei ihnen die rechte.

Die Lateinische Form der grossen Selbstbekreuzung begründet Innozenz III so: Wenn wir mit der Hand von der linken zur rechten Schulter fahren, dann deswegen, weil wir vom Elend zur Glorie gehen, wie Christus vom Tode zum Leben und von der Hölle in das Paradies gelangt ist <sup>2)</sup>. Wieder eine symbolische Erklärung! Den eigentlichen Grund der lateinischen Form sehen manche darin, dass die linke Seite für die Römer die vornehmere und glückverheissende war.

Das Alter der Sitte, sich selbst mit dem grossen Kreuz zu bekreuzigen, ist bis jetzt nicht festgestellt. Anfänglich machte man nur kleine Kreuze über einzelne Körperteile. Nach Pellicia ist die Sitte der grossen Selbstbekreuzigung durch die Mönche eingeführt worden, und zwar nicht vor dem 8. Jhdt. Aber vielleicht ist die Sitte doch schon älter. Denn in der Vita S. Severini von Eugipp († 482) heisst es: „Totumque corpus signo crucis extenta manu consignans“ <sup>3)</sup>. Der erste sichere Beleg für die lateinische Grossbekreuzung stammt aus dem 11. Jhdt. und findet sich in einem

<sup>1)</sup> Innozenz III, De sacro altaris mysterio II, 45. PL 217, 825.

<sup>2)</sup> De sacro altaris mysterio II, 45. PL 217, 825.

<sup>3)</sup> Eugipp, Vita S. Severini. XLIII, 8 CSEL. p. 62.

Königsgebetbuch der Bibliothek von Pommersfelden bei Bamberg <sup>1)</sup>. Dieses grosse lateinische Kreuz hat aber keineswegs sofort Anklang gefunden. Noch im 13. Jhdt. stritten sich abendländische Liturgiker über die Frage, ob man beim Kreuzzeichen von der rechten zur linken oder von der linken zur rechten Schulter fahren solle. Die Griechen haben das lateinische Kreuzzeichen immer abgelehnt und stets bemängelt, dass die Lateiner nicht wie sie das Kreuzzeichen mit drei Fingern zu Ehren der Dreifaltigkeit machen.

Die grosse Selbstbekreuzung mit Hilfe heiliger Gegenstände ist seltener. Bei der Messe bekreuzt sich — um ein Beispiel anzuführen — der Priester nach der Wandlung mit der Patene.

Das grosse Kreuzzeichen über andere Personen und Sachen wird ebenfalls entweder mit der Hand allein oder mit Hilfe eines heiligen Gegenstandes ausgeführt. Im ersteren Falle ist zu unterscheiden zwischen einer griechischen und einer lateinischen Form. Beim grossen griechischen Kreuzzeichen sind Daumen und Zeigefinger verbunden und die anderen Finger ausgestreckt und wird der Namenszug IXC gezeichnet. Beim lateinischen grossen Kreuzzeichen oder Segen sind die drei ersten Finger ausgestreckt und die zwei letzten eingezogen oder (seit dem 13. Jhdt.) alle Finger ausgestreckt. Pius V schrieb diese letztere Form, die speziell bei den Benediktinern seit dem 8. Jhdt. üblich war, vor. Sie ist seitdem die herrschende.

Nicht selten wird das grosse Kreuzzeichen mit Hilfe von Kreuzen Reliquien und dgl. ausgeführt.

Von der Ausführung des grossen Kreuzzeichens über Personen und Sachen hören wir erst verhältnismässig spät. Der hl. Benedikt hat nach Gregor d. Gr. mit der ganzen Hand ein Kreuzzeichen über einen vergifteten Kelche gemacht <sup>2)</sup>. Es ist das erstemal, dass wir von dem grossen Kreuzzeichen hören.

Uns Menschen von heute erscheinen die Unterschiede zwischen den verschiedenen Formen, etwa zwischen dem griechischen und lateinischen Kreuzzeichen, unwichtig. Aber in früheren Zeiten sind sie sehr wichtig genommen worden. Ja bei manchen Völkern bedeuten sie noch heute sehr viel. Einer meiner Freunde hatte in

<sup>1)</sup> Endres und Ebner, Ein Königsgebetbuch des 11. Jhdt. St. Ehses-Festschrift, zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom. Freiburg i. B. 1897, 302.

<sup>2)</sup> Dial II, 3.

Russland folgendes Gespräch mit Christen: „Wie machst Du das Kreuzzeichen? Wir machen es so. . . .“ — „Aber das ist doch gleichgültig“. — „Nein, das ist ein Unterscheidungsmerkmal. Daran erkennen wir euch, die Katholiken des Westens“. — „Warum macht ihr es so?“ — „Wegen der Dreifaltigkeit“. Wir bemerken dabei, dass die Russen immer gleich mindestens drei grosse Kreuze schlagen unter gleichzeitiger jedesmaliger tiefer Verbeugung.

## 2). Formel.

Das Kreuzzeichen wird entweder ohne begleitende Formel oder mit einer solchen ausgeführt. Die älteste Formel lautet einfach „Signum crucis“. Dann kamen auch die Formeln auf: „In nomine Jesu“, „Adjutorium nostrum in nomine Domini“ und „In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti“. Die letztgenannte Formel ist aber im Zusammenhang mit dem Kreuzzeichen nicht die sinnvollste. J. A. Jungmann meint einmal, die tiefe Bedeutung des Kreuzzeichens werde von Kindern besser erfasst, „wenn sie es nach dem Vorbild der Liturgie auch manchmal ohne begleitende trinitarische Formel machen dürften; letztere wirke geradezu störend, z.B. beim Kreuzzeichen, das zur Wandlung üblich ist“<sup>1)</sup>.

## 3). Herkunft und Geschichte.

Nach Tertullian, Basilius, J. Gretser<sup>2)</sup> und vielen anderen beruht das Kreuzzeichen auf apostolischer Anordnung. Das trifft nun allerdings nicht zu. Aber das Kreuzzeichen ist auf alle Fälle sehr alt<sup>3)</sup>. Schon in den ältesten Zeiten wurden die Katechumenen bei der Anmeldung zum christlichen Unterricht wiederholt mit dem Kreuz bezeichnet, woran noch heute der Taufritus erinnert. Wie beliebt das Kreuzzeichen damals war, mögen einige Stellen aus den Väterschriften zeigen. In Hippolyts Kirchenordnung heisst es: „Der Diakon soll zur Zeit der Not das Kreuzzeichen mit Eifer geben“<sup>4)</sup>. „Immer aber ahme nach, mit Würde dir die Stirn zu versiegeln. Dies ist nämlich das Zeichen des Leidens gegen den Teufel, das offenbar und erprobt ist, wenn du es aus Glauben daher tust, nicht damit du vor Menschen erscheinst, sondern durch das

<sup>1)</sup> J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung. Regensburg 1936, 213 Anm. 2.

<sup>2)</sup> De cruce Christi. III, 4, p. 9—13.

<sup>3)</sup> Frühe Belege für das Kreuzzeichen im Thesaurus linguae latinae IV, 1258.

<sup>4)</sup> Hippolyts Kirchenordnung XXVI g. E. Jungklaus, Die Gemeinde Hippolyts. Leipzig 1928, 141.

Wissen gleichsam einen Schild entgegenhaltend". Nach anderer Übersetzung oder Rekonstruktion lautet diese Stelle: „Suche immer bescheiden dir die Stirn zu zeichnen. Denn das Zeichen des Leidens wird gegen den Teufel gezeigt, wenn jemand es aus Glauben macht, nicht als ob er den Menschen gefallen wollte, sondern im Wissen wie einen Panzer es entgegengragend" <sup>1)</sup>. Origenes schreibt: „Litera Tau exhibe, ut figuram crucis referat, esse que vaticinium illius signi quod apud Christianos in fronte effingitur, quodque fideles omnes faciunt, quidquid operis aggrediuntur, ac maxime precum vel sacrarum lectionum initio" <sup>2)</sup>. Auch Cyprian bezeugt den Gebrauch des Kreuzzeichens: „Muniatur frons, ut signum Dei incolume servetur" <sup>3)</sup>. Tertullian schrieb im Jahre 302: „Bei jedem Schritt und Tritt, bei jedem Ein- und Ausgang, beim Ankleiden und beim Anziehen der Schuhe, beim Waschen, Essen, Lichtanzünden, Schlafengehen, Niedersitzen und anderen Tätigkeiten, die wir ausüben, drücken wir das Siegel des Kreuzes auf unsere Stirn" <sup>4)</sup>. In den Katechesen Cyrills von Jerusalem († 386) findet sich die Stelle: „Schämen wir uns also nicht, den Gekreuzigten zu bekennen! Besiegeln wir vertrauensvoll mit den Fingern die Stirne, machen wir das Kreuzzeichen auf alles, auf das Brot, das wir essen, über den Kelch, den wir trinken! Machen wir es beim Kommen und Gehen, vor dem Schlafen, beim Niederlegen und Aufstehen, beim Gehen und Ruhen. Gross ist dieses Schutzmittel" <sup>5)</sup>. Vom hl. Athanasius, Basilius, Ambrosius und Augustinus liessen sich ähnliche Belege anführen. „Ad omnem actum, ad omnem incessum, manus pingat crucem", heisst es im Brief des hl. Hieronymus an Eustochium <sup>6)</sup>. Selbst Julian der Abtrünnige <sup>7)</sup> bezeugt den christlichen Brauch. Wenn die Christen an heidnischen Idolen

<sup>1)</sup> Ebd. XXXVII, Jungklaus, a.a.O. 146f.

<sup>2)</sup> Selecta in Ezechielem IX. PG 13, p. 802; Vgl. in Genes XIII, 4. PG 12, p. 234S. und Hom. I, 15 in Ps. 38. PG 12, p. 1405.

<sup>3)</sup> Epist. 58, 9. CSEL 3, II, p. 664. Vgl. De lapsis II, CSEL 3, I, p. 238.

<sup>4)</sup> De corona militis III. PL 2, 80. Vgl. uxorem II, 5. PL I, 1296. Vor dem Schlafengehen machte man ein Kreuz auf das Bett.

<sup>5)</sup> Katech. XIII, 36 (PG 33, 816; Übersetzung nach BKV 41. Bd. 230). Katech. II, 14 heisst es: „Wollen wir uns also des Kreuzes nicht schämen! Mögen es andere geheimhalten, du sollst damit offen die Stirn bezeichnen, damit die Dämonen, wenn sie das königliche Zeichen sehen, zitternd weit entfliehen. Mache das Kreuzzeichen beim Essen und Trinken, wenn du sitzt, dich niederlegst, aufstehst, wenn du sprichst, gehst, kurz bei allen Beschäftigungen". BKV 69.

<sup>6)</sup> Ep. ad Eustochium 22, 37, CSEL 54, I p. 202.

<sup>7)</sup> Ep. 79.

und Tempeln vorbeigingen, bezeichneten sie sich mit dem Kreuz.

Auch in der Liturgie namentlich bei der Sakramentenspendung und der heiligen Messe, begegnet uns das Kreuzzeichen schon früh, und zwar mindestens seit dem 2. Jhdt, wie uns die älteste Kirchenordnung, Origenes<sup>1)</sup>, Tertullian, Augustinus und die apostolischen Konstitutionen bezeugen. Nach der ägyptischen Kirchenordnung soll der Bischof nach der Beschwörung im Taufritus die Stirn, die Ohren und die Nase der Täuflinge „versiegeln“<sup>2)</sup>. Wenn Tertullian schreibt: „Der Leib wird bezeichnet, damit die Seele befestigt werde“<sup>3)</sup>, so denkt er dabei an die Bekreuzigung bei der Taufe. Nach Augustinus ist der Täufling vor der Taufe „feierlich“ mit dem Kreuz zu bezeichnen<sup>4)</sup>. Im Traktat zu Johannes sagt Augustin: „Wenn wir zu einem Katechumenen sagen: Glaubest du an Christus? so antwortet er: Ich glaube, und bezeichnet sich: schon trägt er das Kreuz Christi an der Stirne und schämt sich nicht des Kreuzes seines Herrn“<sup>5)</sup>. Auch die apostolischen Konstitutionen erwähnen die Verwendung des Kreuzzeichens bei der Taufe<sup>6)</sup>.

Die Christen des Mittelalters hatten ein geradezu unbegrenztes Vertrauen auf das Kreuzzeichen. Immer wieder lesen wir in den Heiligengeschichten und Legenden, dass man das Kreuz schlug, um sich und andere zu segnen und zu schützen. Im besonderen galt das Kreuzzeichen als Schutzmittel wider den Teufel, die Dämonen, vor allem die Wetterdämonen und die Wettergewalten<sup>7)</sup>. Gregor d. Gr. erwähnt, dass man Nahrungsmittel vor dem Essen segnete<sup>8)</sup> und beim Backen auf Brot ein Kreuz zeichnete<sup>9)</sup>. Der hl. Benedikt vertrieb mit einem Kreuzzeichen einen schwarzen Vogel, der ihn belästigte<sup>10)</sup>, zertrümmerte mit dem Kreuz-

<sup>1)</sup> In Genes. hom 13. CSCO 29, p. 120.

<sup>2)</sup> Ägyptische Kirchenordnung. Kap. XXII. E. Jungklaus, Die Gemeinde Hippolyts, Leipzig 1928, 137.

<sup>3)</sup> De carnis resurrect. c. 8. CSEL 47, p. 37.

<sup>4)</sup> De catech. rud. 26. BKV. Bd. 49, 303.

<sup>5)</sup> Tract. 11 n. 3 in Jo (PL 35, 1476). BKV. Bd. 8, 185.

<sup>6)</sup> II, 11.

<sup>7)</sup> Vgl. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters. II. Freiburg i. Br. 1909, 50f.

<sup>8)</sup> Dial. I, 4.

<sup>9)</sup> Dial. I, 11.

<sup>10)</sup> Dial. II, 2.

zeichen einen vergifteten Kelch<sup>1)</sup> und wappnete sich mit diesem Zeichen gegen den bösen Feind und Versuchungen<sup>2)</sup>.

Auch in unserer Zeit nimmt das Kreuzzeichen eine wichtige Stellung ein. Die Katholiken verwenden das Kreuzzeichen in der privaten Frömmigkeit und in der Liturgie unzählige Male. In der lateinischen Stillmesse mit Gloria und Credo trifft es nicht weniger als achtundvierzigmal. Seit der Reformation ist das Kreuzzeichen geradezu ein Kennzeichen der Katholiken. Ein katholischer Katechismus beginnt so: „Was bist du? — Ein Christ. — Woran erkennt man, dass du ein Christ bist? — Daran, dass ich mich segne mit dem heiligen Zeichen des Kreuzes“. Welche Rolle das Kreuzzeichen bei den orientalischen Christen spielt, weiss jeder, der mit ihnen zusammengelebt oder einmal einen orientalischen Gottesdienst besucht hat.

In den Missionländern schätzen die Neuchristen das Kreuzzeichen sehr hoch. Veranlagung und Erziehung wirken hier zusammen. Bei den meisten Völkern wird auf äussere Weihungen und Segnungen ungemein viel gegeben. Die Glaubensboten dürfen und sollen auf diese Veranlagung und Neigung Rücksicht nehmen. Doch sollte der Unterricht und die Erziehung so sein, dass der Gebrauch des Kreuzzeichens nicht abergläubisch ausartet. In unserem Volksaberglauben nimmt das Kreuzschlagen eine bedeutende Stelle ein und in den Missionen steht das Kreuzschlagen in grosser Gefahr, in ähnlicher Weise abergläubisch missbraucht zu werden.

Die Protestanten und Reformierten haben mit dem Kreuzzeichen oder Kreuzschlagen gebrochen. Von den Reformierten wurde es ganz abgelehnt und bei den Protestanten hat nach O. J. Mehl „der Gegensatz gegen Rom“ den „alten guten Brauch“ des Kreuzzeichens zuschanden gemacht<sup>3)</sup>. Luther gab den dringenden Rat, sich beim Aufstehen mit dem Kreuzzeichen zu segnen, schaffte es aber für den Gemeindegottesdienst ab. Brenz (16. Jhdt.) verwarf es bei der Taufe aus Furcht vor „Magie“<sup>4)</sup>. Die hannovera-

<sup>1)</sup> Dial. II, 3.

<sup>2)</sup> Dial. III. 7.

<sup>3)</sup> O. J. Mehl, Das liturgische Verhalten. Göttingen 1927, 47. Reiches Material über die Geschichte des Kreuzzeichens in der deutschen evangelischen Kirche findet sich bei P. Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands<sup>2</sup>. 2 Bände. Göttingen 1937 und 1939. Vgl. Indices s.v. Kreuzeszeichen.

<sup>4)</sup> P. Graff, a.a.O. I, 11.

nische Kirchenordnung von 1536/1588 erklärte, dass „das so viel Kreuz machen“ „nicht von nöten“ sei und daher abgeschafft werden solle <sup>1)</sup>).

Aber es fehlte keineswegs an Protestanten, die anders dachten. Auf alle Fälle war das Kreuzzeichen nicht überall gleich verschwunden. Nach der Feldgottesdienstordnung von Bayreuth soll bei der Absolution das Kreuzzeichen gemacht werden <sup>2)</sup>. An vielen Orten machte man es bei der „Konsekration“ über Brot und Wein. Ja, mancherorts war es direkt vorgeschrieben <sup>3)</sup>. Auch bei der Austeilung des Abendmahls war es anfänglich anscheinend „ziemlich verbreitet“ <sup>4)</sup>. Desgleichen bei anderen Riten.

Am wenigsten hatte man in den Zeiten des Rationalismus und der Aufklärung für das Kreuzzeichen übrig. J. C. Velthusen (Ende 18. Jhdts.) meinte, das Kreuzzeichen unterbliebe am besten überall, wo es nicht wegen der Schwachen beibehalten werden müsse <sup>5)</sup>. G. B. Eisenschmidt (Ende 18. Jhdts.) eiferte gegen die Verwendung des Kreuzzeichens bei der „offenen Schuld“, der Absolution <sup>6)</sup> und dem Segen am Schluss des Gottesdienstes, weil es den Aberglauben fördere <sup>7)</sup>. Auch Rau war gegen das Kreuzzeichen. In Schleswig-Holstein wurde 1797 der Gebrauch des Kreuzzeichens bei der „Konsekration“ untersagt <sup>8)</sup>.

Doch fehlte es auch damals nicht ganz an Verteidigern des alten Brauches. Burdorf z.B. hielt dafür, das dass Kreuzzeichen bleiben könne, wenn es frei von Aberglauben sei. J. F. Chr. Gräffe fragte sogar, wohin man denn käme, wenn alles Sinnliche und Symbolische aus dem Gottesdienst entfernt würde <sup>9)</sup>. In Sachsen kam das Kreuzzeichen noch 1812 bei der Taufe vor <sup>10)</sup>. Aber im allgemeinen hatte man in jenen Zeiten keine Sympathien für das Kreuzeszeichen. So kam es immer mehr ab, allerdings nicht gänzlich. „Das kleine

<sup>1)</sup> P. Graff, a.a.O. I, 193.

<sup>2)</sup> P. Graff, a.a.O. I, 173.

<sup>3)</sup> P. Graff, a.a.O. I, 193f.

<sup>4)</sup> P. Graff, a.a.O. I, 200f.

<sup>5)</sup> P. Graff, a.a.O. II, 222.

<sup>6)</sup> P. Graff, a.a.O. II, 131.

<sup>7)</sup> P. Graff, a.a.O. II, 160.

<sup>8)</sup> P. Graff, a.a.O. II, 153.

<sup>9)</sup> P. Graff, a.a.O. II, 160f.

<sup>10)</sup> P. Graff, a.a.O. II, 154.

signum crucis ist uns", so schreibt O. J. Mehl, „verloren gegangen, das grosse gebrauchen wir noch" <sup>1)</sup>.

In unseren Tagen empfehlen viele protestantische Theologen das Kreuzzeichen und seine Verwendung im Gottesdienste, so etwa O. J. Mehl. H. Asmussen erklärt, er vermöchte „gegen das Schlagen des Kreuzes" beim Segen „nur dann gewichtige Gründe" anzuführen, wenn er entdecken könnte, dass diese symbolische Handlung in nennenswertem Masse als eine Zauberhandlung missverstanden wird. Davon aber vermöge er nicht einmal eine Spur zu entdecken. Ausserdem spiele doch in den alten lutherischen Gottesdienstordnungen das Bekreuzigen noch eine grössere Rolle. Schliesslich meint Asmussen, „dass es theologisch möglich ist, das Kreuz zu schlagen, dass es aber darüber hinaus gerade im Augenblick des Segens eine weise Erinnerung an die Tatsache ist, dass die Verheissung des Segens sich im Kreuz erfülle" <sup>2)</sup>. Auch R. Otto ist für eine Verwendung des Kreuzzeichens im privaten Leben und protestantischen Kult eingetreten. <sup>3)</sup>

Karl Bernhard Ritter gibt bereits Winke für eine würdige und sinnvolle Ausführung des Kreuzzeichens. „Das Kreuzeszeichen wird mit dem ausgestreckten Daumen, Zeigefinger und Mittelfinger der rechten Hand (die anderen Finger sind eingeschlagen) gezeichnet, während die linke Hand flach auf der Brustmitte ruht, und zwar in der Höhe der rechten Schulter, ohne den Arm weit auszustrecken, die Kreuzbalken etwa in der Länge des Unterarms. Das Kreuz wird gezeichnet von oben nach unten und von links nach rechts. Dabei geht die Hand, nachdem der senkrechte Balken des Kreuzes ausgezogen ist, zunächst zur Mitte hinauf und dann wird der Querbalken gezogen. Man sieht nur zu oft an Stelle des in den Raum gezeichneten Kreuzes eine unbestimmte und fahrige Bewegung, die jeder Zeichenkraft entbehrt" <sup>4)</sup>.

Am häufigsten findet das Kreuzzeichen noch in der Kirche von England, speziell in der Hochkirche, Verwendung, in der es ungefähr dieselbe Stellung einnimmt wie in der katholischen Kirche.

---

<sup>1)</sup> O. J. Mehl, a.a.O. 46.

<sup>2)</sup> H. Asmussen, Die Lehre vom Gottesdienst. München 1937, 257—259.

<sup>3)</sup> R. Otto, Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes. Giessen 1925, 23.

<sup>4)</sup> K. B. Ritter, Das liturgische Gebet, 375.



## 4). Sinn und Zweck.

a). Sinn und Zweck<sup>1)</sup> des Kreuzzeichens sind klar. Es ist zunächst Ausdruck des christlichen Glaubens, speziell des Glaubens an das Kreuz Christi. Durch das Kreuzzeichen geben wir dem Glauben Ausdruck, dass wir durch das Kreuz Christi aus der Knechtschaft des Teufels befreit und in das Reich Gottes versetzt worden sind, dass wir durch das Kreuz allen Segen empfangen haben und immer noch empfangen.

b). Zugleich ist das Kreuzzeichen Bekenntnis. Das Kreuzzeichen macht uns als Christen kenntlich und unterscheidet uns von den Ungläubigen. Es „ist uns als Zeichen auf die Stirn gegeben wie Israel die Beschneidung“<sup>2)</sup>.

c). Dann ist das Kreuzzeichen Segen. Es segnet und weiht den Menschen. Das Kreuzzeichen, so schreibt Romano Guardini, „ist das Zeichen des Kreuzes. Es umfasst Dich ganz, von der Stirn zur Brust, von Schulter zu Schulter. Es weiht und sammelt“<sup>3)</sup>. Das Kreuzzeichen auf Stirn, Mund und Brust bedeutet nach der Volksauffassung die Heiligung der Gedanken, Wort und Werke.

d). Ja noch mehr, das Kreuzzeichen prägt dem Menschen das Merkmal des Eigentums und der Nachfolge Christi auf.

e). Ferner ist das Kreuzzeichen Schutz vor Versuchungen und Gefahren. Johannes von Damaskus schliesst an die oben angeführte Stelle über das Kreuzzeichen als das Unterscheidungsmerkmal der Christen die Worte: „Dieses ist Schild und Waffe und Siegeszeichen gegen den Teufel. Dieses ist ein Spiegel, dass uns der Erwürger nicht berühre, . . . Dies ist Aufrichtung der Liegenden, Halt der Stehenden, Stütze der Schwachen, Stab der Geleiteten, Führer der Umkehrenden, Vollendung der Fortschreitenden, Heil der Seele und des Leibes, Abwehr aller Übel, Gewähr aller Güter, Tilgung der Sünde, Reis der Auferstehung, Baum ewigen Lebens“<sup>4)</sup>. Im Mittelalter gab Mechtildis von Magdeburg den Rat, sich bei Versuchungen zu eitler Ehre an die Brust zu klopfen und mit dem Kreuzzeichen zu segnen. Dann würde die Versuchung schwinden.

<sup>1)</sup> Schöne, und tiefe Gedanken über das Kreuzzeichen finden sich bei E. Hello, *Der Mensch*. Leipzig 1934, 217—222.

<sup>2)</sup> Joh. Damasc., *De fide orthodoxa* IV, 11. PG 94, 1129.

<sup>3)</sup> R. Guardini, *Briefe über Selbstbildung*. Mainz 1930, 166.

<sup>4)</sup> *De fide orthodoxa*, IV, 11. PG 94, 1120 bezw. 1130 Vd. v. D. Stiefenhofer (BKV. S. 204).

Die Kraft des Kreuzes vertreibe alle bösen Gedanken <sup>1)</sup>. Wenn Katharina Emmerich als Kind Stirn, Mund und Brust bekreuzte, dachte sie: „Das sind die Schlüssel, dass nichts Böses in Gedanken, in Mund und Herz hineinkommen soll. Nur das Jesuskind soll den Schlüssel haben, dann wird alles gut sein“.

f). Nicht zuletzt dient das Kreuzzeichen zur *Beschwörung* und Vertreibung böser Mächte. „Wenn . . . das Zeichen des Kreuzes über eine Sache gemacht wird, so wird sie dadurch erlöst, d.h. von aller dunklen Gewalt befreit, und geheiligtes Gnadenmittel für den Christen. In diesem Zeichen siegt die segnende Kirche über den alten Feind der Menschen“ <sup>2)</sup>.

#### 5). Praktisches.

Leider gehört das Kreuzzeichen zu den Gebärden, die sehr häufig nachlässig, schlecht und unandächtig ausgeführt werden. „Ist diese Weise, wie es so oft gemacht wird, nicht ein richtiges Ärgernis? Eine nachlässige, verkrüppelte Bewegung; in Gefühl und Schätzung des Betreffenden offenbar von der gleichen Art, wie wenn er jemanden, der ihm ganz gleichgültig ist, flüchtig grüsst? Das ist aber doch nicht jene Gebärde, durch die wir unseren Leib im Symbol des Todes Christi berühren, unsere Seele mit dem Bild der Erlösung durchdringen, uns zum Herrn bekennen und uns unter Seine Macht stellen“ <sup>3)</sup> Mit diesen Fragen und Feststellungen hat Romano Guardini nur zu recht. Desgleichen mit der Mahnung: Mach das Kreuzzeichen „gross, langsam und nachdrücklich“ <sup>4)</sup>.

### § 14. TRETEN, GEHEN, LAUFEN UND VERWANDTES.

#### I. Treten.

1). Beten heisst, vor Gott treten, und Fürbitten, vor Gott für andere eintreten. Viele Gebete beginnen sogar ausdrücklich mit der Erklärung, dass der Beter zu Gott hintreten will und hintritt. „Mit diesen Gebeten preisend will ich jetzt vor euch treten, o Mazdäh und Aša“, heisst es in den Gāthās Zarathushtras <sup>5)</sup>. Im Alten Testament werden die Frommen öfters aufgefordert, vor den

<sup>1)</sup> Das fließende Licht der Gottheit. VII, 12. Ed. W. Schleussner, S. 14.

<sup>2)</sup> Die betende Kirche<sup>2</sup>. Berlin o.J. 491.

<sup>3)</sup> R. Guardini. Besinnung vor der Feier der hl. Messe. Mainz o.J. 49f.

<sup>4)</sup> R. Guardini, Briefe über Selbstbildung, 166.

<sup>5)</sup> Yasna 50, 9. Nach Chr. Bartholmae. Die Gathas des Awesta. Strassburg 1905, 102.

Herrn hinzutreten oder sich vor ihm aufzustellen. Moses wurde geheissen, zu Gott emporzusteigen. Die anderen sollten nur „aus der Ferne“ anbeten. „Moses allein trete zum Herrn, die anderen dürfen nicht näher treten (Ex 24, 1f)“. An Elias erging das Wort des Herrn: „Gehe hinaus und tritt auf den Berg vor den Herrn“ (3 Kn 19, 11. Vgl. Job 1, 6): „Introibo ad altare Dei“, beginnt der Priester beim Staffelgebet. „Wir treten mit Beten vor Gott den Gerechten“, heisst der Anfang eines bekannten Liedes. Auch Aufforderungen, in der rechten Weise vor Gott hinzutreten, sind nicht selten. Der Prediger mahnt: „Habe acht auf dein Schreiten, wenn du eintrittst in das Haus des Herrn (4, 7).“

2). Eine besondere Erwähnung verdient hier eine antike Sitte. Da in der Antike die rechte Seite als die Glücksseite galt, trat man jedes Unternehmen mit dem rechten Fusse an. Von einem Unternehmen, das mit dem linken Fusse angetreten wurde, versprach man sich nichts. Gästen rief ein Sklave beim Eintritt in den Speisesaal „dextro pede“ zu. Entsprechend traten die Frommen mit dem rechten Fuss an, wenn sie die Stufen zu einem Tempel hinaufstiegen<sup>1)</sup>. Es dürfte eine Folge dieser antiken Sitte sein, wenn der Priester in der römischen Liturgie beim Anstieg zum Altar mit dem rechten Fuss ansetzt und der Muhammedaner beim Besuch der Moschee nach dem Ausziehen der Schuhe zuerst den rechten Fuss in den heiligen Bezirk setzt. Gazzālī schreibt: „Wenn du im Begriff stehst, die Moschee zu betreten, so setze deinen rechten Fuss voran und sprich: ‚O Gott, segne Mohammed, seine Familie und seine Genossen und gib ihnen Heil! Verzeihe mir meine Sünden und öffne mir die Pforten deines Erbarmens!‘“<sup>2)</sup>.

3). Die Auffassungen von der rechten Seite als der besseren, ehrenhafteren und vorteilhafteren Seite wirken sich auch sonst beim Beten aus, so in der Sitte, sich beim Beten auf die rechte Seite zu stellen<sup>3)</sup>. „Καταστάς δεξιός, ἀδατάτοις θεοῖσι ἐπευχόμενος“, heisst es bei Theognis<sup>4)</sup> (6. Jhdt v. Chr.) und „si deos salutas, dextroversum censeo“ bei Plautus<sup>5)</sup> (3. Jhdt. v. Chr.)

<sup>1)</sup> Fr. J. Dölger, Zu den Zeremonien der Messliturgie. I. Dextro pede. Das Betreten der ersten Stufe des Altares mit dem rechten Fusse. AC 1, 1929, 236—240; Vitruv, De architectura III, 4, 4; Petronius, Sat. 30, 5; Br. de Niedek, l.c. 166s.

<sup>2)</sup> J. Hell, Die Religion des Islam. I. Jena, 1915, 87.

<sup>3)</sup> Vgl. Grundmann, δεξιός. Kittel II, 37.

<sup>4)</sup> 943f.

<sup>5)</sup> Curculio I, 1, 70.

## II. Gehen.

1). Auch der lokomotorische Prozess des Gehens<sup>1)</sup>, der aus Gelenkbewegungen und Veränderungen der Gliederschwerpunkte besteht, gehört zu den Gebetsgebärden. Es gibt nicht nur ein weltliches, sondern auch ein sakrales Gehen, auf dem Weg zum Gebet, beim Gebet und nach dem Gebet.

a). Wir befassen uns zuerst mit dem Gang zum Gebet und Gottesdienst. Es ist etwas Eigenes um diesen Gang. Zu Gott und zum Orte des Gebetes geht man nicht wie zur Arbeitsstätte, zum Vergnügungsort oder Bahnhof. Wenn sich der Mensch zum Gebet begibt, bringt er dies im Gehen zum Ausdruck, wenigstens, wenn es ihm Ernst ist mit dem Beten. Auch wichtig ist der Gang für das Gebet<sup>2)</sup>. Die Innigkeit und Fruchtbarkeit des Gebetes hängt in etwa von der Art des Ganges zum Gebete ab. Das Bummeln, Trödeln, Hasten, Stapfen, Schlurfen und niedergebeugte Gehen passt nicht zum Gebet und erleichtert es nicht.

Das Gesagte gilt namentlich vom Gang zum gemeinschaftlichen Gottesdienst. Die Art und Bedeutung des Gottesdienstes offenbart sich in der Weise des Tempelganges und diese Weise wieder wirkt auf den Menschen nicht unbeträchtlich ein. Ġazzālī mahnte nicht umsonst seine Glaubensgenossen: „Wenn du zur Moschee gehst, so gehe ruhig und gelassen und eile nicht“. Auch soll man beten<sup>3)</sup>. Im besonderen mahnt Ġazzālī zum rechten Gehen zur Freitagssalāt. Für diese soll man sich zuerst waschen und kleiden. „Dann gehe frühzeitig zur Moschee und begib dich in Gelassenheit und Ruhe dorthin“<sup>4)</sup>. Ġazzālī stellt dabei alle Bewegungen als Gottes Gaben hin. „Alle deine Akte der Bewegung und der Ruhe deiner Glieder“ sind „ein Gnadengeschenk Allahs an dich“<sup>5)</sup>.

In der katholischen Kirche hat man sehr bald um den Wert des sakralen Ganges gewusst, im besonderen um jenen des Kirchganges. Klemens von Alexandrien sagt: Beim Kirchgang sollen die Männer und Frauen anständig gekleidet sein,

<sup>1)</sup> Über das religiöse Motiv des Weges handelt etwa G. Mensching, *Buddhistische Symbole*. Gotha 1920, 42f.

<sup>2)</sup> Ignatius v. L. gibt die Anweisung: „Antequam intrem in orationem quiescat paululum spiritus, sedendo vel ambulando“. *Exerc. spir.* ed. J. Roothaan. Augsburg 1887, 226.

<sup>3)</sup> J. Hell, a.a.O. 87.

<sup>4)</sup> J. Hell, a.a.O. 105.

<sup>5)</sup> J. Hell, a.a.O. 116.

in der Gehweise alles Auffällige vermeiden, sich des Schweigens befleissen, „ungeheuchelte Liebe“ im Herzen tragen, reinen Körpers und Herzens sein, tauglich zum Gebet <sup>1)</sup>. Noch heute haben wir auf dem Lande vielerorts den ernsten, frommen, eingezogenen und feierlichen Kirchgang, den man einzeln oder mit der Familie macht. Aber im ganzen ist er ausser Übung gekommen, — eine Entwicklung, die man nur bedauern kann. Eine Erneuerung des Kirchganges würde sicher von grösstem Segen sein. In einigen Gemeinden hat man neuerdings versucht, „die Gemeinde dazu zu bewegen, das Gotteshaus in einer Art Einzugsprozession gemeinsam zu betreten“, hatte aber dabei mit den grössten Schwierigkeiten zu ringen, da die Voraussetzungen für eine solche Prozession, der Geist des Gottesdienstes, fehlte. Wo es aber gelungen ist, die Einzugsprozession zustande zubringen, hat man „die erstaunlichsten Rückwirkungen auf den Geist des Gottesdienstes“ erlebt <sup>2)</sup>. Hier noch einige Worte W. Stählin: „Die Stätte des Gottesdienstes ist . . . nicht ein belangloser Raum, der nur eben genügend und geeignet wäre, darin gottesdienstlich zu handeln, sondern er ist selbst der sinnhafte Ausdruck dafür, dass wir in einer besonderen Weise in den Raum der Welt gestellt sind, und die eigene innere Dynamik des Kultraumes verpflichtet zu der leibhaften Darstellung einer inneren Bewegung. Die Treppe emporzusteigen, die zur Kirchentüre emporführt, durch die Pforte zu schreiten, den Vorraum zu durchmessen und dann im Kirchenraum selbst auf den Altar zu, und das heisst nach Osten hin sich zu bewegen, das alles ist der sinnhafte und leibhafte Ausdruck eines inneren Weges und kann für den, der die tiefe Bedeutsamkeit solcher leiblichen Gebärde einmal an sich selbst erfahren hat, eine unschätzbare Hilfe sein, eben nicht nur leiblich, sondern ‚mit Leib und Seele‘ einen solchen Weg wirklich zu gehen“ <sup>3)</sup>.

b). Auch beim **Beten selbst** spielt das Gehen eine Rolle. So beim **Privatgebet**. Fromme Japaner zeigen ihre Religiosität und ihren Opfergeist wohl dadurch, dass sie hunderte und tausende Male auf der Avenue zwischen dem Eingang zum shintōistischen Schrein und dem Schrein selbst vorwärts und rückwärts

<sup>1)</sup> Paed. III. cap. XI, 79. CSCO 12, 280.

<sup>2)</sup> R. Schwarz, *Betendes Werk*. Würzburg 1938, 160.

<sup>3)</sup> W. Stählin, *Vom Sinn des Leibes*, 160.

gehen <sup>1)</sup>. In der Tendai-shū hat man verschiedene Arten oder Methoden der Versenkung, darunter die gehende. Nicht wenige Christen lieben es, im Gehen zu beten, wenigstens bei gewissen Gebeten.

Bei den gemeinschaftlichen Kulten trifft überall hin und wieder ein Gang. Wie mir eine schwarze Frau aus Natal mitteilt, muss der Offiziant, gewöhnlich der „Imbongi“, bei bestimmten Kulten ständig umhergehen und sich dabei an den Rhythmus und die Zeit halten, die dem Inhalt seiner Gebete entsprechen. Der Buddhismus bevorzugt in seinen Kulten die Ruhe. Aber bei dem Kult, dem ich in Tsurumi (Japan) beiwohnte, wechselte das Sitzen mit dem Gehen um den Altar. Mit dem Messopfer sind viele Gänge des Priesters verbunden.

Seinem Sinn nach ist das sakrale Schreiten beim Gebet und Kult „Unruhe zu Gott“, peregrinatio oder motus in Deum, Verlangen nach Gott, Umgang mit Gott oder etwas Entsprechendes. Das Wesen des Schreitens ist nach W. Stählin „sinnvoll erfüllte Bewegung im Raum“ <sup>2)</sup> und das langsame feierliche Schreiten „eine leibliche Form, in der wir uns bewusst auch mit allen inneren Kräften einem bestimmten Ziel, einer Sache zuwenden“. Gehen ist Ausdruck dafür, dass wir „auf dem Wege“ sind, dass wir einem Ziel zustreben. Gemeinsames Gehen speziell zeigt an, dass wir miteinander zu Gott oder etwas Göttlichem gehen oder gehen sollen <sup>3)</sup>.

Ferner ist das sakrale Gehen Ausdruck und Symbol für die Nachfolge der Gottheit. Ja ursprünglich war es sogar selbst „Wandern hinter den heidnischen Göttern“, bei der Prozession <sup>4)</sup>. G. van der Leeuw schreibt: „Die ‚Nachfolge‘ Gottes, die uns, unter dem Einfluss der Mystik und des Pietismus, zu einer völlig ‚inneren‘ Angelegenheit geworden ist, war ursprünglich ein wirkliches ‚Folgen‘, ein kultisches Schreiten, manchmal sogar ein Partei-Ergreifen für den Gott“ <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> M. Anesaki, *Religious Life of the Japanese People*. Tokyo 1938, 17.

<sup>2)</sup> W. Stählin, *Vom Sinn des Leibes*, 160. Mitunter ist Gehen im Gegensatz zum Reiten und Fahren Ausdruck und Zeichen der Ehrfurcht und Demut. Kardinal Lavigerie verliess seinen Wagen, wenn er an einer Moschee vorbeikam.

<sup>3)</sup> Im Gebet oder vor ihm bittet man gern Gott, zum Beter zu kommen. Kittel II, 663.

<sup>4)</sup> Kittel, ἀκολουθία. Kittel I, 210—215 mit reichen Literaturangaben, S. 210.

<sup>5)</sup> G. v. d. Leeuw, *Der Mensch und die Religion*. Basel 1941, 149; Derselbe, *Phänomenologie*, 459ff; J. M. Nielsen, *Die Kultsprache der Nachfolge und Nachahmung Gottes und Verwandter Bezeichnungen im neutestamentlichen Schrifttum*. In: *Heilige Überlieferung* (Festschrift für Ildefons Herwegen) 1938, 59ff.

Im einzelnen ist bei der Auslegung zu beachten, welches die Gangart und das Tempo des Beters sind, ob der Beter bedächtig oder stürmisch, schleppend oder leichtfüßig, schwankend oder fest, gleichmässig oder rhytmisch geht. Dementsprechend wechselt dann auch der Sinn und der Zweck.

Die Wirkung des sakralen Gehens auf sich und auf andere hängt von der Art und Weise des Gehens ab. Gehen ist ein Mittel innerlich in Bewegung zu kommen und zu bleiben. Wer langsam umherwandelt, wird langsam ruhig. Andächtiges und würdiges Gehen löst ganz natürlich die innere Bewegung des Gebetes aus. Auch wirkt sie mächtig auf andere Menschen ein. Auf mich hat das Schreiten der Zen-Mönche beim Kulte in Tsumiru starken Eindruck gemacht. Es war wirklich feierlich, wie der „Abt“ vom Thron zum Altar und zurück ging. In dieser Feierlichkeit ist mir das sakrale Gehen sonst nirgendwo begegnet.

Nach dem Gesagten kann es seelsorgerlich nicht gleichgültig sein, wie sich die Menschen beim Gottesdienst bewegen. Auf die Art und Weise des Gehens des Liturgen und seiner Helfer kommt nicht wenig an, für diese selbst und für die anderen Teilnehmer am Gottesdienst. Leider haben viele Geistliche das würdige Schreiten beim Gottesdienst verlernt. Geordnetes, zuchtvolles und feierliches Schreiten sah ich etwa bei dem gemeinsamen Gang der Benediktiner von Einsiedeln auf ihrem Weg zur Gnadenkapelle.

Bei den Protestanten bemüht man sich bereits ernstlich um eine Besserung in diesen Dingen. Karl Bernhard Ritter schreibt: „Beim Schreiten halte er (der Liturg) die Hände vor der Brustmitte geschlossen, die Oberarme am Brustkorb angewinkelt. Er lasse auch seine Augen nicht durch die Kirche schweifen, sondern schaue etwa 5 bis 6 Schritte vor sich auf den Boden. Er nehme nicht zu kleine und nicht zu grosse Schritte, lasse auch seine Füße nicht über den Boden schleifen, sondern schreite kraftvoll und ruhig aus“<sup>1)</sup>.

Auch das Gehen der Gläubigen beim Gottesdienst verdient die Aufmerksamkeit des Seelsorgers. Namentlich der Opfer- und der Kommuniongang. Da der Opfergang einen schönen Sinn hatte und dem Gottesdienste wegen der mit ihm verbundenen Aktion förderlich sein kann, ist es bedauerlich, dass er mehr oder

<sup>1)</sup> K. B. Ritter, Das liturgische Gebet, 374.

weniger verschwunden ist. Eine zeitgemässe Erneuerung würde sich lohnen.

Der *Kommuniongang* lebt noch, zeigt aber gewöhnlich wenig Ordnung und Zucht. „Stellen wir uns vor, ein Andersdenkender käme herein — siehe 1 Kor. 14, 24 — und sähe die Gläubigen zum Tische des Herrn gehen. Ich glaube, zwei Eindrücke würden ihn vor allem treffen: bei manchen eine gezwungene, unnatürliche Haltung; bei anderen eine Lässigkeit, die offenkundig verrät, dass sie von dem, was sie tun, nicht erfasst sind, sondern vorn hingehen, wie sonst aus einem Raum in den anderen“<sup>1)</sup>).

c). Auch das Gehen nach dem Gebet und Gottesdienst ist Ausdruck und Hilfsmittel des Betens. Wer sofort nach dem Gebet in die weltliche Gangart verfällt und zur Arbeit und zum Vergnügen eilt, zeigt, dass sein Gebet nicht tiefer gegangen ist, und hilft, die Auswirkung des Gebetes zu verringern<sup>2)</sup>. Eine besondere ehrfurchtsvolle Art des Gehens haben die Śvetāmbaras im Jainismus. Denn diese gehen nach dem Morgenkult rückwärts zur Türe hinaus, wie in der Gegenwart eines Königs<sup>3)</sup>.

d). Dass der Gang in der *Zauberei* eine Rolle spielt, brauche ich eigentlich nicht zu erwähnen. Wenn man bei den Serben in Zeiten der Trockenheit Regen wünscht, gehen einige Mädchen unter Führung der sog. Dodola singend durch das Dorf. Vor jedem Haus wird gehalten und an jedem Haus giesst die Hausfrau einen Eimer Wasser über die Dodola. Die Mädchen singen dabei unter anderem folgendes: „Wir gehen durch das Dorf und die Wolken gehen am Himmel; wir gehen schneller, schneller gehen die Wolken“<sup>4)</sup>. Also „Gleichheitszauber“<sup>5)</sup>.

2). Wir kennen das sakrale Schreiten und Gehen namentlich in der Form der *Prozession*<sup>6)</sup>, die im religiösen Leben der

<sup>1)</sup> R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, 50.

<sup>2)</sup> Nach dem hl. Ignatius v. L. soll man, um die Exercitien möglichst gut zu machen, nach den Betrachtungen fünfzehn Minuten sitzend oder wandelnd überlegen, wie die Betrachtung war, die Ursache suchen, wenn sie schlecht, und Gott danken, wenn sie gut gewesen ist. *Exerc. spir. ed. Roothaan*, 105.

<sup>3)</sup> ERE XII, 800.

<sup>4)</sup> J. G. Frazer, *The Golden Bough*. I. 273.

<sup>5)</sup> Der Brauch müsste aber nicht magisch sein, sondern könnte auch als Ausdruck des Wunsches nach Regen dienen.

<sup>6)</sup> Vgl. Chant. Register s.v. Prozession; L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*. I, 262—264; Pfister, *Kultus*, Pauly XXII, 2163f; F. Schubert-K. Schreiber, *Prozession*. LThK VIII, 529—531 mit weiterer Literatur.



Völker zu allen Zeiten einen wichtigen Platz eingenommen hat. Die Naturvölker, die alten Orientalen, die Griechen und die Römer, alle hatten und haben sie ihre Umzüge. Ich selber konnte Prozessionen in den verschiedensten Ländern Asiens und Afrikas sehen. In besonderer Erinnerung geblieben sind mir etwa die Prozession der buddhistischen Kinder, Männer und Frauen, die sich mit Lichtern und Blumen in den Händen durch den nächtlichen Wald auf Ceylon zu einem kleinen Tempel bewegten, und die grossartige und prunkvolle Prozession, die am Tōshōgū-Fest im Schatten der dunklen Kryptomerienwälder und Berge zu Nikkō in Japan gehalten wurde. Dann auch eine buddhistische Prozession, die in Kyongtju oder Keishu, der ehemaligen Hauptstadt des Sillareiches (Korea), stattfand und an den früheren Glanz des Buddhismus in diesem Gebiete denken liess.

Die alte Kirche wusste sehr wohl, was sie tat, als sie die heidnischen Umgänge durch christliche ersetzte, und die Missionen unserer Zeit tun gut daran, wenn sie dem alten Beispiel der alten Kirche folgen. Vorbildlich sind in dieser Beziehung die Jesuiten von Trichinopoly in Südindien, deren nächtliche Prozessionen mit den vielen Lichtern und Raketen ein gutes Gegenstück zu den Festzügen der Hindu bilden <sup>1)</sup>.

Über den Sinn der Prozessionen sagt Wilhelm Stählin: Die Prozession, die von der Kirche aus sich durch die Strassen einer Stadt oder, wie in den katholischen Bittgängen, über die Fluren bewegt, ist „der kultische Ausdruck der Hinwendung zur Welt. Indem der feierliche Zug von der Stätte des Gebetes und des Sakraments aus sich auf die profanen Wege ergiesst, bekennt er mit seinem Schreiten, dass das Heilige die Welt erobern will und gibt damit seiner eigenen täglichen Hinwendung an die Welt einen neuen, sehr ernsthaften, verantwortungsvollen und siegesbewussten Inhalt. Heute freilich geschieht die ungeheure Gebärde solcher processio in ganz anderem Raum und mit anderen Vorzeichen. Das Marschieren singender Kolonnen ist eine wahrhaft liturgische Gebärde von ungeheurem Ausmass, eine leibliche Übung, in der stärker als in irgendwelchen theoretischen Forderungen jeden einzelnen bis zu den jüngsten Kindern herunter der Eroberungswille

<sup>1)</sup> Eine solche Prozession habe ich in meinem Buche „Indien und Gott“, Salzburg 1932, 84—86 beschrieben.

und das Sendungsbewusstsein eines Glaubens in Fleisch und Blut übergeht" <sup>1)</sup>. In den „Gesetzen“ Platons heisst es: „für die Knaben . . . soll die Anordnung getroffen werden, dass sie sobald wie möglich und so lange sie noch nicht in den Krieg ziehen, Bittgänge und festliche Aufzüge für alle Götter abhalten im Schmuck der Waffen und zu Pferde, und dabei bald schneller, bald langsamer sich in Tanz und Marschschritt bewegen, ihre Gebete an die Götter und an die Göttersöhne richten" <sup>2)</sup>.

3). Eine zweite besondere Form des sakralen Ganges ist das *Wallfahren*, das sich in sehr vielen Religionen der grössten Beliebtheit erfreut, so im Buddhismus, im Hinduismus, im Islām und in der chinesischen Religion.

4). Ein „sakrales“ Gehen eigener Art und Bedeutung ist der tägliche *Bettelgang* der buddhistischen Mönche. Wie ich selber in Siam sah, ist dieser Gang kein „weltlicher“ Gang. Schweigend und gesammelt gingen die Mönche ihren Weg. Mit gesenktem Antlitz empfingen sie ihre Gabe. Auf den Gesichtern lag Ruhe und Feierlichkeit wie bei den andächtigen Teilnehmern an unseren Prozessionen.

Auch das *Wandern* der buddhistischen und jainistischen Mönche kann hier vielleicht angeführt werden. Bei den ersteren gehört die „Hauslosigkeit“ zum „reinen, heiligen Wandel“. Nur in der Regenzeit darf der Mönch länger an einem Orte bleiben. Bei den Jainas ist dieses „Wanderleben“ eine der „Anfechtungen“, die man ertragen muss, „um nicht vom rechten Weg abzusinken und um das Karman zu tilgen" <sup>3)</sup>.

### III. *Laufen*.

Seltener als das sakrale Gehen ist das sakrale Laufen. Wir erwähnen hier die rituellen Wettläufe der Hettiter <sup>4)</sup>, die *lismu* (Wettläufe) der Babylonier am Neujahrsfest, die Wettläufe am römischen Fest der Robigalia und am germanischen Osterfest. In manchen buddhistischen Klöstern Chinas sitzen die Mönche bei der Meditation nicht bloss in der bekannten Weise, sondern laufen

<sup>1)</sup> W. Stählin, *Vom Sinn des Leibes*, 160f.

<sup>2)</sup> *Gesetze VII*, 6. Übersetz. v. O. Apelt. Leipzig (1940), 275.

<sup>3)</sup> *Samavāya*, 22. Nach W. Schubring, *Die Jainas*<sup>2</sup>. RL 7. Tübingen 1927, 24.

<sup>4)</sup> H. Ehelolf, *Wettlauf und szenisches Spiel im hettitischen Ritual*. Sitzungsberichte der Preuss. Ak. d. W. Phil.-hist. Kl. 1925, XXI.

sie „vor dem Beginn der einzelnen Akte im Sturmschritt im Kreis umher, wobei sie von dem Exerzitienmeister befehligt und angetrieben werden“<sup>1)</sup>. Die Mekkapilger müssen bei der Verrichtung bestimmter Gebete siebenmal ein Stück des Weges zwischen dem Hügel aṣ-Ṣafā und al-Marva hin- und herlaufen, und zwar eilig oder sogar sehr schnell, wie bei einem Wettlauf<sup>2)</sup>. Der Ritus heisst sa'y<sup>3)</sup> oder sa'j bzw. harwal oder qabab.

Das Laufen ist Ausdruck der Angst, der Furcht, der Hilfsbedürftigkeit oder des Verlangens. Als der Herr auf dem Sinai im Wolkendunkel und rauchenden Berge, in Donnerschlägen und Blitzen erschien, lief das Volk aus Angst und Furcht zurück (Ex 20, 18). Wenn wir zu Gott eilen, tun wir es aus Sehnsucht nach ihm und seiner Hilfe. Wir bitten Gott, uns zu Hilfe zu eilen (Ps 38, 23; 31, 3; 69, 18), und eilen ihm entgegen, um seine Hilfe beschleunigt zu erfahren.

Zur Erklärung des sa'j weisen die einen Muhammedaner auf die Geschichte von der Hāḡar hin. Diese sei, als sie von Ibrāhīm verlassen ihren Ismā'il vor Hunger hätte sterben sehen, wie ausser sich siebenmal von einem Hügel zum anderen gelaufen. Nach anderen hat Ibrāhīm den sa'j für den Allāhkult angeordnet und dabei den Lauf gewählt, um den sich im Talgrund versteckt haltenden Satan zu entkommen<sup>4)</sup>.

#### IV. Umgang, Umlauf und Umritt.

1). Den sakralen Umgang, Umlauf und Umritt<sup>5)</sup> finden wir bei den verschiedensten Völkern und in den verschiedensten Religionen. Gegenstand der Umkreisung sind Personen, Sachen, Häuser, Fluren, Brunnen, heilige Bilder, heilige Statuen und dergleichen.

<sup>1)</sup> H. v. Glasenapp. Der Buddhismus in Indien und im fernen Osten, Berlin-Zürich o. J. (1936) 218. Vgl. K. L. Reichelt, Truth and Tradition in Chinese Buddhism. Shanghai 1934, 266s.

<sup>2)</sup> Vgl. Koran S. 1, 194f. K. Iranschaehr, Meine Pilgerfahrt nach Mekka, der heiligen Stadt des Islams. Mosl. Rev. 11, 1935, 87.

<sup>3)</sup> Vgl. H. Isl. 654 s.v. sa'y.

<sup>4)</sup> H. Isl. 654.

<sup>5)</sup> Vgl. Goblet d'Alviella, Circumambulation. ERE III, 657—659; Grimm, Deutsches Wörterbuch. V, 2144—2152; M. Haberlandt, Der Bannkreis. Korrespondenzblatt für Anthropologie 21, 9ff; E. F. Knuchel, Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch, Schrift d. Schweiz. Ges. f. Völkerkunde 15, 1919; Br. de Niedek, De populorum veterum ac rec. adorationibus, 229—232; Pfister, Kultus. Pauly XXIII, 2162f; S. Reinach, Cultes, mythes et religions. I. Paris 1905, 137—145. Weitere Literatur bei C. Clemen, Religionsgeschichte Europas. I. Heidelberg 1926, 175 Anm. 3.

Gemacht wird der Umlauf im Schritt oder im Lauf, zu Fuss oder zu Pferd. Die Richtungen sind verschieden. Bald geht man in der Richtung der Sonne bald in der entgegengesetzten Richtung, bald in der Richtung des Uhrzeigers oder rechts herum, bald umgekehrt <sup>1)</sup>. Das eine Mal sind die Menschen stumm, das andere Mal singen oder beten sie.

Führen wir wieder einige Beispiele vor. Die afrikanischen Kikuyu umkreisen beim Regenopfer siebenmal den Baum, der als Symbol oder Behausung des Schöpfergottes Ngai gilt <sup>2)</sup>. Fromme Anhänger der vorbuddhistischen Religion Tibets, der Bon-Religion, umwandeln in der dem Uhrzeiger entgegengesetzten Richtung Heiligtümer und Berge <sup>3)</sup>.

Besonders beliebt war der Brauch bei den alten Semiten. Für die Israeliten sei auf Ps 26, 6 und 27, 6, 70 verwiesen. An jedem Tag des Laubhüttenfestes umkreiste der fromme Israelit einmal den Tempel, am siebten Tage sogar siebenmal. Die Jesiden gehen beim Morgengebet um einen aufgestellten Stein.

Ungemein häufig und beliebt war der Umgang bei den alten Arabern. Kein Wunder, wenn Muhammed ihn übernahm. Zur Mekkawallfahrt gehört ein siebenmaliger Umlauf (ṭawāf) um die ka'ba (links herum) <sup>4)</sup>. Die ersten drei Umgänge sind dabei in beschleunigtem Tempo und die vier letzten im gewöhnlichen Schritt auszuführen. In Yemen gehen Trauernde siebenmal auf dem Friedhof um die Bahre herum. Die Frauen des gleichen Lands lieben den Umgang um das Grab des Salim Šabezi. In Mešed umwandeln die Pilger dreimal das hl. Grab, wobei sie dreimal alle Feinde des Imāms verfluchen. Die Muhammedaner Nordafrikas gehen links um die Gräber ihrer Marabuts herum <sup>5)</sup>. Als Humāyūn totkrank war, suchte ihn sein Vater, der Begründer des Mogulreiches, durch den Ritus der feierlichen Umschreitung zu retten. In der Auffassung, dass die Umschreitung nur wirksam sei, wenn man das Kostbarste

<sup>1)</sup> Bei den Kelten war der Umgang links herum verboten, weil er als schädlich galt.

<sup>2)</sup> Yomoto Kenyata, Kikuyu Religion etc. in: Afr. 10, 1937, 316.

<sup>3)</sup> R. Bleichsteiner, Die gelbe Kirche. Wien o. J. 22, 25.

<sup>4)</sup> Vgl. Fr. Buhl, Ṭawāf. H. Isl. 743; Derselbe, 'Umra. H. Isl. 764—766; K. Iran-schaehr. Meine Pilgerfahrt nach Mekka, der hl. Stadt des Islams. Mosl. Rev. II, 1935, 86. Im Koran ist S. 22, 27 von der Umwandlung der Ka'ba die Rede. Vgl. S. 2, 119 und 153.

<sup>5)</sup> E. W. Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians<sup>2</sup>. London 1890, 217.

opferte, was man besitzt, betete Baber dabei: „O Gott! Wenn sich ein Leben für ein anderes tauschen lässt, so gebe ich, Baber, mein Leben und mein Sein für Humayun“. Letzterer wurde tatsächlich wieder gesund, während Baber starb <sup>1)</sup>.

Auch bei den Ostasiaten begegnet uns der Umgang, so bei den shintōistischen Japanern. Von João Mimboku, dem späteren Jesuitenschüler und Martyrer († 1613), hören wir, dass er als Heide in kalter Winterszeit sieben Tage hindurch alle Morgen einen Tempel umwanderte <sup>2)</sup>. Will man ein Gebet besonders eindringlich gestalten, so macht man einen „hundertmaligen Gang“ um den Tempel herum oder zum Tempel hin (hyokudo-mairi oder hyakudo-mode) <sup>3)</sup>.

Ein sehr bedeutsames Element war der Umgang und Umlauf im religiösen Leben der Indogermanen, so dem der Kelten (deasil, deisil, diseil), der Perser, der Germanen, der Griechen und der Römer. Zarathushtra betet in den Gāthās: „Die Hände ausbreitend will ich euch umwandeln, o Weiser . . . und euch, o Wahrschein, mit der Ehrerbietung der Getreuen“ <sup>4)</sup>. Der Ausdruck für Umwandeln ist hier pari-gam.

In Griechenland <sup>5)</sup> umkreiste man Altäre und Grabhügel. Um Städte, Gemarkungen, Pflanzungen, Volksversammlungsplätze und andere Plätze wurden Reinigungsmittel herumgetragen. In Athen hatte man die sog. amphidromia, bei welcher ein nackter Mann, wahrscheinlich der Vater, das neugeborene Kind zur Aufnahme in die Familie um das häusliche Feuer herumtrug <sup>6)</sup>.

Ungemein reich an Umgängen war der römische Kult. Bei den Opfern wurde wohl der Altar umwandelt. Bei den Pervigilien trug man das Götterbild siebenmal um den Tempel herum. Schon in ältester Zeit gab es eine Prozession rund um die Stadt

<sup>1)</sup> G. Dunbar, Geschichte Indiens. München 1937, 140.

<sup>2)</sup> Chant. I, 292.

<sup>3)</sup> Chant. I, 328.

<sup>4)</sup> Yasna 50, 8. Nach Lommel, Die Religion Zarathustras. Tübingen 1930, 241. Yasna 28, 2 erklärt Zarathushtra: „ . . . der ich euch, o Weiser Herr, zusammen mit dem Guten Denken umwandeln will“, Lommel, a.a.O.

<sup>5)</sup> Über Umgänge in der griech. und römischen Religion vgl. J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christl. Frühzeit. Münster i.W. 1930, 46, 48, 237; RGG III, 2079. Schon Homer weiss von vielen Umgängen.

<sup>6)</sup> Nach S. Reinach, Cultus, mythes et religions, I, 140 soll der Brauch im Sinne der Sympathie auf die Muskeln des Kindes einwirken und seine Fähigkeit zu laufen wachsen lassen und steigern.

(„amburbium“). Am Lupercalienfest (15. Februar) mussten die Luperci, die ursprünglich wohl unbekleidet und erst später mit den Fellen der geopfertten Böcke angetan waren, um den Palatin, den alten Teil von Rom, laufen <sup>1)</sup>. Bei den ambarvalia gingen die Arval-Brüder um den alten Romanus ager, das ursprüngliche Stadtgebiet. Die Suevotaurilia wurden um das Stadtgebiet, die Felder und anderes herumgetragen und dann geopfert. Städte wurden, wie schon bei den Etruskern, umpflügt. Dann gab es Umgänge um das eigene Anwesen.

Auch die alten Germanen kannten rituelle Umgänge <sup>2)</sup>.

Die Hindu lassen in den Höfen ihrer Häuser die Tulasî (Ocymum sanctum) wachsen und verehren sie durch feierliche Umwandlungen, bei denen sie sprechen:

„In deren Wurzeln alle heil'gen Stätten,  
In deren Mitte alle Götter wohnen,  
In deren Krone alle Veden sind,  
Die heilige Tulsî, die verehere ich“ <sup>3)</sup>.

Unverheiratete Brahmanenfrauen gehen um einen Banyanbaum herum. Nach dem Ās'valāyana-Gṛhasūtra soll der Bestatter einer Leiche vor deren Verbrennung „dreimal nach links herumgehend“ den Platz mit Wasser besprengen und dabei sagen: „Geht fort, geht auseinander, zerstreut euch! Ihm haben die Väter diese Stätte bereitet. Yama gewährt ihm einen Ruheplatz“ <sup>4)</sup>. Witwe und Kinder eines verstorbenen Brahmanen, der solange als Gott gilt, als sein Leichnam noch im Hause ist, verbeugen sich vor dem Leichnam des Mannes oder Vaters und gehen dreimal um ihn herum <sup>5)</sup>. Bei einer Leichenverbrennung, der ich in Kalkutta beiwohnte, sah ich einen Mann vor dem Anzünden des Holzstosses einigemal mit einem brennenden Rohrbündel den friedlich auf dem Scheiterhaufen ruhenden Brahmanen umkreisen.

Auch im Buddhismus ist das Umwandeln heiliger Personen, Orte und Gegenstände sehr beliebt. Im Samyutta-Nikāya hören

<sup>1)</sup> Tacitus, Ann. XII, 24.

<sup>2)</sup> Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. II. Berlin und Leipzig 1937, 267.

<sup>3)</sup> H. v. Glasenapp, Der Hinduismus, 64.

<sup>4)</sup> K. F. Geldner, Vedismus and Brahmanismus<sup>2</sup>. RL. 9. Tübingen 1928, 67.

<sup>5)</sup> Sinclair Steverson, The Rites of the Twice-Born. Oxf. 1920, 300 und 167 sowie das Register s.v. circumambulation.

wir von einer Devatā, die zu Buddha kam und mit ihm sprach. „Sie begrüßte den Erhabenen, umwandelte ihn mit Zukehrung der rechten Seite und verschwand“<sup>1)</sup>. Auch sonst ist öfters von dieser Ehrenbezeugung heiligen Personen und Sachen gegenüber die Rede<sup>2)</sup>. Viele buddhistische Stūpas und Tempel in Indien und Hinterindien haben eigene Galerien, in deren Schatten die Gläubigen um das Heiligtum herumgehen können. In Tibet ziehen sich eigene Wege (khora, khoram) um die Klöster hin, auf denen die Mönche und Frommen Gebete murmelnd die Klöster umschreiten. Fromme Leute sollen es im Jahr auf Tausende von Umwandlungen bringen. Es kommt sogar vor, dass Leute den Weg mit dem Körper abmessen, was oft jahrelang dauert<sup>3)</sup>. Sehr lebhaft ist mir in Erinnerung ein Kult im Zenkloster zu Tsurumi in Japan, bei dem die Mönche mehrmals feierlich um den Altar und ihren auf einem roten Stuhl sitzenden „Abt“ herumgingen<sup>4)</sup>. „Unter dem Allerheiligsten der Haupthalle des Zenkō-ji zu Nagano befindet sich ein kreisrunder finsterer Umgang. Wer diesen Gang dreimal durchmisst und dabei ein dort aufgehängtes Schloss berührt. . . ., soll vor der Verdammnis zur Hölle bewahrt bleiben“<sup>5)</sup>. Kaidan-mawari, „Umwandeln der Gebotskanzeln“, heisst dieser Brauch.

2). Die Umgänge und Umläufe weisen in bezug auf ihren *S i n n* und *Z w e c k* grosse Verschiedenheiten auf, nach den Völkern, den Religionen und der Art der Umkreisung<sup>6)</sup>.

a). Ein erster Zweck ist die *E h r u n g* und Begrüssung. Im Morgen- und Abendland war es früher Sitte, die Herrscher zur Begrüssung und Huldigung zu umkreisen, so die persischen Herrscher, die römischen Caesaren und die mittelalterlichen Kaiser<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> W. Geiger, Samyutta-Nikāya. I. München-Neubiberg 1930, 2.

<sup>2)</sup> So im Dīgha-Nikāya (M. Winternitz, Der ältere Buddhismus<sup>2</sup>. Tübingen 1929, 21). Lalitavistara (M. Winternitz, Der Mahāyāna-Buddhismus<sup>2</sup>, Tübingen, 1930, 8.) Sehr viele sonstige Belege bei M. W. de Visser, Ancient Buddhism in Japan. 2. Vol. Leiden 1935, Regist. s.v. Circumambulation.

<sup>3)</sup> W. Filchner, Kumbum Dschambaling. Leipzig 1933, 165f; H. Haslund-Christensen, Zajagan. Menschen und Götter in der Mongolei. Berlin u. Leipzig o. J. 33f. Vgl. A. Getty, The Gods of Northern Buddhism. Oxford 1928, XXXIX (Vorrede von J. Deniker).

<sup>4)</sup> Vgl. H. v. Glasenapp, Der Buddhismus in Indien und im fernen Osten 282.

<sup>5)</sup> Chant. I, 420f.

<sup>6)</sup> Vgl. Hempel, Kreis. RGG III, 1283.

<sup>7)</sup> Vercingetorix ging vor seiner Unterwerfung dreimal um den Sitz Caesars herum (Caesar 27). Um Personen und Dinge, die uns interessieren und anziehen, aber zugleich mit Scheu und Furcht erfüllen, gehen wir im Bogen herum. Vielleicht spielen auch diese Momente bei vielen Umgängen eine Rolle.

Im alten Indien war dreimaliges Rechtsumwandeln Ehrenbezeugung gegenüber heiligen Personen und Sachen <sup>1)</sup>. Ähnlichen Sinn haben viele sakrale Umgänge. Man will die Gottheit oder den heiligen Ort und Gegenstand ehren und begrüßen.

b). In anderen Fällen dient die Umkreisung als eine Art *Weihe*. Der umwandelte Ort oder Gegenstand (Altar) soll geweiht und mit heiligen Kräften erfüllt werden. Solche Zwecke soll nach C. Clemen etwa der Umlauf der Luperci um den Palatin gehabt haben <sup>2)</sup>. Die Kelten sollen mit ihrer deisil oder deasil, die Römer mit ihrer dextratio und die Inder mit ihrer pradaksina die Absicht verfolgt haben, ihren scheinbaren Umlauf am Himmel zurückzulegen <sup>3)</sup>.

c). In wieder anderen Fällen will man durch die Umkreisung einen Ort oder Gegenstand gegen Dämonen, gegen andere feindliche Mächte und gegen sonstige Übel (Krankheiten, Ungeziefer etc.) *s ch ü t z e n*. Als Beispiel führen wir den Umgang nackter griechischer Jungfrauen um die Gemarkung an. L. Deubner rechnet auch den Umlauf der Luperci hierher. Denn er habe die räuberischen Wölfe von der Hürde fernhalten sollen <sup>4)</sup>.

d). Viele umkreisen die Gottheit oder den geheimnisvollen Gegenstand, um in deren Bannkreis zu gelangen. Hier ist der Umgang eine Art „*Sakrament*“. Der Herumgehende oder das Herumgetragene soll geweiht und geheiligt werden. Ja, oft handelt es sich hier schon um Zauber. Der Zaubermächtige und als tabu geltende Gegenstand soll den Menschen mit magischen Kräften erfüllen.

e). Ein letztes Motiv ist die Absicht, sich die *Erhöhung* des Gebetes zu sichern. „Man umschreitet die Gottheit und will sie nicht eher fort lassen, bis sie das Gebet erhört hat“ <sup>5)</sup>. Wer hundertmal um die Haupthalle des Fudō-Tempels in Narita (Japan) herumläuft, erreicht die Erfüllung seiner Wünsche <sup>6)</sup>.

3). Das *Christentum* hat den Umgang, Umlauf und Umritt übernommen, aber alle Missbräuche und Magie ausgemerzt oder

<sup>1)</sup> Links geht man um jemand herum, dem man seine Verachtung bezeigen will.

<sup>2)</sup> C. Clemen, Religionsgeschichte Europas. I. Heidelberg 1926, 281. Vgl. W. Aly, Über das Wesen der römischen Religiosität. ARW 33, 1936, 69.

<sup>3)</sup> Vgl. C. Clemen, a.a.O. 14, 174. Die Deutung scheint mir zweifelhaft. Schreibt man hier nicht der „Magie“ eine Rolle zu, die sie kaum gehabt haben dürfte?

<sup>4)</sup> Chant. II, 427.

<sup>5)</sup> Scheffelowitz in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1921, 120.

<sup>6)</sup> G. Rosenkranz, Fernost — Wohin? Heilbronn 1940, 149.



nach Kräften auszumerzen gesucht. In der Kirche des Abendlandes haben wir den Umgang bei verschiedenen Gelegenheiten <sup>1)</sup>. So wird z.B. die Kirche bei der Kirchenkonsekration dreimal umwandelt um sie aus der sündenverhafteten Welt auszusondern, sie zu weihen, zu heiligen und dem Dienst Gottes zu übergeben. Auch Altäre und Leichen werden umwandelt. In Altötting hat man die Wallfahrtskapelle mit einem eigenen Laubenumgang für das Umschreiten des Heiligtums umgeben.

Besonders reich ist das religiöse Leben der orientalischen Christen an Circumambulationen. In der Grabeskirche von Jerusalem kann man häufig Christen um das hl. Grab herumgehen sehen. Auch die orientalischen Liturgien kennen viele Umwandlungen. Erwähnt sei nur „der Rundgang des Lammes“ (äg., arab. *dūrat al-ḥamal*), bei welchem der Priester das Brot und der Diakon den Wein vor der Prothesis um den Altar trägt. Bei den Esthen läuft der Vater des Kindes während der Taufe um die Kirche, damit das Kind schnell laufen lerne. Erinnern wir uns noch daran, dass wir auf Erden dem Ziel entgegenwandern, dass aber die Engel und Heiligen im Himmel Gott umkreisen.

4). Im Umlauf, Umgang und Umritt haben wir ähnlich wie bei der noch zu behandelnden Selbstumdrehung ein Motiv, das uns auch sonst in der Frömmigkeit und Magie begegnet, nämlich das Motiv des *K r e i s e s* <sup>2)</sup>. Dörfer werden umpflügt und Warzen mit einem Finger umfahren. Durch derlei kreisförmige Gebärden will man etwas einschliessen oder ausschliessen, also Geister an einen Ort bannen oder einen Ort vor Dämonen und Übeln wie z.B. der Pest schützen. Bei den alten Arabern galten Worte, die man in einem Kreis stehend sagte, als wahr. Gebete, die man auf diese Weise sprach, waren der Erhörung gewiss. Der Gottesgelehrte Aiyūb

---

<sup>1)</sup> A. H. Allcroft, *The Circle and the Church*, 2 vols London 1927 und 1940, leitet die Worte church und Kirche von Circus ab und weist zum Belege für diese Ableitung auf die kreisrunden Kirchhöfe in Nord- und Mitteleuropa hin. Gleich wie dem sei, aber vielleicht bestehen Zusammenhänge zwischen den runden Kirchhöfen und dem Umgang. Zum Leonardi-Ritt und anderen ähnlichen Ritten vgl. G. Schirghofer, *Pferdekult. LThK* (4) VIII, 201f; Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Leipzig (1936) 545 und die hier verzeichnete Literatur.

<sup>2)</sup> Vgl. A. E. Crawley, *Magical Circle. ERE* VIII, 321—324; I. Goldziher, *Zauberkreise. E. Kuhn-Festschrift. München* 1916, 83—86; Derselbe, *Nachträge zu meinem Artikel „Zauberkreise“.* *Z. der deutsch. morgenländ. Ges.* 70, 272f; *Handwörterbuch der deutsch. Volkskunde. Stuttgart* (1936) s.v. *Kreis* S. 419 mit Literatur.

as-Sahtiyānī (8. Jhdt.) litt einmal auf einer Reise nach Mekka mit seinen Leuten in der Wüste furchtbar Durst. Als er aber einen Kreis zog und stehend in ihm betete, sprudelte eine Quelle hervor <sup>1)</sup>. Chōnī, der jüdische „Kreiszieher“ zog einen Kreis, trat hinein, betete um Regen und erklärt dabei, nicht eher von der Stelle weichen zu wollen, bis sich Gott erbarmt habe. Tatsächlich wurde sein Gebet nach dem Bericht sogleich erhört <sup>2)</sup>. Die Araber stellten sich auch wohl in einen Kreis, um sich vor Gefahren vonseiten feindlicher Mächte zu schützen <sup>3)</sup>. Man braucht nicht in allen solchen Fällen gleich an Magie zu denken. Auch hier kann es sich in manchen Fällen bloß um Ausdruck und Hilfsmittel der Frömmigkeit handeln. Aber gewöhnlich dürften wir doch im Bereich der Magie sein, weswegen wir uns nicht näher mit dem Zauberkreis zu befassen brauchen.

#### V. Steigen.

Gute Gebete steigen zu Gott empor (Apg 10, 4). Ja, das Gebet selbst ist eine *ἀνάβασις εἰς θεόν*, eine ascensio mentis in Deum. Diesem seelischen Aufstieg entspricht bei vielen Menschen und Völkern und in vielen Religionen der körperliche Aufstieg. Die Frommen suchen beim Beten höher gelegene Stätten, Altäre und Heiligtümer auf. Viele zeigen in Zeiten, in denen sie beten und betrachten wollen, geradezu einen Drang zur Höhe. Andererseits zwingen viele Religionen die Gläubigen durch ihre Altäre und Tempel, sich von der Erde zu lösen und zu steigen, wenn sie zur Gottheit kommen wollen. Man denke an den Himmelsaltar in Peking oder an Angkor Wat. Wer an diesem einzig schönen Heiligtum zur Gottheit gelangen will, muss sich zunächst von der Welt trennen und trennen lassen, durch den breiten Graben, durch die Mauern, durch den Hof, und dann auf steilen Stufen hoch zu Gott emporsteigen. Die Zelle der Gottheit befindet sich nämlich hoch oben in der Pyramide <sup>4)</sup>. Noch mehr verlangen von den Frommen die vielen Heiligtümer, die auf Hügeln und Bergen liegen, und die

<sup>1)</sup> I. Goldziher, Zauberkreise, 84.

<sup>2)</sup> J. Leipoldt, Gebet und Zauber im Urchristentum. Z.f. Kirchengeschichte 54, 1935, 2f.

<sup>3)</sup> I. Goldziher, Zauberkreise, 85.

<sup>4)</sup> Vielleicht darf ich hier auf meine Beschreibung verweisen: Angkor Wat. Kathol. Miss.

Hügel und Berge, die selbst als Wohnungen der Gottheit gelten. Fast alle Völker haben solche heilige Berge. So die Chinesen den Tai-shan, P'u-t'o, Wu t'ai-shan, O-meishan, Kiu-hua-shan, die Japaner den Fuji-no-yama, On-takesan, Nantai-san und Aso-san. Der Aufstieg zu diesen Bergen ist sehr beliebt. Manchmal sind die Wege zu ihnen hinauf voller Pilger.

Die Juden <sup>1)</sup> hatten ihr Heiligtum im hochgelegenen Jerusalem und Jerusalem selbst wieder an einer erhöhten Stelle. Deshalb mussten sie „hinaufgehen“ oder „hinaufsteigen“ (halah), wenn sie anbeten wollten (1 Sm 1, 3; 4 Kn 19, 14; Ps 122; 4; Jer 31, 6; Lk 2, 42) <sup>2)</sup>. „Zwei Menschen stiegen hinauf zum Tempel, um zu beten (Lk 18, 10)“. Natürlich ist der Ausdruck „Hinaufsteigen“ zunächst lokal gemeint. Aber es „klingt doch stets ein kultischer Klang mit“ <sup>3)</sup>. Ja, der Ausdruck ist geradezu terminus technicus für den Tempelgang und das kultische Handeln <sup>4)</sup> geworden, und zwar ohne jeden erklärenden Zusatz <sup>5)</sup>.

Von Christus hören wir öfter, dass er nach Jerusalem und zum Tempel hinaufstieg (Jo 2, 13; 7, 10 etc). Nach der Brotvermehrung stieg er „ganz allein auf einen Berg, um zu beten“ (Mt 14, 23; vgl. Lk 9, 28). Christus sagte voraus, dass er zum Vater aufsteigen werde (Jo 20, 17). „Petrus und Johannes gingen zum Tempel hinauf; es war um die neunte Gebetsstunde (Apg 3, 1)“.

Den Altären in den christlichen Kirchen hat man immer gern einen erhöhten Platz zugewiesen. Ebenso den Kirchen und Kapellen. So steigt auch der Christ zum Altar oder auch zur Kirche hinauf. Die Gläubigen gehen zur Kirche und schreiten in der Kirche im Verein mit dem Martyrern und den Heiligen an den Wänden zum Altare vor. Die ganze Liturgie ist ein gemeinsames Schreiten der Gläubigen und Heiligen zu Gott hin. Aber der Gedanke des Aufsteigens ist doch damit verbunden. Man steigt auf Stufen zur Kirche hinauf und in der Kirche geht der Weg nicht bloss zum Altar hin sondern auch zum Altar hinauf. In vielen Kirchen des Orients

<sup>1)</sup> Moses stieg zu Gott den Sinai hinauf. Ex. 19,3.

<sup>2)</sup> Vgl. Schneider, ἀναβαίνειν. Kittel I. 516f.

<sup>3)</sup> Schneider, a.a.O. 517.

<sup>4)</sup> F. S. Steinleitner, Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege der Antike (Diss.), München 1913, 41

<sup>5)</sup> Besonders beliebt ist das ἀναβαίνειν bei Jo, so 2, 13; 5, 1; 7, 8 u. 14; 11, 55. Im übrigen sei auf die Zusammenstellung bei A. Schmoller, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. Stuttgart o.J. 33 hingewiesen.

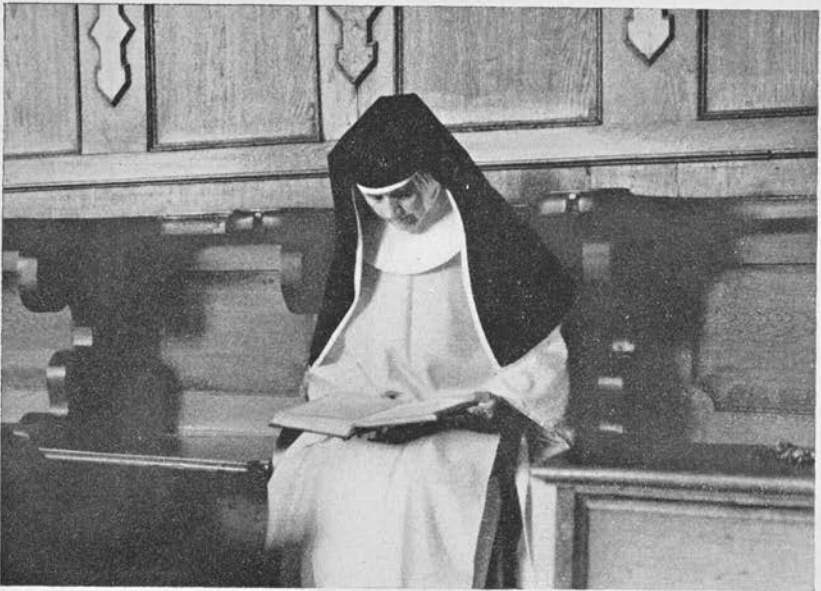


Photo: Verfasser

Abb. 23, Dominikanerin bei der Betrachtung

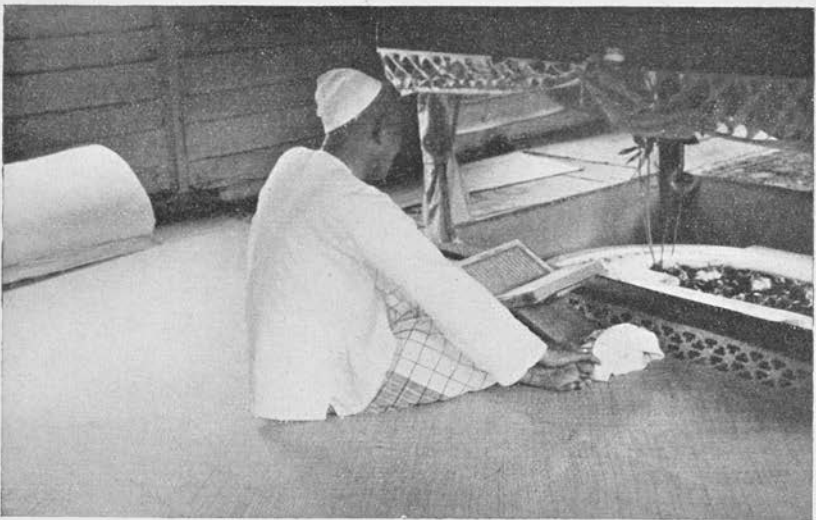
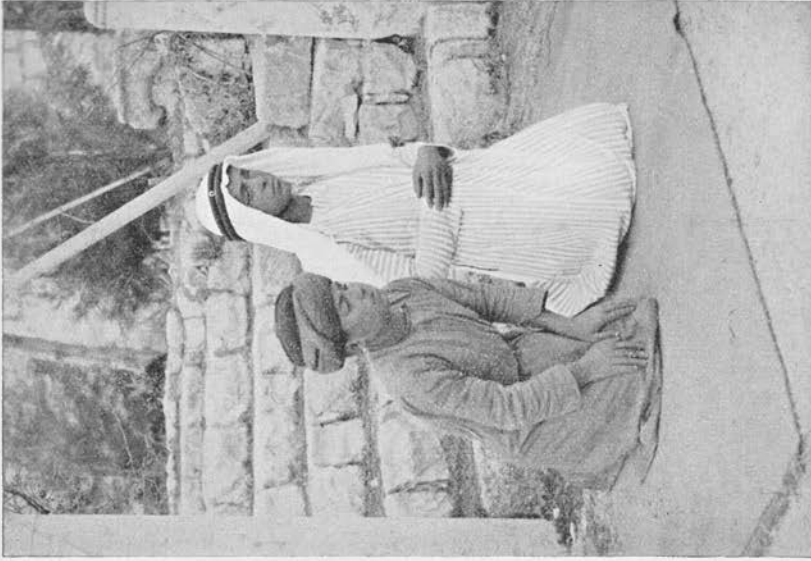


Photo: Verfasser

Abb. 24, Muslim in Medan (Sumatra) beim Gebet an einem Fürstengrab (Körperwippen)

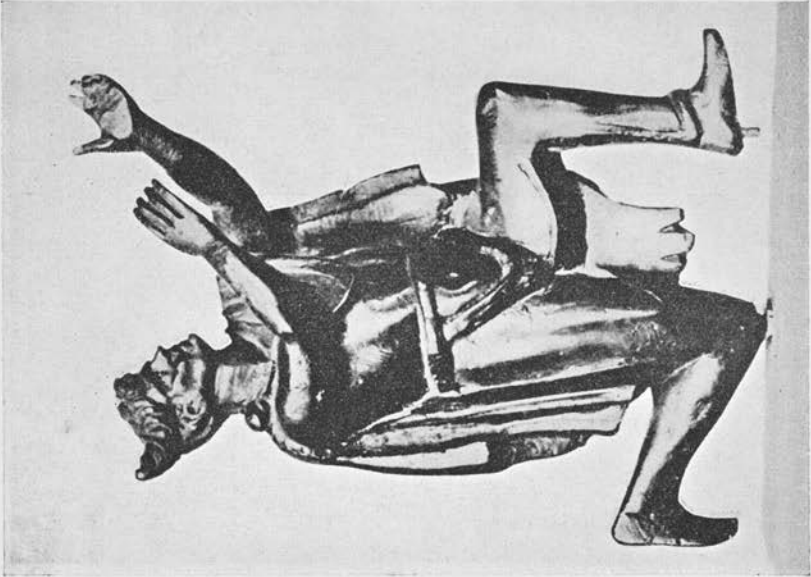
Photo: Sions-Verlag

Abb. 26. Betende Muhammedaner



Broncestatue in der Pariser Nat. Bibli.

Abb. 25. Betender Germane



wird dieser Gedanke des Aufsteigens zur Kirche hin und in der Kirche noch mehr betont.

Schliesslich erwähnen wir, dass auch die Christen Heiligtümer auf Hügeln und Bergen und das Aufsteigen zu ihnen lieben (Montserrat, Montecassino, Annaberg, Athos usw).

## VI. Verschiedenes.

Ausser den bisher genannten Bewegungen der Füsse gibt es noch andere, die aber für uns weniger wichtig sind. Im Altertum trippelte man wohl beim gottesdienstlichen Gesang mit den Füssen <sup>1)</sup>. Bei Wallfahrten kriecht man wohl auf Händen und Füssen <sup>2)</sup>. Seltsam ist die Benützung der Füsse beim Segnen. Im Hinduismus segnen sowohl die Götter wie die Priester mit dem Fuss, der mit Lotossaft bestrichen ist <sup>3)</sup>.

## § 15. WENDUNG UND SELBSTUMDREHUNG.

### I. Wendungen.

Beim Gebet und Gottesdienst sind viele Wendungen erforderlich. Infolgedessen müssen hier auch einige Worte über die Wendungen beim Gebet im allgemeinen und bei der Liturgie im besonderen gesagt werden. Die natürlichste und leichteste Wendung ist die Linkswendung, weswegen die Kehrtwendung beim Militär immer als Linkswendung ausgeführt wird. Warum es so ist, weiss man nicht. Vielleicht liegt die Erklärung darin, dass bei der Linkswendung die grösste Arbeit vom rechten Bein geleistet, dieses aber durch die linke, also durch die besser ausgebildete Gehirnhälfte innerviert wird <sup>4)</sup>. Auch beim Gebet und Kult ist die Linkswendung

<sup>1)</sup> Vgl. Paulus Energeticos, *Συναγωγή τῶν θεοφθόρων σημάτων καὶ διδασκαλιῶν θεοφορῶν καὶ ἀγίων πατέρων*. Venedig 1783, 371; Quasten, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und der christlichen Frühzeit. Münster i.W. 1930, 155, In den Apophthegmata verurteilt Pambo sehr scharf das Schütteln der Hände und Trippeln mit den Füssen beim gottesdienstlichen Gesang. Quasten a.a.O. 148 Anm. 4.

<sup>2)</sup> G. Schreiber, Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben. Düsseldorf 1934, 89.

<sup>3)</sup> Vgl. Das Tiruvāsagam des Tamildichters Mānikka Vāsagar, übers. v. G. U. Pope 1900. TR 148.

<sup>4)</sup> Den meisten Menschen ist es ähnlich, wie man mit Recht gesagt hat, lieber, wenn sie bei Vorträgen, Aufführungen etc den Gegenstand der Aufmerksamkeit etwa links haben. Diese Haltung ist eben die bequemere. Man ermüdet bei ihr nicht so schnell wie beim Sehen nach rechts. Die Gehirnhälften sind eben nicht gleich. Auf diese Dinge müsste bei der Anlage von Kanzeln usw. geachtet werden.

die leichteste. Ausserdem ist die die sinnvollste, weil die linke Seite die Seite des Herzens ist. In der katholischen Liturgie macht der Priester fast immer diese Linkswendung, wenn er sich dem Altar oder Gott zuwendet. Auch im Protestantismus ist diese Wendung bei Wendungen zu Gott hin üblich. Karl Bernhard Ritter sagt: „Für die Ausführung der Wendung (bei der Liturgie am Altar) gilt die alte Regel ‚das Herz zum Altar‘, d.h. also, der Liturg wendet sich mit einer Linkswendung zum Altar, mit einer Rechtswendung zur Gemeinde“<sup>1)</sup>.

## II. Selbstumdrehungen.

1). Eine merkwürdige Gebetsgebärde ist die Kreiselbewegung des Körpers<sup>2)</sup>, die wir bei den Primitiven, den Kelten, den alten Römern (*circumagere corpus*), den Yao in Kuangtung<sup>3)</sup> und manchen anderen Völkern finden. Von den rasenden Kreiselbewegungen der Schamanen und Derwîse hat schon jeder gehört. Nach Sueton nahte sich der Vater des Kaisers Vitellius dem Kaiser Caligula nur in der Weise, dass er sich verhüllten Hauptes vor dem Kaiser herumdrehte und niederwarf. Plinius schreibt: „In adorando dextram ad osculum referimus totum corpus circumagimus quod in laevum fecisse Galliae religiosius credunt“<sup>4)</sup>.

2). Der Sinn der Ganzdrehung ist in vielen Fällen dunkel. In manchen ist er vielleicht „eine verkürzte Form des sakralen Umgangs oder Umlaufs“ oder eine Nachahmung der Kreiselbewegung der Erde. In der Bhagavadgîtâ stehen folgende Verse:

„Der Schöpfergeist, o Arjuna, der wohnt  
im Herzensschreine aller Erdenwesen,  
Er dreht im Kreise, wie auf einem Rade,  
durch seine Zaubermacht die Wesen alle“<sup>5)</sup>.

Bei den Schamanen, den Derwîsen, den Batak<sup>6)</sup> und anderen

<sup>1)</sup> K. B. Ritter, Das liturgische Gebet, 373.

<sup>2)</sup> Vgl. E. Voullième, *Quomodo veteres adoraverint*, 11—13; Fr. Heiler, Das Gebet, 101; J. Döllner, Das Gebet im Alten Testament, 81.

<sup>3)</sup> H. Wüst, Religiöse Feste und Bräuche bei den Yao-Stämmen in Kuangtung (Südchina) ZE 68, 1936, 128, 136.

<sup>4)</sup> Hist. nat. 28, 2, 25.

<sup>5)</sup> XVIII, 61 nach W. Dilger, Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum, Basel 1902, 430.

<sup>6)</sup> J. Winkler, Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen. Stuttgart 1925, 20.

hat die Kreiselbewegung den Zweck, den Menschen in Ekstase zu versetzen.

#### § 16. SCHÜTTELN, SCHWINGEN UND WIPPEN DES OBERKÖRPERS UND VERWANDTES.

Wer einmal im Morgenlande war, hat sicher dass eine oder andere Mal Orientalen beim Lesen und Lernen den Körper schwingen oder mit dem Oberkörper wippen sehen <sup>1)</sup>. Denselben Brauch kann man bei einigen Völkern oder in einigen Religionen im Gebetsleben beobachten, so bei den Juden <sup>2)</sup> und den Muhammedanern <sup>3)</sup>. Ich selber habe es bei den Juden an der Klagemauer beobachtet, die beim Beten stehend ihren Oberkörper ständig auf- und abbewegten. Dann sah ich es bei einem Muhammedaner in Medan auf Sumatra, der in einem Grabe sitzend den Koran rezitierte und dabei unaufhörlich den Oberkörper vor- und rückwärts bewegte.

Uns erscheinen diese und ähnliche andere Gebärden recht seltsam. Ihr Sinn ist uns dunkel. Handelt es sich um wiederholte Verbeugungen und Bezeugungen der Demut und Ehrfurcht? Wollen die Beter vielleicht auf diese Weise erreichen, dass sie wach und frisch beim Beten bleiben? Ist das Schwingen des Körpers rhythmische Begleitung des rhythmischen Gebetes? Wir wissen es nicht. Nach J. Bergmann soll das Körperschwingen „das Blut in Wallung bringen“ <sup>4)</sup>. Die Muhammedaner halten das Hin- und Herpendeln mit dem Oberkörper für gedächtnisstärkend. Aber vielleicht ist der Ursprung unseres Brauches ekstatischer Natur.

#### § 17. STEHEN, SITZEN UND LIEGEN.

##### *I. Stehen.*

1). Die Gebetshaltung des Stehens <sup>5)</sup> hat Weltgeltung. Wir beobachten sie bei Austral schwarzen, Negern, Indianern,

<sup>1)</sup> Vgl. S. H. Ribbach, *Drogpa Namgyal*, München—Planegg 1940, 50.

<sup>2)</sup> *Encyclopaedia Judaica* VII, 130.

<sup>3)</sup> J. Bergmann, *Folkloristische Beiträge*. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 79, 1935, 331.

<sup>4)</sup> *Enc. Judaica* VII, 130.

<sup>5)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, *Sol Salutis* (Index s.v. Stehen beim Gebet); L. Eisenhofer, *Handbuch der katholisch. Liturgik* I, 251—253; M. Brouerri de Niedek, *De populorum veterum ac recentiorum adorationibus*, 184—187; Fr. Heiler, *Das Gebet*, 100; C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, 176, 194.



Japanern, Hindu, Sihk, Semiten <sup>1)</sup>, Griechen <sup>2)</sup>, Römern und anderen Völkern. In Neu-Guinea ruft der Priester morgens, am Meere stehend, beim Aufgang der Sonne Wunekau an <sup>3)</sup>. Muhammed ermahnt seine Gläubigen: „Beobachtet das Gebet und (besonders) das mittlere Gebet, und steht vor Gott in Ehrfurcht“ <sup>4)</sup>. Bei der ṣalāt ist das Stehen die eigentliche Haltung, die aber mit Verbeugungen und Prostrationen wechselt <sup>5)</sup>. Bei einigen Völkern und in einigen Religionen ist das Stehen beim Beten oder bei gewissen Gebeten dermassen üblich, dass „Stehen“ als Ausdruck für Beten, Anbeten oder bestimmte Gebete dient, so bei den Sumerern gub <sup>6)</sup>, den Brahmanen (upasthāna = sich hinstellen) und den alten Juden (‘amīdā, Achtzehngebet). <sup>7)</sup> Maimonides (†1204) behauptet sogar: „Nemo nisi stans rite orat“ <sup>8)</sup>.

Bei den Juden ist die Gebetshaltung des Stehens uralt. „Abraham . . . blieb vor dem Herrn stehen“, „trat vor und sprach“ (Gn 18, 22). Es folgen mutige Worte der Fürbitte für Sodom. Abraham weiss freilich, dass dieses freimütige Stehen vor und Reden mit Gott ein Wagnis ist. „Ich habe mich nun unterfangen, mit meinem Herrn zu reden, wenschon ich Staub und Asche bin“ (Gn 18, 27). Und noch später, wo berichtet wird, dass Abraham an den Ort kam, wo er vor Gott stand, wird dieses Stehen eigens erwähnt. Es war also wohl etwas besonderes. Anna stand bei ihrem Gebet zum Herrn (1 Sm 1, 26). Bei der Tempelweihe betete Salomo stehend mit zum Himmel ausgebreiteten Händen (3 Kn 8, 22. Vgl. Jer 18, 20). Dass die Juden z.Z. Jesu beim Beten standen, geht aus verschiedenen Stellen hervor. Man denke an die Mahnung Jesu: „Wenn ihr betet, macht es nicht wie die Heuchler, welche es lieben, in den Synagogen und an den Strassenecken stehend zu

<sup>1)</sup> Bei den vorislamischen Arabern ist das ehrfürchtige Stehen (‘ukūf) ein wesentliches Element des Kultus.

<sup>2)</sup> Odyssee, XIII, 185—187.

<sup>3)</sup> H. Meyer, Wunekau oder Sonnenverehrung in Neuguinea. Anthr. 28, 1933, 45.

<sup>4)</sup> Koran S. 2, 239.

<sup>5)</sup> H. Isl., 636. Vgl. den Artikel Kunūt, ebd. 345f.

<sup>6)</sup> S. Langdon, Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer. Auf den beigefügten Bildern sind nur stehende Beter zu sehen.

<sup>7)</sup> Bei den Israeliten pflegte man überhaupt beim Gebet zu stehen. Vgl. H. Döllner, Das Gebet im Alten Testament, 73. Das Achtzehngebet (wiedergegeben bei P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel. Augsburg 1928, 7—10. Vgl. 1260) entstand 70 nach Christus und ist heute noch üblich.

<sup>8)</sup> Thephilla Ubirchat Cohanim cap. 5.

beten" (Mt 5,6). „Der Pharisäer stellte sich gerade hin und betete" (Lk 18, 11). Als der Herr die Jünger das Vaterunser lehrte, begann er mit den Worten: „Wenn ihr stehet zum Gebet" (Mk 11, 25). Als Jesus die Jünger am Ölberg schlafend fand, sagte er ihnen: „Steht auf und betet" (Lk 22, 46) <sup>1)</sup>.

Die Christen hatten in den ersten Jahrhunderten verschiedene Gebetshaltungen, darunter auch die des Stehens <sup>2)</sup>. Im besonderen standen die Täuflinge beim ersten Gebet in der Gemeinschaft, und zwar wegen der Freude und wegen der Auferstehung. „Darauf soll", so heisst es in den Apostolischen Konstitutionen, („der Täufling) stehend das Gebet sprechen, das uns der Herr gelehrt hat. Notwendigerweise muss der Auferstandene stehen und also beten, da der Auferweckte aufrecht ist. Und er selbst, der mit Christus gestorben und auferweckt ist, steht" <sup>3)</sup>.

Im Laufe der Zeit ist unter den Christen die Streitfrage aufgetaucht, ob man immer oder nur am Sonntag stehen solle. Tertullian vertrat in diesem Streit folgende Ansicht: „Wir müssen uns gemäss der Überlieferung einzig am Tage der Auferstehung des Herrn nicht bloss dieses (erg. des Kniens), sondern auch jedes Anzeichens der Furcht und jedes daraus hervorgehenden Dienstes enthalten, wobei wir auch unsere Geschäfte aufschieben, um dem Teufel keinen Raum zu geben; ebenso in der Pfingstzeit, welche wir durch ebendieselbe freudige Begehung auszeichnen. Wer wollte im übrigen aber Anstand nehmen, sich jeden Tag vor Gott niederzuwerfen, wenigstens beim ersten Gebet, womit wir den Tag antreten? An den Fast- und Stationstagen aber ist kein Gebet ohne Kniebeugung und die sonstigen herkömmlichen Verdemütigungen abzuhalten. Denn wir beten dann nicht bloss, sondern wir tun auch Abbitte und leisten Gott, unserm Herrn, Genugtuung" <sup>4)</sup>. Im Irenäusfragment 7 finden wir folgende Äusserung zu unserer Frage: „Die Sitte, am Tage des Herrn das Knie nicht zu beugen, ist ein Sinnbild der Auferstehung, durch welche wir aus Christi Gnade von den Sünden und dem von ihm getöteten

<sup>1)</sup> Nach dem Talmud ist Stehen die Haltung des Sklaven vor dem Herrn.

<sup>2)</sup> Martyr. Polyc. VII: Polykarp betete, nachdem er den Häschern in die Hände gefallen, „stehend, voll der Gnade Gottes".

<sup>3)</sup> Apostol. Konstitut. VII, 45, 1. Hier sei daran erinnert, dass im alten Orient die oberste Büsserklasse die der „Stehenden" (συνεστῶτες) war. Diese brauchten nicht mehr zu knien, sondern „standen" wieder mit den anderen Gläubigen bei der Liturgie.

<sup>4)</sup> De oratione, 23. CSEL 20, I, p. 196 s. BKV 5 Bd. 268 s.

Tode befreit worden sind. Von den apostolischen Zeiten her hat diese Gewohnheit ihren Anfang genommen, wie der selige Irenäus, der Martyrer und Bischof von Lugdunum, in seinem Buche über das Pascha sagt. Darin erwähnt er auch die Zeit von Pascha bis Pfingsten (die Pentekoste), in der wir die Knie nicht beugen, da diese Zeit gleiche Macht hat mit dem Tage des Herrn, und zwar aus demselben Grunde, wie er bezüglich des Herrtages angeführt wurde" <sup>1)</sup>).

Bei den orientalischen Christen ist Stehen die bevorzugte Gebetshaltung geblieben. Palladius berichtet von der frommen Jungfrau Pianum, die durch langes Gebet Unglück von ihrem Dorf abwandte. „Sie stieg in ihr kleines Gemach hinauf und verharrte die Nacht hindurch — ohne nur ein Knie zu beugen — unablässig im Gebet" <sup>2)</sup>. Die „Säulensteher", die weder sitzen noch liegen wollten, brauche ich kaum zu erwähnen. Symeon der Stylit „ersann eine besondere Art, die ihm das Stehen ermöglichte. Er befestigte einen Balken an der Säule und band sich mit Binsen daran fest und verbrachte so 40 Tage." Später stand er 40 Tage, ohne solcher Hilfsmittel zu bedürfen" <sup>3)</sup>.

Im besonderen ist Stehen die Gebetshaltung in der Liturgie. Sogar bei der Wandlung und beim Empfang der Kommunion stehen die Orthodoxen. Oft wird ausdrücklich durch den Diakon zum Stehen aufgefordert <sup>4)</sup>. Formeln wie „Στῶμεν καλῶς", „Στῶμεν μετὰ φόβου", „Ὁρθοί", „Ἐπὶ προσευχῆν στάθητε" kehren immer wieder. In der äthiopischen Hosannaliturgie des Gregorius ruft der Diakon: „Betet für unsere Väter. . . . Stehet richtig! Stehet, auf dass der Friede des Herrn mit euch sei" <sup>5)</sup>. Chrysostomus meint: „τὸ ἐστάναι τοῦ λειτουργεῖν ἐστὶ σημεῖον." <sup>6)</sup>.

Auch in der lateinischen Liturgie steht man meistens oder sollte man meistens stehen, namentlich zu gewissen Zeiten und bei bestimmten Gelegenheiten. Speziell in der Osterzeit ist

<sup>1)</sup> Quaestiones et responsiones ad orthodoxos 115; zit. bei Fr. J. Dölger. AC 2, 1930, 145.

<sup>2)</sup> BKV 5. Bd. 66.

<sup>3)</sup> Theodoret v. Cyrus, Mönchsgeschichte, 26 (b. Lietzmann, Texte und Untersuchungen, 42, 1908, IV, 1—18).

<sup>4)</sup> Man lese nur einmal die Texte F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western. Vol. I. Eastern Liturgies. Oxford 1896, z.V. S. 43, 72, 88, 104, 116s., 124.

<sup>5)</sup> Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregorius-Anaphoren, hrsg. von O. Löfgren und übersetzt . . . von S. Euringer. Orientalia Christiania. Vol. XXX, 2. Roma 1933, 81.

<sup>6)</sup> Hom. 18, 1 in Hebr. 11 (PG, 63, 135).

das Knien als Symbol des Sündenfalls und der Busse nicht angemessen. Da wir von der Sünde zu neuem Leben aufgestanden sind und der Auferstehung Christi und der eigenen Auferstehung gedenken, sollen wir stehen. Während der Messe soll man beim Anhören des Evangeliums<sup>1)</sup> und bei der Präfation stehen. Benedikt schreibt das Stehen für das Psalmodieren vor: „Stemus ad psallendum.“<sup>2)</sup>

2). Durch die Art und Weise seines Stehens unterscheidet sich der Mensch vom Tier<sup>3)</sup>. Das Tier ist von der Horizontale beherrscht und schwingt in seinem Bau und mit seinem Wesen nach vorn. Der Mensch aber ist vertikal ausgerichtet und strebt nach oben, infolge seines „inneren Lichtes“. Und zwar ist das Stehen des Menschen eine wahre und aktive Funktion, eine wirkliche Überwindung der Schwere, nicht ein verholztes Stehen. Auch ist es ursprünglich menschlich, nicht Folge eines früheren Hangelstadiums oder einer früheren Halbaufrichtung.

Auch durch das Stehen beim Gebet kommt das Menschentum zum Ausdruck. Das Stehen beim Beten ist Ausdruck der Eigenständigkeit, des Selbstbewusstseins, der Freiheit, der Herrschaft, der Gottesnähe und der Würde des Menschen. Der Mensch steht vor Gott, weil er in Gottes Nähe und besonderer Gunst steht, weil er nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen wurde und an Gottes Herrschaft teil hat. Im besonderen ist das Stehen Ausdruck des durch die Gnade geadelten Menschentums. Wir stehen vor Gott, weil wir mit Gott vertraut sind und uns als seine Kinder betrachten und benehmen dürfen.

Dann kommt durch das Stehen das Wesen des Gebetes zum Ausdruck. Beten heisst, sich innerlich vom Irdischen lösen und zum Himmlischen erheben. Infolgedessen ist es beim Beten natürlich, wie eine Blume emporzuspiessen, wie eine gotische

<sup>1)</sup> Zu dieser alten Sitte sagt Hildebert von Le Mans: „Das Volk legt die Stäbe weg, steht aufrecht und entblösst das Haupt . . . Sei aufmerksam, geduldig, aufgerecht gegen den Feind; das ist Sinnwert von Hauptentblößen, Stabniederlegung und Körperhaltung“. Versus de mysterio missae. PL 171, 1178 s. Die Stelle erinnert daran, dass auch die Laien früher während der Messe standen, dass sie sich aber auf einen Stock stützen durften, wie es noch heute bei Maroniten der Fall ist. Ebd. Anm. 97.

<sup>2)</sup> Regula XIX.

<sup>3)</sup> Vgl. O. Hartmann, Menschenkunde. Frankfurt a. M. 1941, 325. Magnus (Utrecht) hat sich ein Leben lang mit dem Stehen des Menschen befasst und darüber ein umfangreiches Buch geschrieben.

Kathedrale emporzustreben, also die eigene Schwere zu überwinden und sich äußerlich zu erheben.

Aber das Stehen drückt nicht bloss ganz allgemein das Gebet sondern auch verschiedene Haltungen und Bewegungen der Seele beim Gebet aus. Wie es im weltlichen Leben verschieden Arten und Bedeutungen des Stehens gibt, ein hochmütiges, ehrfürchtiges, steifes, behagliches, gleichgültiges, aufmerksames, gelangweiltes und interessiertes Stehen, so auch beim Beten.

Stehen ist zunächst Ausdruck der Freude, des Gehobenseins und des Beflügeltseins. Beim Empfang einer freudigen Nachricht steht man unwillkürlich auf. „Menschen, die ihr war't verloren, stehet auf, erfreuet euch. Heut' ist Gottes Sohn geboren". Das in Abessinien sehr angesehene, zur Ge'ez-Literatur gehörige Buch Kebra Nagast enthält die Stelle: „Da erschien ihm (nämlich dem Abraham) ein feuriger, brennender Wagen und Abram fürchtete sich und fiel auf sein Antlitz zur Erde. Er (Gott) richtete ihn aber auf und sprach zu ihm: 'Fürchte dich nicht, steh aufrecht!' Und benahm ihm die Furcht" <sup>1)</sup>.

Auch Gradheit und Aufrichtigkeit kommen durch das Stehen zum Ausdruck. Man spricht nicht ohne Grund vom „aufrechten Menschen". Wir haben von Abraham gehört, der es wagte, vor Gott stehen zu bleiben und ihn freimütig zu fragen: „Willst du Schuldlose mit Schuldigen hinraffen (Gn 18, 23)?

Ein Anderes, das durch das Stehen zum Ausdruck kommt, ist die Ehrfurcht. Bei vielen Völkern pflegen die Schüler in Ehrfurcht vor ihren Lehrern <sup>2)</sup> und die Untergebenen, namentlich die Sklaven, in Ehrfurcht vor ihren Herren zu stehen. Ähnlich steht man in Ehrfurcht vor Gott.

Auch um für Gott bereit zu stehen und auf seine Weisungen zu harren, steht man vor Gott, genau so wie Untergebene vor ihren Vorgesetzten stehen, wenn sie deren Befehle entgegennehmen. „Stehen drückt die freudige, starke Bereitschaft aus" <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> C. Bezold, Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige. Abh. der 1. Kl. der kgl. Akad. d. Wiss. 23, 1. München S. 6.

<sup>2)</sup> Vgl. Apost. Konstit. F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western. Oxford 1896, 14.

<sup>3)</sup> R. Guardini, Briefe über Selbstbildung. Mainz 1930, 166. In der Berufungsvision bei der „Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn" (Ez 1, 28), fiel Ezechiel auf sein Angesicht. Dann aber musste er aufstehen. „Er sprach zu mir: Menschensohn, stelle dich auf deine Füße; denn ich will mit dir reden" 2, 1.

Ferner ist Stehen Ausdruck der Furcht. Vor Allāh hat man, wie Gazzālī sagt, wie vor einem irdischen König in Furcht zu stehen, immer bedenkend, dass Allāh einen prüft, beobachtet und beschaut <sup>1)</sup>. Auch an das Gericht soll man denken, „Wenn du aufstehst zum Beten, so denke des Tages, wo du vor Gottes Thron stehen musst und gerichtet wirst“ <sup>2)</sup>.

Nicht selten geht das Stehen aus der Absicht hervor, Buss e zu tun. In der altindischen Rechtsliteratur z.B. hören wir von einer Bussübung, bei welcher man nur „die Luft geniessend“ den Tag über zu stehen, die Nacht im Wasser zuzubringen, die Sonne anzuschauen und tausendmal die Cāyatrī zu beten hat <sup>3)</sup>. Nach einer anderen Vorschrift hat man einen Berg zu besteigen, dort auf einem Fuss zu stehen, die Arme empor zu richten und die Hände aneinandergelegt zu halten <sup>4)</sup>.

Vom gemeinschaftlichen Stehen vor Gott gilt das Gleiche wie von Stehen überhaupt. Hinzuzufügen ist nur noch, dass gemeinsames Stehen beim Gebet schöner Ausdruck festen und unerschütterlichen Zusammenstehens ist.

Die stehende Haltung ist schliesslich ein sehr gutes Hilfsmittel für das Gebet. Der Soldat steht auf der Wache, um wachsam und aufmerksam zu bleiben und sofort für alles bereit zu sein. Wer beim Beten steht, bleibt wach und empfänglich für Gottes Einsprechungen. Im besonderen nützen einige Arten und Weisen des Stehens dem Gebete. Franke sagt: „Die straffe, aufrechte Haltung des Oberkörpers ist eine wohlbedachte Forderung. Sie fördert die Straffheit des Denkens“ <sup>5)</sup>. Vom straffen, aufrechten Stehen beim Beten gilt ähnliches. Zuchtvolles und ehrfürchtiges Stehen macht ehrfürchtig, nicht nur den einzelnen Beter, sondern auch die Gemeinschaften, die vor Gott stehen <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> So im Gazzālīs Ihyā<sup>3</sup>, nach der Übersetzung von E. E. Calverley, *Worship in Islam*. Madras etc. 1925, 108. Gazzālī verlangt, dass man zugleich mit dem Herzen vor Gott steht.

<sup>2)</sup> Nach S. M. Zwemer, *A Moslem Seeker after God*. New York s.a. (1927) 241.

<sup>3)</sup> W. Gampert, *Die Sühnezeremonien in der altindischen Rechtsliteratur*. Prag 1939, 189. Vgl. 50, 52, 153 etc.

<sup>4)</sup> W. Gampert, a.a.O. 195.

<sup>5)</sup> Franke in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 71, 62.

<sup>6)</sup> Im Islam ist die Art und Weise, wie die Männer und Frauen bei der gemeinschaftlichen ṣalāt zu stehen haben, bis ins Einzelne geregelt. Vgl. G. Pijper, *Fragmenta islamica*. Leiden 1934, 10f. Es müssen Reihen (ṣaff) gebildet und in den Reihen bestimmte Ordnungen eingehalten werden.

3). Im Abendland pflegen die katholischen Laien gewöhnlich zu knien, auch in der österlichen Zeit. Aus Gründen, die noch zu erörtern sind, wäre es aber vielleicht in den Missionen angemessen, die alte Tradition wieder aufzunehmen, zumal es kaum auf Widerstand stossen würde, da die meisten Völker von alters her an das Stehen beim Gebete gewöhnt sind oder es jedenfalls kennen. Auf mehr oder weniger Widerstand könnte man höchstens bei einigen Völkern stossen, nämlich bei solchen, bei denen das Stehen als Mangel an Höflichkeit oder Ergebenheit gilt. Zu denken wäre hier etwa an Siam, wo man, wie ich selbst beobachtete, nur kniend oder kauernd mit dem König, den Prinzen und andern hochgestellten Persönlichkeiten reden darf.

Allein mit dem Stehen ist nur gedient, wenn es e i n t s p r e c h e n d e s ist. O. J. Mehl fordert, dass man gerade steht und die Schultern nicht schief hält. Man soll „nicht so steif und regungslos wie beim militärischen ‚Stillgestanden‘ stehen“. „Denn die Liturgie ist, wie das Meer, stete Bewegung“<sup>1)</sup>. W. Stählin schreibt: „Wir pflegen beim Gebet in der Kirche zu stehen. Das ist die leibliche Haltung der Ehrfurcht, der gesammelten Zucht, der Bereitschaft zum Dienst. Aber dann wollen wir auch wirklich in solcher gesammelten Zucht stehen, uns keinerlei Nachlässigkeit erlauben, mit der wir die Ehrfurcht verletzen, die uns vor dem Throne Gottes ziemt“<sup>2)</sup>. Im besonderen wendet er sich an den Liturgen: „Es ist unerträglich, wenn ein Liturg am Altar anlehnt, auf einem Standbein und einem Spielbein statt in aufrechter Geradheit auf beiden Beinen steht“<sup>3)</sup>.

Die Beachtung des Seelsorgers verdient besonders das g e m e i n s a m e Stehen der Christen beim Gottesdienst. Hier hängt Vieles von einem würdigen Verhalten ab. Dann auch von der Form. Wenn die Muhammedaner beten, stehen sie i n L i n i e oder in Linien, wie ein Heer da. Auch die Katholiken bevorzugen diese Form. Anderswo zieht man das Stehen im K r e i s e vor. In der Odyssee XIII, 185—187 heisst es:

„Also beteten dort zum Meerbeherrscher Poseidon  
Für der Phäaken Stadt die erhabenen Fürsten und Pfleger,  
Stehend um den Altar“.

<sup>1)</sup> O. J. Mehl, Das liturgische Verhalten. Göttingen 1927, 67.

<sup>2)</sup> W. Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet, 4.

<sup>3)</sup> W. Stählin, Vom Sinn des Leibes, 152.

Wir haben früher von den magischen Wirkungen gehört, die man sich vom „Kreis“ erwartet. An diesen Auffassungen ist etwas Richtiges. Denn der Kreis hat eine mächtige Wirkung auf die Menschen. Die Hinwendung der Gemeinde zu Gott wird durch ihn erleichtert. Es hilft, die Gemeinde an den Altar zu binden, wenn sie um diesen herum steht. Auch die Menschen werden auf diese Weise besser miteinander verbunden. W. Stählin schreibt: „Immer wieder haben wir erfahren, wie bei Vorträgen, Aussprachen und dergleichen der Kreis ganz anders als die übliche Anordnung in Stuhlreihen die Menschen aufeinander weist und miteinander verbindet. Dass der Einzelne aus seiner Isolierung herausgeholt und in ein gemeinsames Geschehen einbezogen wird, prägt sich selbst dem Widerstrebenden nachdrücklich und fast unwiderstehlich ein. Ganz besonders gilt das vom der leiblichen Übung gemeinsamen Singens und gemeinsamen Sprechens. Das wirkliche Singen im Chor... ist eine sehr wirksame Schule echter sozialer Haltung“<sup>1)</sup>.

## II. Sitzen.

### 1). Das Sitzen beim Gebet.

a). Die Sitte, beim Gebet oder bei bestimmten Gebeten zu sitzen<sup>2)</sup>, finden wir zunächst bei vielen *Primitive*n, so bei den Negern, den Celebesen, den Balinesen<sup>3)</sup>, den birmesischen Katschin und den Ainu<sup>4)</sup>. Wenn der neugewählte König der Schilluk beim Besuch des Schreins Nyakangs in Faschoda sich vor dem Bilde Nyakangs, des Gründers und ersten Gottkönigs der Schilluk, niedergeworfen hat, nimmt er auf dem Stuhl, auf dem das Bild stand, Platz und verweilt er regungslos eine Viertelstunde lang im Gebetsverkehr mit seinen Ahnen<sup>5)</sup>. Auch auf die Kelten sei hier verwiesen<sup>6)</sup>.

Eine wichtige Rolle spielt die sitzenden Gebetshaltung (*āsana* =

<sup>1)</sup> W. Stählin, Vom Sinn des Leibes. Stuttgart (1934) 161.

<sup>2)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, *Sol salutis*, Register s.v. Sitzen beim Gebet; L. Eisenhofer, Handbuch der kathol. Liturgik. I, 257f; Br. de Niedek, *De populorum vet. ac recent. adorationibus*. 188—192.

<sup>3)</sup> Vgl. die Bilder bei Tyra de Kleen und P. de Kat Angelino, *Mudras auf Bali*, 16.

<sup>4)</sup> J. Batchelor, *Ainu Life and Lore*. Tokyo (1927) 112 (Bild).

<sup>5)</sup> C. G. Seligman, *The Religion of the Pagan Tribes of the White Nile*. In: *Africa* 4, 1931, 10. Vgl. A. Friedrich, *Afrikanische Priestertümer*. Stuttgart 1939, 15.

<sup>6)</sup> W. Krause, *Die Religion der Kelten*. BR 17, Lf. Leipzig 1933, Bilder 32, 33, 35. 37—39. Für die Griechen vgl. Aeschylus, *Schutzfl.* 189f, 222f.



Sitzen, Sitzweise) im H i n d u i s m u s <sup>1)</sup>. Der Yoga unterscheidet angeblich nicht weniger als 8,4 Millionen Sitzarten <sup>2)</sup>. Geradezu typisch ist das Sitzen für die Sikhs. Im goldenen Tempel von Amritsar, dem Zentralheiligtum der Sikh, und auch in den kleineren Tempeln liegt der einzige Gegenstand der Verehrung, der Granth Sāhib, das heilige Buch, auf dem Boden. Infolgedessen müssen sich die Beter vor dem Buch auf den Boden setzen. Stühle dürfen nicht benützt werden.

Ferner ist das Sitzen, pallanka oder paranka (Pāli), wie schon früher gezeigt wurde, für den B u d d h i s m u s, namentlich den südlichen, charakteristisch, und zwar speziell für die Versenkung <sup>3)</sup>. Buddha sass bei seiner Versenkung „am Fuss irgendeines Baumes mit untergeschlagenen gekreuzten Beinen, indem er seinen Körper gerade aufrichtete und sich ganz der ernstesten Besinnung hingab“ <sup>4)</sup>. Näherhin werden im Buddhismus folgende Formen des Sitzens unterschieden: 1). Die Stellung des „sitzenden Buddha“, bei welcher die Beine vor dem Unterleib gekreuzt übereinander liegen und die Fussohlen unnatürlich nach oben gerichtet und sichtbar sind. Diese Stellung ist die Stellung tiefster Meditation, wenn die Hände auf den Schenkeln ruhen und die Handflächen nach aussen gekehrt und die Daumen gegeneinander gerichtet sind. Man kann sie überall in den buddhistischen Klöstern Ceylons und Hinterindiens, dann auch in den japanischen Zen-Klöstern <sup>5)</sup> und anderen Klöstern beobachten. 2). Die Stellung des Bodhisattva, bei der die Haltung weniger streng und steif ist und die Beine nicht so eng miteinander verbunden sind. Die Sohlen sind weniger gut sichtbar. Die Stellung

<sup>1)</sup> R̥gveda X, 72 wird im Urwesen genannt, dessen Name Uttānapad die Körperhaltung mit gekreuzten Beinen und nach oben gekehrten Sohlen bezeichnet. Beim Soma-Opfer sass man in der Gemeinschaft der Götter auf Stroh.

<sup>2)</sup> Vgl. W. Dilger, Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum. Basel 1902, 415.

<sup>3)</sup> Vgl. H. Beckh, Buddhismus. I<sup>2</sup>. Berlin und Leipzig 1922, 52.

<sup>4)</sup> Anguttara-Nikāya IV, 36. M. Winternitz, Der ältere Buddhismus<sup>2</sup>. RL 11. Tübingen 1929, 31.

<sup>5)</sup> Vgl. TR 67f (Text aus dem von Jōyō Daishi, 1200—1253, stammenden Fukwan Zazengi). H. v. Glasenapp, Der Buddhismus in Indien und im fernen Osten. Berlin-Zürich (1936), 284 berichtet über die Betrachtung der Zen-Mönche in Tsurumi. Die Betrachtung der Mönche und Laien findet hier gewöhnlich zwischen 3 und 4 Uhr abends statt, und zwar in der Meditationshalle. Die Kissen liegen aber nicht, wie Glasenapp angibt, auf dem Boden, sondern auf einer Holzpritsche die sich der Wand entlang zieht, wie ich selbst bei einem Besuch feststellte. Der Sitzplatz heisst za und das Sitzen in Betrachtung zazen.

ist die einer weniger tiefen Versenkung. 3). Die Stellung der geringen Aktivität, bei der die Beine nicht mehr verbunden und die Sohlen nicht mehr sichtbar sind. Oft ist das linke Bein ganz unter dem rechten verborgen. Die Stellung bezeichnet das Ende der Meditation. 4). Die Haltung des Mañjuśri, bei der das rechte Bein zur Erde herunterhängt und das linke horizontal vor dem Unterleib liegt <sup>1)</sup>.

Im Islām fehlt unsere Gebärde nicht. Die Derwīše vom Maulawīya-Orden sitzen bei der Meditation, die sie vor dem Tanz halten, mit vorgebeugtem Kopf.

Die alten Juden pflegten beim Gebet zu stehen oder auf dem Boden zu liegen, kannten aber auch die sitzende Haltung. „David sass vor dem Herrn“, als er vernahm, dass sein Reich ewig bestehen werde. (2 Sm 7, 18). „Da ging der König David, setzte sich vor den Herrn und sprach: wer bin ich, Herr Gott? Was ist mein Haus, dass Du mich bis hierher geführt (1 Chr 17, 16)?“ Vgl. Neh 1, 4.

Die ersten Christen scheinen nach Stellen in den Schriften Tertullians <sup>2)</sup> und der Kirchenordnung Hippolyts <sup>3)</sup> sowie nach den oftmaligen Aufforderungen zum Stehen zu schliessen, beim Gottesdienst gewöhnlich gesessen zu haben. Aber bei den eigentlichen Orationen und bei dem eigentlichen Gebet überhaupt pflegte man zu stehen. Hier war das Sitzen verpönt. Gleich den Römern <sup>4)</sup> hielten die Christen dafür, dass man beim Beten stehen müsse <sup>5)</sup>. Die Griechen denken noch heute so und sehen im Sitzen ein Zeichen der Bequemlichkeit und Trägheit und daher eine für den Verkehr mit Gott unziemliche Haltung. Viel Wert wird im Hesychasmus, der die „Ruhe“ sucht und pflegt, auf das Sitzen, das rechte Sitzen, gelegt <sup>6)</sup>.

Bei den Christen von heute sind die Bräuche verschieden. Die Katholiken des Abendlandes stehen oder knien gewöhnlich, auch

<sup>1)</sup> Nach G. Bouillard, Notes diverses sur les cultes en Chine. Les attitudes des Bouddhas.

<sup>2)</sup> De Virg. vel. 9.

<sup>3)</sup> Jungklaus, Die Gemeinde Hippolyts, 142.

<sup>4)</sup> G. Appel, De Romanorum precationibus, 200.

<sup>5)</sup> Der hl. Martin von Tours soll in der Kirche nie gesessen haben. Sulpicius Severus 2. Dialog, 1. BKV. 20. Bd., 103.

<sup>6)</sup> Vgl. die Centurie von Kallistus und Ignatius Übers. (von A. M. Ammann, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus, Würzburg 1938), 25. Kap., wo gesagt wird, „wie der, welcher die „Ruhe“ pflegt, die Zeit vom Abend bis zum Orthos zubringen soll“. „... rufe unseren... Herrn Jesus Christus zu Hilfe und sitze auf deinem Bett in der Stille und finsternen Zelle und sammle deinen Geist...“ (Amman, 73).

während der Liturgie. Gesessen wird nur beim Psalmodieren in gewissen Horen und in der Messe bei den Lesungen <sup>1)</sup>, bei gewissen Gesängen des Chores und vielleicht auch noch bei der Opferung. Nur die Protestanten sitzen im allgemeinen beim Gebete und Gottesdienst.

b). In sehr vielen Fällen ist das Sitzen durch *Sch w ä c h e* und *B e q u e m l i c h k e i t* bedingt, keineswegs aber in allen. Oft genug stellt es eine anstrengende und aktive Haltung dar. In Tsurumi habe ich einmal die Mönche unbeobachtet beim Kulte fotografiert. Obwohl ich 40 Sekunden lang belichtete und niemand von meinen Absichten wusste, ist der sitzende „Abt“ (von rückwärts aufgenommen) randscharf geworden. Eine Tatsache, die für sich selbst spricht. Wo das Sitzen eine wirkliche Gebetshaltung darstellt, ist es entweder Ausdruck oder Hilfsmittel des Gebetes.

Befassen wir uns zunächst mit dem Sitzen als *A u s d r u c k* des Gebetes. Es gibt Menschen und Zeiten, für welche das Sitzen ähnlich wie das Stehen gleichgültig, unwesentlich und problemlos ist, gibt aber auch solche, welche es für bedeutsam und wichtig halten und ihr Lebensgefühl durch das Sitzen verkörpern. „Auch ohne eine Geste, ohne die Hände zu formen und zu erheben, selbst ohne zu lachen, zu weinen, zu erstaunen oder zu erschrecken, kann der Mensch Gebärde ausdrücken allein durch sein Stehen und Sitzen“ <sup>2)</sup>. Das gilt auch hinsichtlich des Gebetes.

Das Sitzen dient einmal als Ausdruck des *V e r z i c h t e s* auf sich selbst und die eigene Tätigkeit, der *S a m m l u n g*, der Ruhe, der Bereitschaft für Gott, des Horchens auf Gott und „des Ruhens und Versenktseins in Gott, in seine Wahrheit und in seine Werke“ <sup>3)</sup>. Wer ruhig vor Gott im Kirchenstuhl sitzt, zeigt dadurch, dass er sich im Schutz des Allerhöchsten wohl geborgen fühlt <sup>4)</sup>.

Ferner ist Sitzen Ausdruck der *E r s c h ö p f u n g* und *T r a u e r*. Wer zerschlagen und müde ist und sich bei Gott erholen und vor ihm aussprechen und ausweinen will, sitzt gerne, wie folgende Stellen aus den Psalmen und aus Nehemias bezeugen: „In Babel sassen wir und weinten (Ps 137, 1)“. „Als ich solche Worte (vom

<sup>1)</sup> Nach der Regula S. Benedicti IX sollen die Mönche bei den Lesungen der Matutin sitzen.

<sup>2)</sup> M. Riemschneider-Hoerner, Der Wandel der Gebärde in der Kunst, 42.

<sup>3)</sup> G. L. Bauer, Die körperliche Haltung während der eucharistischen Opferfeier.

<sup>4)</sup> W. Stapel, Die drei Stände. Hamburg (1941) 70.

Elend in Jerusalem) vernahm, setzte ich mich nieder und weinte und trauerte viele Tage hindurch und fastete und betete vor dem Angesicht des Gottes des Himmels". (Neh 1, 4).

Weiterhin ist Sitzen Ausdruck inniger Beziehung zu Gott. Durch Sitzen zeigt man an, dass man herrscht und Macht „besitzt" (Dt 33, 26; 1 Sm 4, 4; 3 Kn 1, 13; 22, 19; Rigveda I, 25, 10). Man denke an die Ausdrücke „Sitz und Stimme haben", „zu Gericht sitzen", „Heiliger Stuhl", „Richterstuhl". Der Vornehmere sitzt <sup>1)</sup>. Gott thront. Ferner zeigt man durch Sitzen an, dass man an der Macht und Herrschaft anderer teil hat. Das Sitzen zur Rechten Gottes in Ps 109, 1 besagt Mitregenschaft und Gottgleichheit, „wie schon das Sitzen in Gottes Gegenwart an sich" <sup>2)</sup>. Jesus verhiess denen, die ihm gefolgt sind, dass sie neben ihm auf 12 Thronen sitzen und die 12 Stämme Israels richten werden (Mt 19, 28). „Dem Sieger werde ich verleihen, mit mir auf meinem Thron zu sitzen, wie ja auch ich nach meinem Siege mich zu meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe (Apok 3, 21)." Auch vertrauliche Beziehungen zu dem, mit dem man zusammensitzt, werden durch das Sitzen ausgedrückt, namentlich, wenn man mit ihm zu Tische sitzt.

Beim Beten hat das Sitzen ähnliche Bedeutung. Es ist Zeichen vertraulicher Beziehungen zu dem, an den das Gebet gerichtet ist. Das Sitzen der Priester und besonders der Personen höheren kirchlichen Ranges bei bestimmten Gebeten und Funktionen ist Ausdruck ihrer gottgegebenen Autorität. N. Gogol schreibt über den Katechumenengottesdienst in der russischen Liturgie, bei dem der Priester auf einem erhöhten Ort sitzt: „Von nun an lenkt er, das Antlitz zum Volk gewendet, dessen Aufmerksamkeit auf die nun beginnende Vorlesung der apostolischen Sendschreiben, indem er, der Sitzende, durch das Sitzen versinnbildlicht, dass er den Aposteln gleichgestellt ist" <sup>3)</sup>.

Schliesslich hat das Sitzen als eine Form der Berührung auch den Zweck der Berührung, so bei den Griechen und Römern, die sich wohl auf den Altar oder dessen Stufen setzten <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. R. v. Ihering, Der Zweck im Recht. I<sup>2</sup>. Leipzig 1884, 646f; E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland. I. Würzburg 1942, 188.

<sup>2)</sup> Kittel III, 1088. Siehe den Beleg.

<sup>3)</sup> N. Gogol, Betrachtungen über die göttliche Liturgie, 25.

<sup>4)</sup> Vgl. Fr. Schwenn, Gebet und Opfer. 69 Anm. 22. Nach Seneca sassen Frauen in der Hoffnung durch Jupiter schwanger zu werden, Tage hindurch auf dem Kapitol.

Aber die sitzende Haltung ist nicht bloss Ausdruck sondern auch Hilfsmittel des Gebetes und der Betrachtung. Wenn die Buddhisten bei der Meditation die sitzende Haltung einnehmen, so wissen sie warum. Ebenso die Muhammedaner, die vor der ṣalāt eine Weile sitzen. Ḥātim al-Aṣamm sagte nach al-Ġazzālī: „Wenn die Zeit für die Ṣalāt gekommen ist, verrichte ich einen reichlichen wuḍū' und begeben mich zu der Stelle, wo ich die Ṣalāt verrichten will. Dort setze ich mich hin, bis meine Glieder sich gesammelt haben, dann erhebe ich mich, die Ka'ba gerade vor mir, den ṣirāt unter meinen Füßen, das Paradies zu meiner Rechten, den Engel des Todes hinter mir. Und ich denke, dass diese Ṣalāt meine letzte ist" 1).

Richtiges und ruhiges Sitzen ist ein wirksames Heilmittel gegen alle Geschafftelhuberei und Unruhe, Verkrampfung und Nervosität, Zerfahrenheit und Unordnung. Sitzen gibt dem Menschen die Möglichkeit, zu sich selbst zu kommen und sich zu sammeln. Wer ruhig dasitzt, kommt leichter und schneller zu dem Einen, das nützt, als der, welcher unruhige Bewegungen macht oder sich mühsam aufrecht hält. Der Leser möge nur einmal selbst einen Versuch machen, also einige Zeit ruhig, geordnet und entspannt dasitzen, und er wird die Wirkung dieser Lockerungsübung verspüren 2).

c) Die Antwort auf die Frage nach der Berechtigung und dem Sinn der sitzenden Haltung in der christlichen Frömmigkeit ergibt sich aus unseren Ausführungen über das Sitzen als Ausdruck und Hilfsmittel des Gebetes. Für gewisse Gebete und Gottesdienste passt die sitzende Haltung sicherlich nicht. Keiner wird die Christen loben, die während des Vaterunsers, der Wandlung und der Kommunion sitzen 3). Über die richtige Haltung bei der Opferung ist gestritten worden. Im The Catholic Herald 1938 wandte sich einer gegen die Sitte, bei der Opferung zu sitzen. Diese Sitte entspreche nicht der Bedeutung der Opferung. Aber diese

1) H. Isl., 645.

2) Über das Sitzen als Form der Busse in Indien vgl. W. Gampert, Die Sühnezereimonien in der altindischen Rechtsliteratur. Prag 1939, 52 etc.

3) Als Benedikt XIV nicht mehr zelebrieren konnte, beschäftigte er sich mit der Frage, ob er die Messe nicht sitzend lesen dürfe. Die Folge war eine Abhandlung „sopra il celebrare la messa sedendo" (Rom 1757). L. v. Pastor, Geschichte der Päpste. XVI, 1. Freiburg i.B. 1931, 430.



Photo: Verfasser

Abb. 27. Katholik beim Gebet vor einer Kirche in Pnompenh  
(Kambodscha)



Photo: Verfasser

Abb. 28. Buddhistische Laien beim Beten in Siemreap (Kambodscha)

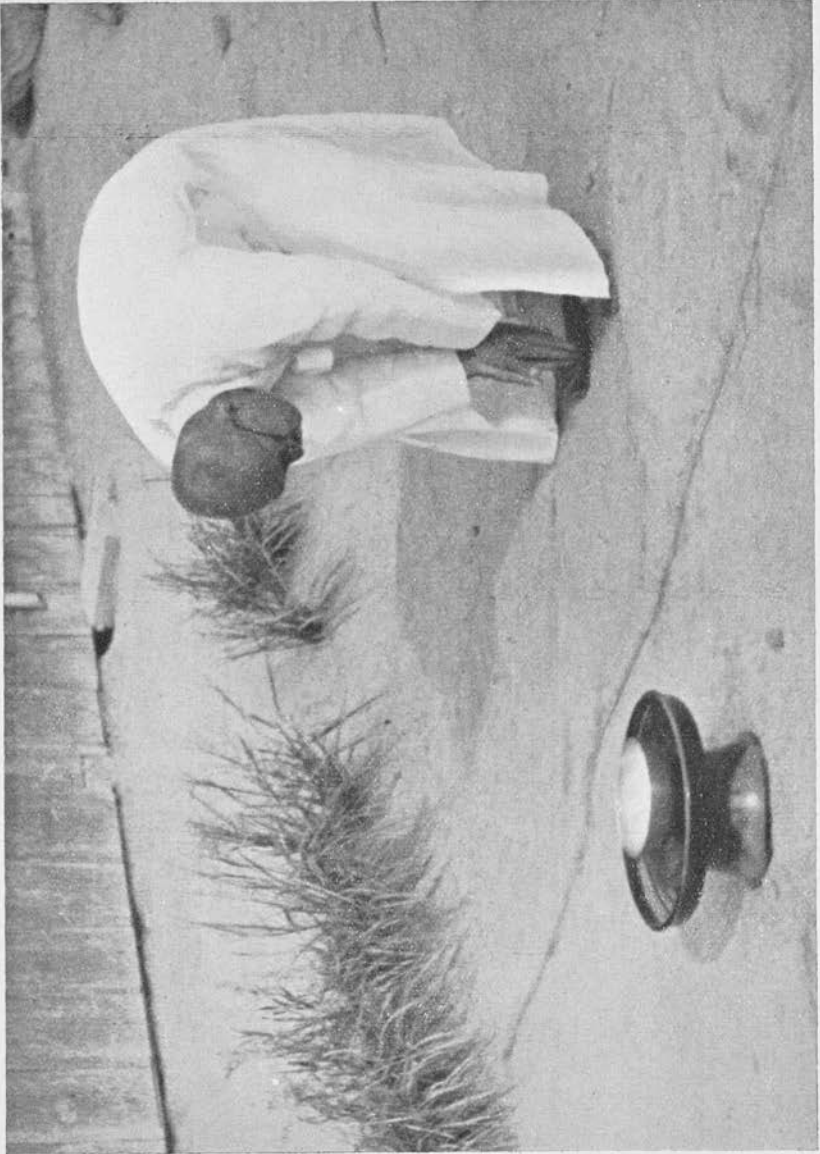


Photo: Verfasser

Abb. 29. Koreaner beim Gebet zu Hanalim

Begründung ist nicht stichhaltig. Denn unsere „Opferung“ ist nicht die eigentliche Opferung und kein Hauptbestandteil der Messe, sondern im Wesen bloss Bereitung der Opferelemente für die eigentliche Opferung, die Wandlung.

Beim Singen ist das Sitzen nicht angebracht. Stählin hat durchaus recht, wenn er beklagt und tadelt, dass die Protestanten beim Singen sitzen. Man solle doch bedenken, dass die Lieder zum grossen Teile Gebete seien. „Est ist“ so fährt er dann fort, „an sich schon ein Widersinn, dass unsere Gemeinden mit einer sturen Regelmässigkeit sich zum Singen hinsitzen, während wir, schon rein physiologisch betrachtet, im Stehen sehr viel leichter und besser singen als in der zusammengezogenen sitzenden Haltung. Bei manchen Liedern — ich nenne jetzt nur ‚Eine feste Burg ist unser Gott‘ oder dem grossen Lobgesang ‚Herr Gott, dich loben wir‘ als Beispiel — ist es mir immer unbegreiflich, dass unsere Gemeinden es überhaupt fertig bringen, dabei sitzen zu bleiben, und ich kann es mir nur daraus erklären, dass weitaus die meisten überhaupt gar nicht spüren, was in dem Gesang eines solchen Liedes eigentlich geschieht. — Doch gibt es freilich auch Lieder und Gebete, die mehr der stillen Betrachtung und Versenkung gewidmet sind; hier ist es durchaus angemessen zu sitzen, weil das Sitzen eben die Haltung der ruhigen Besinnung und Betrachtung ist“<sup>1)</sup>.

Aber so verkehrt es auch sein mag, bei gewissen Gebeten und Gottesdiensten zu sitzen, so richtig ist es, bei bestimmten anderen Gebeten und Gottesdiensten zu sitzen. Ich denke hier namentlich an Gebete, die, um mit Paulus zu sprechen, mehr „ein Sprechen des Geistes Gottes in uns“ sind oder vorwiegend kontemplatives Gepräge haben.

Man möchte sogar wünschen, dass unsere Christen neben den anderen Gebetsgebärden auch das Sitzen beim Gebete p f l e g e n, vor allen unsere Christen im Westen. Wir Bewohner Europas haben keinen Begriff mehr von der Stille und Ruhe, wie sie etwa in den Buddhas zum Ausdruck kommt, sind vielmehr durch und durch Unstetigkeit und Ruhelosigkeit. Wir alle gleichen mehr oder minder der Martha, die nie stille sitzen und lauschen kann<sup>2)</sup>. Wir alle sind besessen von der Dämonie der Aktivität und haben keinen Sinn

<sup>1)</sup> W. Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet, 4f.

<sup>2)</sup> Vgl. A. D. Müller, Ethik, Berlin 1937, 176.



für das Hören und Aufnehmen. Richtiges Sitzen könnte uns helfen, zur rechten inneren Ordnung und zur rechten Vereinigung von Aktivität und Passivität zu kommen, auf Gott zu horchen, für Gott empfänglich zu werden und Werkzeug in der Hand Gottes zu sein.

Selbstverständlich muss aber das Sitzen beim Beten *e n t s p r e c h e n d* und *w ü r d i g* sein. Der Beter darf nie vergessen, dass er in der Gegenwart Gottes weilt. Es ist unvereinbar mit dem Beten, der Betrachtung und besonders dem gemeinsamen Gottesdienst, dass man mit übereinander geschlagenen Beinen dasitzt oder sich nachlässig an die Bank lehnt. Wir dürfen uns nach Wilhelm Stählin keine bequeme Nachlässigkeit erlauben. „Es ist schon etwas anderes, wenn wir in solcher Betrachtung vor dem Altar Gottes sitzen, als wenn wir zu Hause im Lehnstuhl Zeitung lesen. Es lag eine tiefe Erkenntnis darin, wenn frühere Geschlechter das Kirchengestühl so geformt haben, dass man darin eigentlich gar nicht ‚bequem‘, sondern nur in guter Haltung gerade und aufrecht sitzen konnte; es ist nicht gut, wenn heute diese harten Bänke mit den steifen Lehnen fast allgemein durch möglichst bequeme Bänke ersetzt werden“<sup>1)</sup>. Die früheren Geschlechter hatten wie noch die heutigen Bauerngemeinden „ein völlig richtiges Gefühl dafür, dass die gestraffte Haltung, zu der jene unbequemen Bänke zwingen, der rechten inneren Haltung des Hörens, der Ehrfurcht und der Andacht zu Hilfe kommt“<sup>2)</sup>.

## 2). Das Sitzen nach dem Gebet.

Die alten Römer mussten beim Gebet stehen, durften sich aber nach ihm niedersetzen, eine Sitte, die verschieden ausgelegt worden ist. E. v. Lasaulx hält es für das wahrscheinlichste, dass es ein „Vorzeichen der Erhörung des Gebetes“ war und als Pause zwischen dem Heiligen und den gewöhnlichen Geschäften des Lebens diente. Er verweist dabei auf folgende Stelle aus dem Talmud (Orach Chajim): „Nimm eine kurze Zeit vor dem Gebet, damit du dein Herz für das Gebet vorbereiten kannst, und eine kurze Zeit nach dem Gebete, damit der Gottesdienst dir nicht als Last erscheine, von der du wegzueilen strebst“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> W. Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet, 5.

<sup>2)</sup> W. Stählin, Vom Sinn des Leibes, 153.

<sup>3)</sup> E. v. Lasaulx, Die Gebete der Griechen u. Römer. Würzburg 1842, 12.

Auch bei den Christen muss es üblich gewesen sein, sich nach dem Gebet zu setzen. Tertullian aber eiferte gegen diesen Brauch: „Denn eine Unehrebarkeit ist es denn doch, sich vor dem Angesicht dessen zu setzen, den man vor allen fürchtet und verehrt, um wieviel mehr ist vor dem Angesichte des lebendigen Gottes und wenn der Gebets-Engel noch dasteht, eine solche Handlungsweise höchst religionswidrig! Es müsste denn sein, dass wir Gott in der Weise eines Vorwurfs zu verstehen geben wollten, dass uns das Gebet müde gemacht hat“<sup>1)</sup>.

### III. Auf der Seite liegen.

Bei der Prostration kehren die Beter die Vorderseite des Körpers dem Boden zu. Es kommt aber auch vor, dass Betende auf der Seite liegen. Buddha lag vor und bei seinem Sterben „wie ein Löwe sich hinlegt, auf der rechten Seite, einen Fuss mit dem anderen überdeckend. . . . ernstbesonnen und klarbewusst“<sup>2)</sup>. Darstellungen des ins Parinirvāṇa (Parinibbāna) eingehenden Buddha zeigen immer diese Stellung. Die Verehrer Mithras lagerten sich bei ihren kultischen Mahlen auf schmalen und niedrigen Steinbänken zu seiten des Altares<sup>3)</sup>. Im Koran heisst es: „Und wenn ihr das Gebet beendet habt, dann gedenket Allahs, sei es stehend, sitzend oder auf euren Seiten liegend“<sup>4)</sup>. „Und so dem Menschen ein Unglück widerfährt, so ruft er uns an, auf der Seite (liegend) sitzend oder stehend“<sup>5)</sup>.

Die Juden lagen beim Passah auf der Seite, um auszudrücken und sich daran zu erinnern, dass sie seit dem Auszug aus Ägypten keine Sklaven sondern Freie waren. Entsprechend lag Christus mit seinen Aposteln zu Tische (Mk 14, 18), als er mit ihnen das Abendmahl feierte<sup>6)</sup>. Auch bei Cyprian findet sich ein Hinweis auf diese Haltung: „Considentibus Dei sacerdotibus et altari posito“<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> De Oratione, 16. CSEL 20, I p. 190. (BKV. Bd. 7, 260). Vgl. Fr. J. Dölger, Das Niedersitzen zum Gebet. Eine Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum im häuslichen und liturgischen Gebetsbrauch. AC 5, 1936, 116—137 (Commentar zu Tertullian, De Oratione, 16).

<sup>2)</sup> Mahāparinibbānasutta. Nach M. Winternitz, Der ältere Buddhismus<sup>2</sup>. RL 11. Tübingen 1929, 23.

<sup>3)</sup> Chant. II, 498.

<sup>4)</sup> S. 4, 104.

<sup>5)</sup> S. 10, 13.

<sup>6)</sup> Kittel, III, 654 f.

<sup>7)</sup> Ep. 45, 2. CSEL 3, II, pag. 600 s.

#### IV. Auf dem Rücken liegen.

Dem Brauch, bei der Betrachtung auf dem Rücken zu liegen, sind wir bereits in anderem Zusammenhang begegnet. Hier sei nur noch auf eine Sitte der Jainas hingewiesen, die einen besonderen Charakter hat. Wenn der Mönch müde geworden ist, sein Leben herumzuschleppen, soll er die Nahrungsaufnahme verweigern, in die Einsamkeit gehen, „auf das Bewegen der Glieder und auf das Gehen Verzichtleisten“ und sich auf der Erde hinbreiten und so „das Ende der Lebenszeit“ abwarten. Das höchste Ideal ist hier, sich „unter gänzlicher Beherrschung der Glieder“ „nicht von seiner Stelle zu rühren“<sup>1)</sup>.

### § 18. VERBEUGUNG, KNIEN, HOCKEN, NIEDERFALLEN UND VERWANDTES.

#### I. Verbeugung.

Ehrfurcht, Achtung und Demut werden überall in der Welt durch Verbeugungen *a u s g e d r ü c k t*<sup>2)</sup>. Allerwärts pflegt man sich vor Personen, die man ehren oder denen man seine Demut zeigen will, zu verneigen oder zu verbeugen. Auch als Mittel, ehrfürchtig zu werden und zur Ehrfurcht und Demut zu erziehen, ist die Verbeugung sehr geschätzt. Bei der japanischen Tee-Zeremonie (*cha-no-yu*) werden die Gäste zur Verbeugung, die ihnen Demut einschärfen soll, geradezu gezwungen. Denn die Tür, die zum Tee-Raum führt, ist so niedrig, dass man sich beugen muss<sup>3)</sup>.

Auch vor dem *B e t e n* und beim Beten sind bei vielen Völkern und in vielen Religionen Verbeugungen üblich<sup>4)</sup>, so bei den Orientalen, Samojuden, Virginiern<sup>5)</sup>, Persern<sup>6)</sup>, Shintōisten, Buddhisten, Konfuzianern, Muhammedanern, Babyloniern und Israeliten. In einem assyrischen Hymnus heisst es: „Die grossen Götter ver-

<sup>1)</sup> W. Schubring, Die Jainas<sup>2</sup>. RL 7. Tübingen 1927, 24—26.

<sup>2)</sup> Vgl. z.B. Bhagavadgītā IV, 34. In China spricht man von einer „Bambusrohr-Verbeugung“.

<sup>3)</sup> The Official Guide to Japan. Tokyo 1933, CXCVII; Etsu Inagaki Sugimoto, Heirat in Nippon, Berlin (1935) 194.

<sup>4)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, *Sol salutis*, Reg. s.v. Verneigung, Verbeugung; Fr. Heiler, *Das Gebet*, 101; J. Horst, *Proskynein*, Reg. s.v. Verneigen und Verbeugen; H. Leclercq, *Inclination*. DAL VII, 508.

<sup>5)</sup> L. v. Schröder, *Arische Religion*. II. Leipzig 1923, 99.

<sup>6)</sup> Zarathushtra: „Verneigung dem Haoma!“ *Yasna* 9,3. K. F. Geldner, *Die zoroastr. Religion*. RL 1. Tübingen 1926, 25.

beugten sich in Zustimmung und Gebet vor ihm (dem höchsten Gott Anu) gleichwie Sicheln" <sup>1)</sup>. Dem Forscher Castrén erzählte eine alte Samojedin, dass sie bei dem Gebet, das sie jeden Morgen und Abend verrichte, vor der Sonne eine Verbeugung mache und dabei spreche: „Wenn du, Jilibeambertje, dich erhebst, erhebe auch ich mich aus meinem Bett" bzw. „Wenn du, Jilibeambertje, niedersinkst, begeben auch ich mich zur Ruhe" <sup>2)</sup>. „Bei den Kirgisen wurde früher die junge Ehefrau am Tage nach der Hochzeit in die Sonne geführt, damit sie sie unter einer Decke tiefgebeugt verehre" <sup>3)</sup>. Auch die Germanen der Edda kennen unsere Gebärde <sup>4)</sup>. Die Manichäer verbeugten sich am Bema, dem Hauptfest (Kreuzigung Manis) vor dem geschmückten leeren Sessel. Von den Frommen auf Šveta-dvīpa heisst es im Mahābhārata: „Die Hände gefaltet riefen sie voll Freude: ‚Verneigung dir!‘" <sup>5)</sup>.

Vielerorts hat das Gebet seine Bezeichnung oder eine seiner Bezeichnungen von der beim Gebete üblichen Verneigung. Das assyrische Wort für Gebet „ikribu" stammt von karābu, d.h. geneigt sein, huldigen, und das aramäische selā (Dn 6, 11) enthält die Wurzel ṣ-l-ʿ, d.i. beugen, krümmen, und hängt mit dem äthiopischen salava (beugen, neigen) zusammen. Die Wurzel des arabischen ṣalāt (rituelle Gebet im Islām) ist ebenfalls dieses ṣ-l-ʿ <sup>6)</sup>. Das awestisch-indische Wort für anbeten „namas" ist abzuleiten von „nam", d.i. beugen, sich krümmen, sich verneigen.

Im Christentum ist die Verneigung und Verbeugung kaum weniger wichtig als in den anderen Religionen. Der Christ, besonders der innerliche Christ, liebt die Verneigung. Nach dem hl. Benedikt hat der Mönch die 12. Stufe der Demut erreicht, wenn er nicht bloss im Herzen, sondern auch mit dem Körper demütig ist, wenn er immer und überall, bei Gebet und Arbeit, im Sitzen, Gehen

<sup>1)</sup> J. Østrup, Oriental. Höflichkeit, 30.

<sup>2)</sup> L. v. Schröder, a.a.O. 98.

<sup>3)</sup> L. v. Schröder, a.a.O. 99.

<sup>4)</sup> J. Grimm, Deutsche Mythologie. I<sup>4</sup>. Berlin 1875, 26; II, 1876, 587. Vgl. Fornmana Sogur II, 108; IV, 247.

<sup>5)</sup> R. Otto, Vischnu-Nārāyana<sup>2</sup> Jena 1923, 34.

<sup>6)</sup> Vgl. H. Isl. 636. So sicher ist freilich diese Ableitung doch nicht. Salāt ist ein aramäisches Lehnwort und müsste eigentlich ṣalāh transkribiert werden. Das entsprechende aramäische oder syrische Wort ist ṣlōtā, das wieder vom akkadischen ṣullū, d.i. (die Götter) anflehen, stammt.

und Stehen das Haupt verbeugt, die Augen gesenkt hält und sich als Sünder betrachtet <sup>1)</sup>).

Uns interessiert hier nur die Verneigung und Verbeugung beim Gebet. In diesem ist sie sehr häufig, im privaten Gebet sowohl wie im liturgischen. Besonders häufig begegnen wir ihr in den orientalischen Liturgien. Jedes Kreuzzeichen ist hier mit einer Verbeugung verbunden. Bei den Griechen heisst die Verbeugung im Gegensatz zu der grossen Metanie, bei der man sich der Länge nach auf den Boden wirft, die kleine Metanie, ἡ μικρὰ μετάνοια. Der Ausdruck erklärt sich daraus, dass „in den Tagen der Busse (μετάνοια) solche Verbeugungen und Prostrationen besonders häufig gemacht werden“, „zugleich mit dem Kreuzeszeichen“ <sup>2)</sup>).

Einige Gebete haben sogar ihre Bezeichnung von der Verbeugung, so das gehäntā oder gehöntho (syr., jak., nestor.) und das ġebs ġōf bzw. djebš-djōf (kopt.) oder ḥudūʿ (arabisch) <sup>3)</sup>. Gehäntā <sup>4)</sup> heisst „Verneigung“ und bedeutet ein bestimmtes Gebet, das mit tiefer Stimme und gebeugtem Haupt gesprochen würde. Ġebs-ġōf oder djebš-djōf oder ḥudūʿ <sup>5)</sup> ist ein Segensgebet, das der Diakon mit dem Wort „beugt eure Häupter“ einleitete und bei dem das Volk verneigt dastand.

Sehr beliebt müssen die Verbeugungen bei den alten „Tugend-athleten“ oder Asketen gewesen sein. Theodoret von Wyrus erzählt von dem Styliten Simeon folgendes: „Lange Zeit steht er aufrecht da und dann begibt er sich in die gebeugte Stellung, Gott die Anbetung darbringend. Vielfach pflegen die Pilger die Verbeugungen zu zählen, Einmal zählte einer meiner Begleiter ein-tausendzweihundertvierundvierzig. Dann wurde er müde und stellte die Zählung ein. Wenn er sich aber bückt, neigt er die Stirn stets bis zu den Zehen“ <sup>6)</sup>).

2). Der Gebetsgestus der Verneigung und Verbeugung wird gern als „Buckel-machen“ *v e r h ö h n t* und als Ausdruck armseliger Feigheit und verkrüppelter Demut verlästert. Julien Green ist voll

<sup>1)</sup> Regula S. Benedicti VII.

<sup>2)</sup> P. de Meester, Die göttliche Liturgie unseres hl. Vaters Joh. Chrysostomus. München 1932, 115f.

<sup>3)</sup> F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western. I. Oxford 1896. 183, 187.

<sup>4)</sup> Nach C. Brockelmann, Lexicon Syriacum = 1) inclinatio. 2) liturgiae pars quam sacerdos solus inclinatus recitat.

<sup>5)</sup> Eigentlich = demütiges Verhalten, Gehorsam.

<sup>6)</sup> Theodoret v. Cyrus, Hist. religiosa, 26. PG 82, Pag. 1481. BKV Bd. 50, 167f.

Begeisterung für die frühe Menschenrasse, die zu keinem betete und nicht wie gekrümmte Sklaven mit Gott sprach. Aber in Wirklichkeit steht die Verneigung vor Gott dem Geschöpfe vorzüglich an. Berühmt sind Tersteegens Verse:

„Gott ist in der Mitten.  
Alles in uns schweige  
Und sich innigst vor ihm beuge“.

Wo der Mensch von dem Gedanken an die Grösse und Gegenwart Gottes durchdrungen ist, beugt er sich ganz natürlicherweise in Ehrfurcht und Demut, Gehorsam und Willfährigkeit. In den äthiopischen Gregorius-Anaphoren heisst es: „Wir erheben zu dir die Augen unserer Herzen und beugen zu dir die Steifheit unseres Herzens“<sup>1)</sup>. Ein anderes Motiv ist die Ohnmacht. Wie die Halme sich vor dem Winde beugen, so die Menschen vor Gott. Denn sie vermögen nichts wider ihn (Islām). Auch ein passender Ausdruck der *Scham* und des *Schuldbewusstseins* ist die Verbeugung. Durch die Beugung zeigt man, „dass man gebeugt ist unter der Last seiner Sünden“<sup>2)</sup>.

Religionsgeschichtlich ist, wenn Spencer mit seiner These, dass Zeremonien die Neigung haben sich abzukürzen, die Verbeugung vielleicht die Nachfolgerin der Prostration.

3). Der Seelsorger und Missionar wird darauf bedacht sein, dass er selbst und seine Christen die Verneigung andächtig und würdevoll ausführen. Ein Arzt, der an Ostern 1943 in Demidow (Russland) einem Ostergottesdienst beigewohnt hatte, schrieb mir von dem tiefen Eindruck, den er dabei empfangen habe. „Immer wieder kommen und gehen die Frommen, die sich dutzendemale bekreuzigen und dann würdevoll verneigen, d.h. ohne Hast und ohne seeleleere, sondern mit innerer Ergriffenheit“. Was ich in Verbeugungen bei den Nichtchristen in Japan, Korea, Indien und anderen Ländern sah, war würdig und ehrfurchtvoll. Wir dürfen hier nicht zurückstehen.

<sup>1)</sup> Die beiden gewöhnl. äthiop. Gregorius-Anaphoren, hrg. von O. Löfgren, übers. ... von S. Euringer, *Orientalia Christ.* XXX, 2, Roma 1933, 83.

<sup>2)</sup> Kh. Bahadur Haji B. M. K. Lodi, *Exoteric and Esoteric Significance of Prayer in Islam*. *Islamic Review* 25, 1937, 424.

## II. Knien.

Zu den Gebetsgebärden gehört auch die Kniebeuge, das Knien und das Knierutschen. Wir behandeln zuerst die Bewegung der Kniebeuge oder den Kniefall, dann die Haltung des Knien und schliesslich das Knierutschen.

### 1). Die Kniebeuge.

a). Bei vielen Völkern und in vielen Religionen ist es üblich, die Gottheit durch Genuflexionen mit einem oder beiden Knien zu verehren. Auch bei den Christen. In der Liturgie der orientalischen Kirchen hat die Kniebeuge keinen Platz. An ihrer Stelle steht eine mit einem Kreuzzeichen verbundene tiefe Verneigung. Aber in der privaten Frömmigkeit haben auch die Orientalen die Kniebeuge. Der Mönch Dionysius, ein Schüler Sikorskys († 1508) machte täglich 3000 Kniebeugen<sup>1)</sup>. Jossip Walakalamskii legte seinen Beichtkindern, und zwar hohen Würdenträgern, wohl als Busse auf, täglich 300 mal die Knie zu beugen<sup>2)</sup>.

In der römischen Liturgie war der Kniefall mit einem Knie bis zum Anfang der neuen Zeit ungebräuchlich. Auch hier pflegte man statt der Kniebeuge eine tiefe Verneigung zu machen<sup>3)</sup>. Noch heute machen die Dominikaner und Dominikanerinnen in allen Fällen, wo in der lateinischen Kirche eine Kniebeuge vorgeschrieben ist, eine tiefe Verneigung, so vor dem Tabernakel. Aber dann hat die Kniebeuge<sup>4)</sup> auch bei uns eine wichtige Stellung errungen. Die Katholiken des Abendlandes machen Kniebeugen vor dem Allerheiligsten, vor Kreuzpartikeln, vor Prälaten beim Ringkuss usw. In der Privatfrömmigkeit hat die Genuflexion auch im Westen immer eine grosse Rolle gespielt, namentlich bei gewissen Gemeinschaften und Völkern, so bei den Iren. Vom hl. Patrik wird erzählt, dass er in der ersten Nachtwache 200 Genuflexionen zu machen gewohnt war. Schwester Mechtild von Stans in Töss „machte alle Tage zweihundert Kniefälle und dazu dreissig starke auf blossen Knien“<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> V. Frank, Russisches Christentum, 205.

<sup>2)</sup> V. Frank, a.a.O. 232.

<sup>3)</sup> Vgl. Walafrid Strabo, De rebus eccles. XXV. PL 114, 952.

<sup>4)</sup> Es wird unterschieden zwischen einfacher Kniebeuge (mit einem Knie) und Doppelgenuflexion.

<sup>5)</sup> Das Leben der Schwestern zu Töss (M. Weinhandl, Deutsches Nonnenleben. München 1921, p. 207).

b). Der Sinn der Kniebeuge ist bekannt. Die Beter wollen die Gottheit ehren, sich ihr unterwerfen, sich vor ihr verwerfen und Busse tun. Wir verweisen auf die Ausführungen über den Sinn der knienden Haltung.

c). Rein ästhetisch ist die Kniebeuge sicherlich keine so schöne Gebärde wie die Verneigung. Man darf daher vielleicht fragen, ob es nicht möglich wäre, in den Missionen, wenigstens bei gewissen Völkern, die Verneigung an die Stelle der Genuflexion treten zu lassen. Zu denken wäre hier vor allem an Völker, bei denen der Lendenschurz die einzige Kleidung ist, und an Völker, bei welchen Verbeugungen eine grosse Rolle spielen. In Japan hat die Kirche in diesem Sinne Verordnungen erlassen. Denn im neuen „Directorium commune ad usum cleri Japonensis jussu et auctoritate RR. Ordinartorum editum (Toyo 1937)“ findet sich folgende Anweisung: „Non conveniet fideles instruere ut se gerant in omnibus juxta mores Occidentalium, praesertim quando isti mores fidelibus Japonensibus minus convenienter aptari judicentur. Proinde in ecclesia, non tantum prohiberi non debet sed promovendus est modus specificè japonicus per profundam inclinationem exhibendo magnam reverentiam erga ss. Sacramentum in elevatione Sacrae Hostiae et in Benedictione Sanctissimi, etiam adorationem faciendo post ingressum et ante egressum ecclesiae“<sup>1)</sup>.

## 2). Die kniende Haltung.

Bei vielen Völkern kniet man vor den Vorgesetzten und den höher gestellten Personen, so in Zentralafrika vor dem Häuptling, bei den Mongolen vor den Adligen<sup>2)</sup>, in Siam vor Mitgliedern der königlichen Familie, in China vor hohen Persönlichkeiten und in Russland vor dem Zaren, um dessen Segen zu empfangen. Ähnlich kniet<sup>3)</sup> man vielerorts, entweder auf einem oder auf beiden Knien,

<sup>1)</sup> Nr. 246, p. 70.

<sup>2)</sup> Bei den Mongolen fordert der Anstand, „dass ein einfacher Mann, der einem Adligen auf der Reise begegnet, vom seinem Pferde absteigt und kniend den anderen vorüberlässt“. N. Waln, Sommer in der Mongolei. Berlin (1936) 121.

<sup>3)</sup> Vgl. W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T. 1195f. s.v. προσκυνέω; Brouerius de Niedek, De populorum etc. 180—183; A. E. Crawling, Kneeling. ERE VII, 745—747; Fr. Dölger, Sol salutis (Register s.v. Kniebeugung) L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik. I, 252—257; Fr. Heiler, Das Gebet, 100; 572; Hepling, Knien, HDA IV, 1572—1584; I. Horst, Proskynein; H. Leclercq, Genuflexion. DAL VI, 1, 1017—1021; Schlier, γόνο, γονυπετέω. Kittel I, 738—740; C. Sittl, Die Gebärden, 177f, 119.



vor Gott und göttlichen Wesen, so bei den Nyarunada <sup>1)</sup>, Ewe <sup>2)</sup>, Khoikhoi, Bakango und Sulu in Afrika, den Ostasiaten, den Ägyptern, den Babyloniern, den Assyriern, den Persern, den Griechen <sup>3)</sup>, den Römern, den Mithrasverehrer <sup>4)</sup>, den Germanen und den Semiten.

Wenn es regnet, blitzt und donnert, läuft nach einem Bericht des *Negers* J. O. Delano der Verehrer Sangos, des Donner- und Rache-Gottes in den Regen und kniet nieder, um zu beten <sup>5)</sup>. Von den Bakongo am Kongo berichtet uns S. van Wing S. J. folgendes: „Der Korb der Ahnen ist das Zentrum des Kultus und des Clans. Der gewöhnliche Kult findet am Ruhetage statt, entweder am Nkandu- oder am Nsona-Tage, je nach dem Clan. Die freien Leute rangieren sich vor der Ahnenhütte. Der Häuptling betritt sie, kniet nieder vor dem Korb und giesst eine kleine Kalebasse Palmwein auf die Erde. Die Hände verbunden, taucht er die Finger in den Schlamm, der durch den Wein entstanden ist, und bewegt sie dreimal auf die Brust. Dann grüsst er dreimal durch Händeklatschen. Hierauf giesst er einige Tropfen Palmwein auf Lemba-Lemba-Blätter und besprengt damit die Leute, die vor der Hütte hocken. Vor der Hütte zeichnet er zwei Linien in den Sand in Form eines Kreuzes und giesst Wein darüber. Die Anwesenden (assistents) knien nieder, tauchen die Finger ein, führen sie an die Brust, grüssen so, wie es der Häuptling gemacht hat, und ziehen sich zurück“ <sup>6)</sup>.

Dass man den Gebetsgestus des Kniens, bei dem der Mensch nach dem Ausdruck eines Ostasiaten wie eine „Blume vom nahrungsspendenden Regen gebeugt ist“, in Ostasien kennt, weiss jeder, der in China, Korea und Japan war und mit ostasiatischer Literatur vertraut ist. Hier mag es genügen, ein Gebet an Kuan-yin, die Göttin der Barmherzigkeit, anzuführen: „In Ehrerbietung und Demut liege ich vor dir auf den Knien; Tag und Nacht hängen

<sup>1)</sup> E. Johansen, *Mysterien eines Bantu-Volkes*, Leipzig 1925, 37 und 47.

<sup>2)</sup> J. Spieth, *Die Ewe-Stämme*, Berlin 1906, 437 etc.

<sup>3)</sup> Vgl. H. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde*. *Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten*. XXI, 2. Giessen 1929, 23—39; A. Rumpf, *Die Religion der Griechen*. BR Lf. 13/14. Leipzig 1928, Abbildung 145 und 147.

<sup>4)</sup> Vgl. J. Leipoldt, *Die Religion des Mithra*. BR Lf. 15. Leipzig 1930, XVII und Abbildung 44. Im Mithras-Dienst hatte der Einzuweihende zu knien.

<sup>5)</sup> J. O. Delano, *The Soul of Nigeria*. London 1937, 182.

<sup>6)</sup> Zitiert bei L. Franck, *Le Congo-Belge*. I. Bruxelles s. 303 s.

meine Gedanken an deinem heiligen Angesicht. Ich klammere mich an deinen heiligen Namen und werfe mich zur Erde nieder vor deinem heiligen Bilde" <sup>1)</sup>).

Im Süden Asiens kennt man das Knien beim Beten ebenfalls. Im Saddharmapundarika lesen wir von dem Bodhisattva Mahasattva Akṣayamati, der vor dem Gebet zu Avalokiteśvara sich das Obergewand über die Schulter legte, „das rechte Knie auf die Erde" setzte und die zusammengelegten Hände dem Herrn entgegenstreckte <sup>2)</sup>).

Die alten Griechen sahen bei ihren Göttern mehr die menschlichen Züge als die Majestät und gebärdeten sich daher im Verkehr mit ihnen gewöhnlich nicht wie Sklaven gegenüber dem Herrn. Die übliche Gebetshaltung war die stehende, nicht die kniende. Wenn die Autoren vom *τιθέναι τὰ γόνατα* sprechen, dann spöttisch. Sie halten es für „bigott, abergläubisch und weibisch" <sup>3)</sup>. „Noch ein Mann von so lebendiger Frömmigkeit wie Plutarch hat das kultische Knien mit der Feier des jüdischen Sabbats und der kultischen Selbstbeschmutzung mit Kot auf dieselbe Stufe gestellt und dadurch seiner Ablehnung und Verachtung recht drastischen Ausdruck gegeben" <sup>4)</sup>. R. Hackl hat daher das Knien als eine ungriechische Sitte bezeichnet <sup>5)</sup>. P. Stengel schreibt: „Das Niederknien beim Gebet ist nicht antik. Die attischen Reliefs, auf die man sich wohl berufen hat, zeigen uns Frauen bei der Totenklage, aber sie knien nicht, sondern hocken.... Eine ähnliche Stellung wird die Menge in Soph. O. T., Anf. an den Altären eingenommen haben, und überhaupt die *ἔκταναι* oder Verzweifelten, wenn sie sich nicht gar auf den Boden warfen" <sup>6)</sup>. Aber Hendrik Bolkestein hat überzeugend nachgewiesen <sup>7)</sup>, dass auch die Griechen das Knien beim Gebet kannten <sup>8)</sup>, und zwar sowohl das Knien auf einem wie das auf beiden Knien. Freilich spielte es keine so grosse Rolle wie

<sup>1)</sup> Aus einem Gebetbuch, das in den Klöstern der Dhyāna-Schule benutzt wird. TR, 38.

<sup>2)</sup> XXIV. M. Winternitz, Der Mahāyāna-Buddhismus, 41.

<sup>3)</sup> O. Walter, Kniende Adoranten auf attischen Reliefs. Jahreshefte des österr. archäol. Inst. XIII. Wien 1910, 229.

<sup>4)</sup> Rengstorf, *δοῦλος*. Kittel II, 268. Anm. 30.

<sup>5)</sup> R. Hackl, Mumienerverehrung auf einer schwarzfarbigen attischen Lekythos. ARW 12, 1909, 199.

<sup>6)</sup> P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer<sup>3</sup>. München 1920, 80, Nach St. haben die Griechen nur bei Gebeten zu chthonischen Gottheiten gekniet.

<sup>7)</sup> H. Bolkestein, a.a.O. 23—29.

<sup>8)</sup> Vgl. Euripides, Troades 1303ff; Aristophanes, Aves 501ff etc.

bei den Römern und war es dem griechischen Staatskultus fremd. Wo es uns begegnet, handelt es sich um die Volksfrömmigkeit. Die Dinge liegen hier also ähnlich wie bei uns. Denn das Knien spielt bei uns im privaten Gebete eine grosse, in der Liturgia eine geringe Rolle. Geradezu typisch war das Knien für den Kult der unterirdischen Götter<sup>1)</sup> und der Himmelslichter. Im Kult der olympischen Götter hatte es keinen Platz, weil es eine Geste der Unterwürfigkeit war<sup>2)</sup>. Diesem Kulte war „eine demütige Haltung der Gottheit gegenüber fremd“. Ferner war das Knien charakteristisch für die Frömmigkeit der Frauen. O. Walter kommt am Schluss seiner Untersuchung über kniende Adoranten zu dem Resultat „dass sowohl nach literarischer wie nach bildlicher Überlieferung die bei Gebet oder Totenklage Knienden, abgesehen von dem Menrelief und der Münchener Lekythos, ausnahmslos Frauen sind“<sup>3)</sup>.

„Die R ö m e r haben sich von jeher beim Gebet demütiger und leidenschaftlicher gezeigt als die Griechen“<sup>4)</sup>. Das zeigt ihr äusseres Verhalten. Denn bei ihren Kulturen wurde viel gekniet. Livius erzählt von den frommen Frauen, die in einer Zeit höchster Not auf den Knien lagen, die Hände erhoben und eindringlich beteten<sup>5)</sup>. Die Belege liessen sich mehren. Ja, die Römer scheuten sich nicht einmal, vor den Göttern auf den Knien zu rutschen. Wir werden noch davon hören.

So kann ich Rengstorff nicht beipflichten, wenn er meint, im griechischen Zeremoniell sei wegen der Einstellung der Griechen zu den Göttern für die Kniebeuge kein Raum gewesen und diese Einstellung gebe auch „der Religion und den Religionen der indogermanischen Völker zwar nicht durchgehend, aber doch weithin das Gepräge“<sup>6)</sup>. Die Perser sowohl wie die Griechen und Römer kannten die Kniebeuge. Ebenso die Germanen.

<sup>1)</sup> A. Rumpf, Die Religion der Griechen, X, wo auf die entsprechende Haltung bei der Totenklage hingewiesen wird. Sophokles lässt Oedipus vor seinem Tode bei dem Gang zu den unterirdischen Göttern in den Hades niederknien und zur Erde beten. Oedipus auf Kolonos 1653. Bei diesem Kult der chthonischen Götter war das Knien nicht Zeichen der Demut und Unterwürfigkeit sondern Ausdruck des Verlangens nach enger Berührung mit den Göttern.

<sup>2)</sup> Sklaven warfen sich auch in Griechenland vor ihren Herrn nieder. H. Bolkestein, a.a.O. 26f. Anm. 11.

<sup>3)</sup> O. Walter, a.a.O. 241.

<sup>4)</sup> J. Döllner, Das Gebet im Alten Testament, 73.

<sup>5)</sup> Livius 26, 9, 6.

<sup>6)</sup> Rengstorff, δούλος. Kittel II, 268.

Nach Hepding ist es zwar nicht sicher, dass die Germanen beim Beten knieten. Die wenigen Belege, die dafür aus der altgermanischen Literatur angeführt würden, könnten schon eine christlich beeinflusste Sitte darstellen<sup>1)</sup>. Aber Hepding dürfte kaum recht haben. Man sieht in bestimmten Kreisen bei den Germanen immer nur die Haltung der Freundschaft der Gottheit gegenüber. Aber die Germanen kannten auch eine andere, nämlich die der Ehrfurcht und Scheu. Allem Hohen und Heiligen standen sie ehrfürchtig gegenüber. Und diese Ehrfurcht und Scheu äusserte sich auch in den entsprechenden Gebärden. Man kniete vor der Gottheit und namentlich ihren Altären, ja man warf sich vor ihnen sogar der Länge nach auf den Boden. Bekannt ist die römische Bronzefigur eines knieenden Germanen aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert<sup>2)</sup>. In der Jomswikingasaga wird erzählt, Jarl Hakon habe sich bei der Schlacht mit den Jomswikingern auf die Knie geworfen, nach Norden geschaut und um den Sieg gebetet<sup>3)</sup>. Der Gundestrupkessel (Jütland) zeigt einen knieenden Mann, der dem Sonnengott das Rad hält<sup>4)</sup>. Auch vor dem Neumond kniete man<sup>5)</sup>.

In den orientalischen Kulturen war das Knien eine der gebräuchlichsten Gebetshaltungen<sup>6)</sup>. Im Alten Testament hören wir von jenen, die ihr Knie vor Baal beugten (3 Kn 19, 18). Auch die Juden kannten das Knien. „Salomo . . . erhob sich . . . vor des Herrn Altar, wo er auf den Knien gelegen hatte“ (3 Kn 8, 54. Vgl. Is 45, 23; Ps 22, 30). Die Muhammedaner haben das Knien immer geschätzt und geübt. Von dem berühmten Asketen und

<sup>1)</sup> HDA IV, 1573.

<sup>2)</sup> Befindet sich im Cabinet des Médailles zu Paris. Abbildung bei Fr. Zoepfl, Deutsche Kulturgeschichte. I. Freiburg i.B. 1926, 6 und im Neuen Brockhaus II (Leipzig 1937) s.v. Germanen, Tafel II. Das rechte Knie des Germanen ist gebeugt und die Hände sind ausgebreitet. Vgl. W. Baetke, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen. Frankfurt a.M. 1937, 62 und 64. Eine wichtige Rolle spielte die Kniebeuge in den höfischen Formen des Mittelalters.

<sup>3)</sup> W. Baetke, Art und Glaube der Germanen, 37. Vgl. auch Fornmana Sogur XI, 134.

<sup>4)</sup> Abbildung bei O. Almgren, Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Frankfurt a.M. 1934, S. 94 Abb. 58. Der Kessel stammt wahrscheinlich aus der Zeit Christi und zeigt gallo-römischen Einfluss.

<sup>5)</sup> J. Grimm, Deutsche Mythologie. II. Berlin 1876, 587. Ähnlich wird von den Slawen berichtet, dass Einfältige vor dem Neumond knieten und beteten. Sermones polonici saec. XV. ed. Brückner, bei Meyer, Fontes hist. relig. Slav.

<sup>6)</sup> Vgl. H. Ehelolf, Ein einheimischer und ein entlehnter Huldigungsterminus im Hethitischen. Helsingfors 1925, 9—13 handelt über den hethitischen Terminus ḫalīianar<sup>2</sup>, (sich neigen, hocken, auf die Knie sinken).

Mystiker al-Muḥāsibī († 857) wird erzählt, dass er nie anders als auf den Knien geruht habe. Gefragt, warum er sich so plage, habe er geantwortet: „Ich sollte mich schämen, in der Gegenwart des Königs mich nicht wie ein Sklave zu benehmen“<sup>1)</sup>.

St. Langdon behauptet aber mit Unrecht, dass das Knien eine „wesentliche semitische Gebetsgeste“ sei<sup>2)</sup>. Denn die Semiten kannten auch andere Gebetshaltungen. Die Israeliten standen gewöhnlich beim Gebet. Ausserdem kennen, wie wir gesehen haben, auch viele nichtsemitische Völker das Knien.

Wir kommen zum **Sinn** und **Zweck** des Kniens. Bei dem Gebet zu den chthonischen Gottheiten kniet man, weil man den im Inneren der Erde wohnenden Gottheiten näher sein will<sup>3)</sup>. Für andere Fälle aber gilt folgendes. Böcklen hält das Knien für eine Nachahmung der Mondsichel. Aber das ist weit hergeholt und gilt auf keinen Fall für die meisten Kniebeugen. Durch das Knien will der Beter seinen Körper vor Gott, dem „Herrn“, d.h. dem Hehreren oder Höheren, verkleinern, so wie man sich auch im weltlichen Leben durch Knien vor einem Höheren und Mächtigen als körperlich niedriger hinstellt<sup>4)</sup>. Diese Verkleinerung aber soll der **Kleinheit**, Nichtigkeit, Ohnmacht<sup>5)</sup>, Schwächlichkeit<sup>6)</sup> Hilfsbedürftigkeit, Untertänigkeit, Unterwerfung<sup>7)</sup>, Abhängigkeit, Demut und Ehrfurcht **Ausdruck** verleihen. Vor Gott knicken wir in die Knie. „Genuflectimus, nostram infirmitatem designantes in comparatione ad Deum“, schreibt der hl. Thomas v. A.<sup>8)</sup>. „Knien ist“, so meint Hepding, „der sinnfällige Ausdruck der Selbsterniedrigung vor einem Mächtigen, des Schutzflehens und Bittens“<sup>9)</sup>.

<sup>1)</sup> M. Smith, *Early Mysticism in the Near and Middle East*. London 1931, 189.

<sup>2)</sup> St. Langdon, *Gestures in Sumerian and Babylonian Prayer*, 555.

<sup>3)</sup> O. Walter, *Kniende Adoranten*, 243.

<sup>4)</sup> Mechtild von Magdeburg sagt: „Wenn du betest, sollst du dich klein machen mit grosser Demut“. Das fließende Licht der Gottheit. VI, 12. Edition W. Schleussner S. 55. Thurnwald meint: „Die Sitte des Kniebeugens geht zweifellos darauf zurück, das der Betreffende sich auch als körperlich niedriger gegenüber dem bezeichnet, dem er den Gruss darbringt“. RLV IV, 574.

<sup>5)</sup> Vgl. Ps 71, 9: „Vor ihm knien seine Feinde; den Staub werden sie lecken“. Nach dem RGG I, 54 soll das Knien ursprünglich die Unterwerfung unter den Sieger bedeuten.

<sup>6)</sup> Vgl. Is 46, 1 f, wo von Tieren die Rede ist, die sich unter ihren Lasten krümmen und in die Knie brechen.

<sup>7)</sup> Vgl. oben.

<sup>8)</sup> S. Th. II. II. 84. 2 ad 2.

<sup>9)</sup> HDA IV, 1572.

Sehr schöne Gedanken über den Sinn des Knieens finden wir bei Romano Guardini. „Mit der körperlich-vitalen Höhevorstellung“ seien, so führt er aus, Wertvorstellungen verbunden. „Das scheint mit der aufrechten Gestalt zusammenzuhängen, die ohne weiteres als etwas Wichtiges, den Menschen von anderen Lebewesen Unterscheidendes empfunden wird“<sup>1)</sup>. Diese aufrechte Gestalt drücke Wahrhaftigkeit, Schönheit, Kraft, Herrschfähigkeit, Tapferkeit, Vorrang im Wettstreit und Würde aus. Sie würde als Freiheit empfunden und müsse mit Überwindung aufrecht erhalten werden<sup>2)</sup>. Und Knien sei nun „das Opfer der aufrechten Gestalt vor Gott“<sup>3)</sup>. „Knien drückt Demut und Ehrfurcht vor dem unendlichen Gott aus. Wir verzichten da auf die selbstsichere Grösse unserer Gestalt“<sup>4)</sup>.

Besonders sinnvoll ist das Knien wegen der S ü n d e n. Basilius erklärt: „Dadurch, dass wir die Knie beugen und den Körper wieder aufrichten, zeigen wir, dass wir durch die Sünde gefallen und durch die Barmherzigkeit des Schöpfers wieder zum Himmel berufen sind“<sup>5)</sup>. Wer kniet, ist ein zusammengedrückter, zusammengebrochener und zerbrochener Mensch und bringt so das Gebrochene im Wesen des Menschen, die Sündigkeit und ihre Folgen zum Ausdruck.

Schliesslich soll das Knien dem Beten eine besondere *Eindringlichkeit* verleihen.

Tiefe Worte über das Knien das mit Unrecht als ein Zeichen geduckten Wesens hingestellt wird, hat Rainer Maria Rilke in einem zur Weihnacht geschriebenen Briefe gefunden: „Es ist so recht das Mysterium von dem knieenden, von dem tiefknieenden Menschen: dass er grösser sei, seiner geistigen Natur nach, als der stehende, welches in der Nacht gefeiert wird. Der Knieende, der sich ganz ans Knieen gibt, verliert allerdings das Mass seiner Umgebung, selbst aufschauend, wüsste er nicht mehr zu sagen, was gross und was klein ist. Aber ob er gleich in seiner Abgebogenheit kaum die Höhe eines Kindes hat, so ist er, dieser Knieende, doch nicht klein zu nennen. Mit ihm verschiebt sich die Skala, denn er,

<sup>1)</sup> R. Guardini, *Welt und Person*. Würzburg 1940, 31.

) Ebd. 31 und 42.

) R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heil. Messe*. Mainz o.J. 48.

) R. Guardini, *Briefe über Selbstbildung*. Mainz 1930, 166.

<sup>5)</sup> *De Spiritu sancto*. 27. PG 32, 192.

indem er der eigentümlichen Schwere und Kraft in seinen Knien folgt, und die Stellung einnimmt, die sich zu ihnen hin bezieht, gehört bereits zu jener Welt, in der Höhe — Tiefe ist, — und schon Höhe unserem Blick und unseren Apparaten unermesslich bleibt —: wer ermässe die Tiefe?"<sup>1)</sup>

3). Den Christen ist das Knien beim Gebet von Christus und den Aposteln her vertraut. Am Ölberg „kniete“ Jesus „nieder“ und betete: „Vater, willst Du, so lass diesen Kelch an mir vorübergehen“ (Lk 22, 41f). „In die Knie gesunken“ rief Stephanus laut aus: „Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht zu“ (Apg 7, 60). Petrus „kniete nieder und betete; dann wandte er sich zu der Toten und sagte: ‚Tabitha, steh auf‘“ (Apg 9, 40). Paulus in Milet „kniete nieder und betete mit ihnen allen“ (Apg 20, 36. Vgl. 21, 5). Im Eph schreibt der Völkerapostel: „Ich beuge meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (3, 14) und im Phil: „... damit im Namen Jesu sich alle Knie... beugen“ (2, 10). Bezeichnend für die Gebetshaltung der alten Christen ist die Mahnung, „die Knie des Herzens zu beugen“, die Klemens von Rom an Aufrührige richtete<sup>2)</sup>. Einige liebten das Knien beim Beten besonders. So soll der hl. Jakobus so oft und so anhaltend kniend im Tempel gebetet haben, „dass seine Knie dickhäutig geworden waren wie die eines Kamels“<sup>3)</sup>. Auch in nachapostolischer Zeit liebte man es beim Gebet zu knien. Tertullian eiferte nicht wenig gegen die „paar Leute“, welche am Sabbat die Knie „schonten“<sup>4)</sup>. Bei der Ableistung von Bussen und Busszeiten war das Knien geradezu vorgeschrieben<sup>5)</sup>. „An den Fast- und Stationstagen... ist kein Gebet ohne Kniebeugung und die sonstigen herkömmlichen Verdemütigungen abzuhalten“, schreibt Tertullian<sup>6)</sup>. Am Sonntag und in der Osterzeit zu knien, war dagegen verpönt. In den Praxeis Paulou, die wohl im 2. Jahrhundert entstanden, wird berichtet, dass die Brüder trotz der Verurteilung des Paulus zum Stierkampf, die Knie nicht beugten, sondern stehend mit Frohlocken beteten,

<sup>1)</sup> Rainer Maria Rilke, Briefe aus den Jahren 1914 bis 1921, hrsg. von R. Sieber-Rilke und C. Sieber. Leipzig 1937, 362.

<sup>2)</sup> 1 Kor 57. Fr. X. Funke, Patres apostolici I. Tubingae 1901, pag. 172.

<sup>3)</sup> Eusebius. Hist. eccl. II, 23 (Notiz geht auf Hegesipp zurück). CSCO 9, 1 p. 166.

<sup>4)</sup> De oratione, 23. CSEL 20, I. p. 196. (ed. Oehler I, 422). BKV, Tertullians ausgewählte Schriften I, 269.

<sup>5)</sup> Unter den Büsserklassen war die Klasse der „Knieenden“.

<sup>6)</sup> De oratione 23. CSEL 20, I. p. 197.

„da Pfingsten war“<sup>1)</sup>. Tertullian schreibt: „Die dominico ieiunium nefas ducimus vel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus“<sup>2)</sup>. „Nos vero, sicut accipimus, solo die dominicae resurrectionis non ab isto tantum (genu ponendo), sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus. . . . Tantumdem etspatio Pentecostes, quod eadem exultatione solemnitate dispungimus“<sup>3)</sup>. Das Nicaenum schliesslich verordnete im Kanon 20: „Ἐπειδὴ τινές εἰσιν ἐν τῇ κυριακῇ γόνυ κλίνοντες καὶ ἐν ταῖς τῆς πεντεκοστῆς ἡμέραις ὑπὲρ τοῦ πάντα ἐν πάσῃ παροικία φυλάττεσθαι, ἐστῶτας ἐδοξε τῇ ἀγίᾳ συνόδῳ τὰς εὐχὰς ἀποδιδόναι τῷ Θεῷ“<sup>4)</sup>.

Den Grund für die Sitte, an Sonntagen und in der Osterzeit nicht zu knien, gibt der hl. Basilius an, wenn er sagt, dass Ostern an die Auferstehung im Jenseits erinnere und Knien ein Symbol des Sündenfalles sei<sup>5)</sup>. Pseudo-Justin gibt die gleichen Motive an, fügt aber noch hinzu, dass die Sitte, an Sonntagen und in der Osterzeit nicht zu knien, aus apostolischer Zeit stamme<sup>6)</sup>. Im Testamentum Domini nostri Jesu Christi (5. Jhdt.) heisst es: „In der Pentecoste fastet niemand, noch beugt man die Knie, da es Tage der Erholung und Freude sind“.

Der Brauch, an Sonntagen und in der Osterzeit nicht zu knien<sup>7)</sup>, hat sich in den orientalischen Liturgien<sup>8)</sup> bis heute erhalten. Eine Ausnahme machen die Griechen nur an Pfingsten, wo sie in der Annahme, dass die Apostel den Hl. Geist kniend erwarteten, knien<sup>9)</sup>. In der abessinischen Kirche besteht seit alten Zeiten das Verbot, nach dem Empfang der Eucharistie zu knien und sich auf den Boden zu werfen.

<sup>1)</sup> Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek herausgegeben (1936), Blatt 1, Z. 30 f. (S. 26).

<sup>2)</sup> De corona 3 (ed. Oehler I, 424); PL 2, 79s.

<sup>3)</sup> De oratione 23, CSEL 20, I. p. 196s.

<sup>4)</sup> Fr. Lauchert, Die Canones der wichtigsten altkirchlichen Concilien. 1986, 43.

<sup>5)</sup> De spir. s.c. 27. PG 32, 192.

<sup>6)</sup> Quaestiones et responsiones ad orthodoxos 115.

<sup>7)</sup> In den orthodoxen Kirchen machen die amtierenden Priester und Diakone keine Kniebeuge angeblich, weil Christus durch Kniebeugen verspottet wurde. An Stelle der Kniebeugen stehen tiefe Verneigungen.

<sup>8)</sup> Die Osterzeit wird in ihnen durch die „ἀκολουθία τῆς γονυκλισίας“, die Zeremonie der Gonyklisia (bei den Melchiten „tartib as-sağda“ genannt) beendet. Vgl. A. Rücker, Die feierliche Kniebeugungszeremonie an Pfingsten in den orientalischen Riten. Herwegen-Festschrift 193—211; G. Graf, Ein Reformversuch innerhalb der kopptischen Kirche im 12. Jhdt. Paderborn 1923, 106.

<sup>9)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, Nonna. AC 5, 1936, 64—66.



Auch in der lateinischen Liturgie ist das Knien nur für Zeiten der Busse und einige andere Gelegenheiten vorgeschrieben. Im besonderen pflegt man in der Osterzeit und an Sonntagen zu stehen. Aber das Volk kniet, wenigstens in vielen Gegenden, fast immer beim Gebet, und zwar bei der Liturgie genau so wie beim privaten Gebet <sup>1)</sup>. Seit der Reformation ist Knien geradezu die Katholische Gebethaltung, namentlich in Deutschland, wo man deswegen auch die Kirchenbänke anschaffte. Die Katholiken wollten gegenüber den Reformatoren den Glauben an die Gegenwart Christi in der Eucharistie bekunden und pflegten deswegen besonders die demütige Anbetung <sup>2)</sup>. Diese Wandlung hat sicher ihre Schattenseiten. Denn so werden die Christen einseitig. Man kennt nur noch eine äussere und darum zu leicht auch nur eine innere Haltung. Das freudige, feste, hoffnungsvolle Stehen vor Gott, das die ersten Christen so liebten, das Stehen im Glauben (1 Kor 16, 13), durch den Glauben (Rm 11, 20), im Herrn (1 Thess 3, 8) gibt es kaum mehr, infolgedessen auch nicht mehr die entsprechende innere Haltung. In den Missionen sollten daher auch das Stehen und andere Haltungen geübt werden.

In den Missionen hatte man einige Male Anlass, sich mit dem Knien zu befassen. So im chinesischen Ritenstreit. In China ist es seit jeher üblich, vor den Leichen und Ahnentafeln verstorbener Angehöriger zu knien. Manche Missionen verwarfen diese Sitte als heidnisch, andere aber duldeten sie, so der Legat Karl Ambros Mezzabarba <sup>3)</sup>. Im Jahre 1742 wurde sie von Benedikt XIV verboten im Jahre 1924 aber vom Konzil von Shanghai wieder gestattet. Nur haben die Jesuiten und Steyler, wie man mir 1936 aus Shanghai mitteilte, angeordnet, die neue Erlaubnis nicht öffentlich bekannt zu machen.

In Japan wandte sich jüngst ein Missionar gegen das Knien, und zwar mit der Begründung, dass durch diese Gesten die Schamhaftigkeit verletzt werden könne. Am empfehlenswertesten wäre das japanische Sitzen (suwaru). Aber ein anderer Missionar trat ihm

<sup>1)</sup> In Privatmessen soll das Volk nach kirchlicher Vorschrift knien, ausser bei den Evangelien.

<sup>2)</sup> Die Entwicklung ist also in der lateinischen Kirche umgekehrt verlaufen wie in den orientalischen Kirchen, in denen das ursprünglich so beliebte Knien im Laufe der Zeit wieder zurücktrat.

<sup>3)</sup> *Ius pontificium de propaganda fide*, III, 78.

entschieden entgegen. Bisher hätten in Japan gar keine Bedenken gegen das Knien bestanden. Ausserdem gäbe es bereits manche Leute, die an die europäische Kleidung gewohnt seien und gar nicht mehr nach japanischer Art zu sitzen vermöchten. Wenn es notwendig sei, könnten die Frauen Beinkleider oder Strümpfe anziehen<sup>1)</sup>.

Die Reformierten haben die Kniebeuge radikal abgeschafft. Im Protestantismus<sup>2)</sup> befürworteten Arnoldi, B. Mentzer u.a. ihrer Zeit das Knien beim Gebet oder wenigstens bei einzelnen Gelegenheiten, wie bei der Nennung des Namens Jesu<sup>3)</sup>. Die Leipziger theologische Fakultät bezeichnete das Knien vor dem Altar als ein „Adiaphoron“<sup>4)</sup>. Doch solle es vorsichtig und allmählich „wegen der Gefahr eines falschen Glaubens nach katholischer Weise“ abgeschafft werden. Chr. Gerber stellte das Knien vor dem Altar sogar als einen abgöttischen, abergläubischen Brauch und einen papistischen Sauerteig hin. Nur das Knien bei der Nennung des Namens Jesu sei nach Phil 2, 10 beizubehalten<sup>5)</sup>. Aber trotz dieser Äusserungen war es im 16. und 17. Jahrhundert Sitte, bei manchen Gelegenheiten während des Gottesdienstes zu knien, so beim Empfang des Abendmahls und beim darauf folgenden Stillgebet<sup>6)</sup>. In der Zeit der Aufklärung und des Rationalismus verwarfen manche das Knien. Andere hielten es wieder für etwas Gleichgültiges<sup>7)</sup>. Aber die meisten lehnten es nicht ab. Heute freilich ist das Knien beim Gebet im allgemeinen nicht mehr üblich<sup>8)</sup>. Man kniet nur beim Beichtbekenntnis, beim Abendmahls-empfang und bei der Segnung bei der Konfirmation, Trauung und Ordination. Doch wird in unserer Zeit die kniende Haltung wieder von manchen befürwortet. R. Hupfeld schreibt: „Dass uns die Symbolik der knienden Gebetshaltung z.B. beim Sündenbekenntnis

<sup>1)</sup> Actio Missionaria (Tokyo), fasc. 25, 1937, 21f.

<sup>2)</sup> Vgl. P. Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands<sup>2</sup>. Register s.v. Kniebeugen.

<sup>3)</sup> P. Graff, a.a.O. I, 284f.

<sup>4)</sup> P. Graff, a.a.O. I, 285.

<sup>5)</sup> P. Graff, a.a.O. I, 285. Die Vornehmen hielten eine andächtige, würdige und demütige Haltung, beim Gottesdienst nach Chr. Gerber nicht für kavalierrmässig. I, 286.

<sup>6)</sup> P. Graff, a.a.O. I, 197.

<sup>7)</sup> P. Graff, a.a.O. II, 222.

<sup>8)</sup> In Bayern gab es 1838—1847 Kniebeugestreitigkeiten wegen der von Minister Abel für den Militärgottesdienst angeordneten Kniebeuge. Die Protestanten wollten nicht. Handbuch für das kirchliche Amt, hrsg. von W. Buntzel und M. Schian. Leipzig 1928, 331; E. Dorn, Kniebeugungstreit in Bayern. Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche X, 590—594.

abhanden gekommen ist, bedeutet eine bedenkliche Verarmung unserer Symbolsprache". Auch in der äusseren Haltung sollte der gesamte Gottesdienst Demut zeigen" <sup>1)</sup>). Auch H. Asmussen sei hier zitiert: „Eine merkwürdige Erscheinung. . . . ist es, dass das Knien der Gemeinde oder einzelner Gemeindemitglieder in fast allen evangelischen Kirchen als schwerer faux pas empfunden wird. Und doch sehnen sich Tausende von Gemeindemitgliedern danach, dass sie knien dürfen. Wir sind Gebundene einer falschen Scheu geworden, einer Scheu, die darin ihre Ursache hat, dass wir es nicht mehr wagen, unseren Glauben frei zu bekennen. Denn in der Tat würde es heute ein Bekenntnis sein, wenn eine Gemeinde wieder zu knien anfinge. In diesem Bekenntnis würde ausgedrückt sein dass wir uns keinesfalls schämen, uns vor unserm Gott zu beugen, sondern ein gutes Gewissen und ein fröhliches Herz dabei haben" <sup>2)</sup>). Nach dem „Handbuch für das kirchliche Amt" <sup>3)</sup> hängt das „Drängen auf Wiedereinführung des Kniens. . . . zuweilen mit katholisierenden Neigungen" zusammen, ist es aber als Vorurteil zu bezeichnen, dass Knien katholisch sei.

Wilhelm Stählin hält es für sehr bedauerlich, dass die protestantischen Kirchen „fast ausnahmslos keine Möglichkeit zu knien mehr bieten. Wohl knien noch am Altar die Konfirmanden bei der Konfirmation, die Brautleute bei der Trauung, der junge Pfarrer bei der Ordination, in vielen Landeskirchen auch die Abendmahlsgäste beim Empfang der heiligen Speise. Aber die Gemeinde hat zumeist gar keine Möglichkeit zu knien, und in sehr vielen Fällen würde sie das auch innerlich ablehnen. Das ist ein Verlust, der sehr tiefreichende Ursachen und ebenso tiefreichende Wirkungen hat. Das Knien ist die Haltung der vollkommenen Unterordnung, der tiefen Beugung vor dem heiligen Gott, vor dem wir nicht bestehen können. Mehr Menschen, als wir das wohl annehmen, vermissen diese liebliche Form und flüchten sich dorthin, wo sie knien können und knien dürfen. Je mehr wir wieder heimfinden zu der Begegnung mit dem wirklichen und gewaltigen Gott, desto stärker wird auch das Verlangen wieder erwachen, dass wir im Gottesdienst mitein-

<sup>1)</sup> Gottesdienstliche Fragen. Festschrift zu J. Smends 70. Geburtstag. Gütersloh 1927, 53.

<sup>2)</sup> G. Asmussen, Die Lehre vom Gottesdienst. München 1937, 162f.

<sup>3)</sup> Herausgegeben von W. Buntzel und M. Schian. Leipzig 1928, 331.

ander knien dürfen. Auch hier gibt es einen Weg von aussen nach innen, und mancher hat vielleicht erst, als er aufgefordert wurde, mit der Gemeinde zu knien, erfahren und verstanden, was es heisst, als Mensch vor dem Angesicht Gottes zu sein" 1).

### 3). Das Knierutschen.

Das Knierutschen 2) stellt eine „Verschärfung des Knieens“ dar und war schon im alten Rom bekannt. „Tellurem genibus perrepere“ und „genibus per viam repere“ waren die technischen Ausdrücke. Bezeugt wird es etwa durch Tibull und Seneca 3). Tibull schreibt: „Habe ich es verdient, so will ich ohne Bedenken mich vor dem Tempel niederwerfen und die heilige Schwelle küssen, will ich demütig mit den Knien auf dem Boden rutschen und mein armes Köpflein an die heilige Türe schlagen“ 4). Juvenal verhöhnt eine Verehrerin der Magna Mater, die im Winter das Eis aufbrechen lässt, in den Tiber steigt, dreimal untertaucht und dann nackt „wie im Fieber mit blut'gen Knien“ um das Marsfeld (d.i. wohl um den Isistempel) rutscht 5). Caesar rutschte, als ihm beim Siegesfest am Tempel der Fortuna die Axe des Triumphwagens brach, auf den Knien die Stufen zum Kapitol hinauf 6).

Wir Katholiken kennen das Knierutschen von den Kirchenbesuchern in Brasilien und von vielen Pilgern an diesen und jenen Wallfahrtsorten. Die Scala santa 7) im Lateran zu Rom besteigt man knieend. In der Theatiner-Kirche zu München gab es früher eine heilige Stiege ähnlich der römischen scala santa. Auch diese Münchner scala santa durfte man nur auf den Knien hinauf-rutschen. Manche beteten dabei mit ausgespannten Armen 8). In Altötting rutschen Pilger, die ihren Gebeten eine besondere Eindringlichkeit verleihen und in besonderer Weise Busse tun

1) W. Stählin, Form und Gebärde in Gottesdienst und Gebet, 5.

2) Siehe Hepding, Knierutschen. HDA IV, 1575f.

3) Dial. VII, 26, 8: von der Frau, die knielings auf dem Boden kriecht und heult.

4) I, 2, 83—86.

5) Sat. VI, 526.

6) Cassius Dio 43, 21: „τοὺς ἀναβασμοὺς τοὺς ἐν τῷ Καπιτωλίῳ τοῖς γόνασιν ἀνερχήσατο“.

7) Auf dieser Treppe soll der Herr nach der Geisselung zu Pilatus hinaufgeführt worden sein, um dem Volke als „Ecce homo“ gezeigt zu werden. Die Treppe hat 28 Stufen aus tyrischem Marmor und soll nach den einen um 326 durch Helena und nach den anderen 898 durch Papst Theodor nach Rom gekommen sein. Literaturangaben bei W. Deinhardt, Stiege LThK IX, 822.

8) Ida Grassl, Münchner Brauchtum und Leben im 18. Jhd. München 1940, 777f. Andere Nachbildungen der Scala Santa in Tölz, Guadalupe, Hildago etc.

wollen, auf den Knien um die Gnadenkapelle herum. In Passau rutschen manche Christen auf den Knien von Stiege zu Stiege den Berg zur Kirche Maria-Hilf hinauf.

In vielen Kirchen (Dom zu Lucca, San Michele in Pavia), namentlich französischen (Chartres, Amiens, Reims usw.) finden sich auf dem Fussboden labyrinthähnliche Mosaiken oder Zeichnungen, die ursprünglich wohl rein dekorativ als Symbol für das Suchen nach einem Ausweg aus den Verstrickungen des Irrtums und der Sünde gedacht waren. Das Volk sprach aber später von Jerusalemswegen (chémins de Jerusalem) oder Bittgängen und sah einen Ersatz für die Wallfahrt nach Jerusalem darin, dass man die Wege mit dem Finger nachfuhr oder zu Fuss abging oder auch auf den Knien abrutschte <sup>1)</sup>.

#### 4). Die halb knieende, halb sitzende Stellung.

Die Ägypter, Griechen und viele andere nehmen beim Beten wohl eine Stellung ein, die eine Verbindung von Knien und Sitzen darstellt. Auf einer Abbildung des ägyptischen Totenbuches sehen wir einen Toten, der die Knie auf dem Boden hat, mit dem Oberkörper auf den Fersen ruht und die Hände zum Sonnengott hin ausstreckt <sup>2)</sup>. Der gleichen Stellung begegnen wir bei vielen Betern in katholischen Kirchen. Ich habe sie etwa in katholischen Kirchen Japans, in denen es keine Bänke gibt, häufig gesehen.

Nach Heiler stammt diese Gebetsstellung aus dem Totenkult und ist sie erst später auf den Kult anderer Gottheiten übertragen worden. Die olympischen Götter hätte man stehend, die chthonischen aber knieend oder sitzend angerufen. Aber man darf hier nicht verallgemeinern. Die Absichten, welche die Beter mit der halb sitzenden halb knieenden Haltung verfolgen sind die gleichen wie beim Knien und Sitzen. Man kniet und sitzt aus Gewohnheit oder Bequemlichkeit oder auch in der Absicht, Bestimmtes auszudrücken oder das Gebet zu erleichtern. Bei der Verehrung der chthonischen Götter spielt das Moment der Berührung eine Rolle.

<sup>1)</sup> Vgl. A. N. Didron, *Annales archéologiques*, 14, 268; 17, 124; J. P. Kreuser, *Der christliche Kirchenbau*. I<sup>2</sup>. Regensburg 1860, 219; J. Sauer, *Labyrinth*. LThK VI, 329 mit weiteren Literaturangaben.

<sup>2)</sup> O. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als relig. Urkunden*. Frankfurt a.M. 169 Abb. 105.

### III. Hocken und Kauern.

Unter Hocken oder Kauern <sup>1)</sup> verstehen wir hier jene Stellung, bei der die Sohlen den Boden bedecken, die meist geschlossenen Knie emporstehen und der Körper in sich zusammengesunken ist und auf den Unterschenkeln und Füßen ruht.

Bei den Flussnegern in Kamerun kauern die Häuptlinge vor dem Opferaltar. Wenn ein alter Igorote ein Opfer darbringt, sitzt er, wie mir P. Vanoverbergh von Luzon aus mitteilt, auf seinen Schenkeln. Die Hände lässt er fast während der ganzen rituellen Gebete zwischen seinen Beinen herunterhängen. Bisweilen hält er aber auch eine Hand an den Kopf. Auch bei den Indianern <sup>2)</sup>, den Buddhisten und den Muhammedanern finden wir unsere Haltung. In Sisophon (Thailand) sah ich abends einen Laienbuddhisten kauern und mit gefalteten Händen im Tempel beten. In einem Bericht über die Tätigkeit des Elias heisst es: „Während nun Ahab hinaufging, um zu essen und zu trinken, stieg Elias auf die Spitze des Karmels und neigte sich zur Erde nieder, indem er sein Gesicht zwischen seine Knie hielt (3 Kn 18, 42)“.

Der Sinn des Hockens und des Kauerns ist derjenige des Knieens. Der Körper soll verkleinert werden und so der Demut und Nichtigkeit des Menschen Ausdruck verleihen. In vielen Fällen soll aber auch wohl gar nichts Besonderes ausgedrückt werden, sondern hockt oder kauert man nur, weil man es auch sonst im Leben üblich ist.

### IV. Prostration.

1). Eine sehr wichtige und sehr verbreitete Gebetsgebärde ist die Prostration <sup>3)</sup>. Im Sumerischen ist „Niederfallen“ (ni-tur-tur, wörtlich = sich-klein-machen) <sup>4)</sup> und im Babylonischen „Sich-nieder-werfen“ (labānu appa oder labān appi, wörtlich = „die Nase platt machen“) <sup>5)</sup> sogar ein Ausdruck für Beten. Im

<sup>1)</sup> Vgl. J. Horst, Proskynein, 48, 68, 70, 174, 243; C. Sittl, Die Gebärden, 176; Fr. Heiler, Das Gebet, 100.

<sup>2)</sup> Vgl. Fr. Termer, Zur Ethnologie und Ethnographie des nördlichen Mittelamerika. Ibero-amerik. Archiv IV, 3. Berlin und Bonn o.J. 413.

<sup>3)</sup> Vgl. Br. de Nieked, De populorum etc. 176—180; Fr. J. Dölger, Sol salutis, Register s.v. Niederwerfen, Proskynesis, προσκυνεῖν; L. Eisenhofer, Handbuch der kathol. Liturgik I, 254f; J. Horst, Proskynein; J. Østrup, Orientalische Höflichkeit 30—35; C. Sittl, Die Gebärden, Register s.v. Niederwerfen, Proskynesis.

<sup>4)</sup> Vgl. Ch. F. Jean, La religion sumérienne, Paris 1931, 200 Anm. 8.

<sup>5)</sup> Vgl. Fr. Heiler, Das Gebet 100; M. Ebert in RLV IV, 184. Eine Parallele zu labān

Hebräischen werden für Anbeten und Beten die Ausdrücke *hista-chawā*, d.h. sich niederwerfen, sich niederbeugen <sup>1)</sup>, und *nafal'al panau*, d.h. auf sein Antlitz fallen <sup>2)</sup>, gebraucht.

2). Die Formen der Prostration sind verschieden. Denn die Beter liegen entweder gekrümmt oder flach wie ein Brett auf dem Boden. Erstere Form hat die Prostration z.B. bei den Buddhisten und die letztere bei den Katholiken.

Ihrem Charakter nach ist die Prostration entweder eine vorübergehende Gebärde vor, bei oder nach dem Gebet oder die Gebetsgrundstellung. Im ersteren Fall steht, kniet oder sitzt man beim Gebet.

3). Die Völker, bei denen die Prostration beim Gebete üblich ist <sup>3)</sup>, sind sehr zahlreich. Bei vielen Primitive n wirft man sich vor den höheren Wesen ähnlich wie vor den Eltern oder höhergestellten Personen auf den Boden <sup>4)</sup>, so bei den Pygmäen auf den Philippinen, die, wie mir ihr bester Kenner, P. Vanoverbergh, mitteilt, beim Nachtgebet die Prostration haben. Dann erwähnen wir etwa die Natchez in Lousiana <sup>5)</sup> und die Ana und Ewe <sup>6)</sup> in Westafrika. Wenn bei den Schilluk der neuerwählte König zum Schrein des Nyakang in Faschoda kommt, wirft er sich vor dem Bilde Nyakangs nieder <sup>7)</sup>. Es ist öfters behauptet worden, die alten Germanen hätten sich weder vor dem Königen noch vor den Göttern in den Staub geworfen <sup>8)</sup>. Aber diese Behauptung ist falsch, wie die Quellen bezeugen <sup>9)</sup>.

*appi* (*labān* ist etymologisch mit hebr. *lebenāh*, arab. *labin* = Ziegelstein, das Glattgestrichene zu verbinden) ist das türkische *hakipāja jüz sürmek* („Staub deiner Füße“, unserem „ergebenst Du Diener“ entsprechend), d.h. das Gesicht im Staub der Füße eines anderen reiben. J. Østrup, *Orientalische Höflichkeit*, 31f; 21.

<sup>1)</sup> *Hithpael*-Form von *stacha*. *Histachawā* bedeutet Prostration Gott gegenüber z.B. Gn. 24, 26; Ex. 34, 8, Menschen gegenüber 3 Kn 1, 23; Est. 3, 2. Vgl. J. Horst, *Proskynein* 52f; Herrmann, *εὐχόμεναι*. Kittel II, 785f.

<sup>2)</sup> Als Ausdruck für Anbetung Gottes z.B. Gn 17, 3; Dt 9, 25; Ez 1, 28; als Ausdruck der Ehrfurcht vor Menschen z.B. 1 Sm 25, 23.

<sup>3)</sup> Nach J. Østrup findet sich die Prostration schon bei den Tieren. Diese werfen sich vor dem Herrn nieder und folgten kriechend ihren Spuren.

<sup>4)</sup> In Nigerien begrüßten früher die jungen Leute die alten durch eine Prostration. Jetzt stehen sie nur noch auf vor ihnen, worüber die Alten nicht wenig erbost sind. J. O. Delano, *The Soul of Nigeria*. London 1937, 32s.

<sup>5)</sup> L. v. Schröder, *Arische Religion*. II. Leipzig 1923, 99.

<sup>6)</sup> J. Spieth, *Die Ewe-Stämme*. Berlin 1906, 437.

<sup>7)</sup> C. G. Seligman, *The Religion of the Pagan Tribes of the White Nile*. Afr. 4, 1931, 10.

<sup>8)</sup> So neuestens Fr. Cornelius, *Indogermanische Religionsgeschichte*. München 1942, 58.

<sup>9)</sup> Vgl. W. Baetke, *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*. Frankfurt a.M. 1937, 63; Derselbe, *Arteigene germanische Religion und Christentum*. Berlin und Leipzig 1934, 18.

Von den alten Kulturvölkern nennen wir die Sumerer (ki-šub = die Erde küssen), die Babylonier<sup>1)</sup>, die Ägypter<sup>2)</sup>, die Griechen<sup>3)</sup> und die Römer<sup>4)</sup>. Eine besonders grosse Rolle hat die Prostration bei den Völkern des alten Orients gespielt, den semitischen sowohl als den anderen. Überall war es üblich, sich vor der Gottheit in den Staub zu werfen. Desgleichen vor den Herrschern, da diese als Gottheiten angesehen wurden. Man küsste dabei den Herrschern die Füsse, das Knie oder den Saum des Gewandes. Vom Orient drang dann die Prostration vor den Herrschern in den Westen vor. Die Griechen und Römer haben sich zwar zunächst gegen sie gesträubt, aber dann gefügt. Seit Diokletian, der den Titel „Dominus et Deus“ annahm, war die Adoration ein Stück des Kaiserkultes.

Auch in Indien und Ostasien gehört die Prostration zu den Gebärden, durch die man Götter und Menschen ehrt. In Japan und Korea bin ich selbst wiederholt von Bewohnern und Bewohnerinnen des Landes in der Weise begrüsst worden, dass sie niederknieten und den Boden mit der Stirn berührten. In den Tempeln werden die gleichen Gebärden ausgeführt.

Zur chinesischen Kaiserverehrung gehörte stets der Kotau<sup>5)</sup>. Nicht bloss die Chinesen sondern auch die Fremden mussten sich vor dem Kaiser auf den Boden werfen<sup>6)</sup>. Bei den konfuzianischen Kulturen<sup>7)</sup> und in den taoistischen Tempeln kann man das „Stirn-aufschlagen“ immer wiedersehen.

Auch Jainismus<sup>8)</sup> und Buddhismus haben die

<sup>1)</sup> „Demütiges Niederwerfen sollst du Gott allmorgentlich geben“. Nach RGG I, 1830.

<sup>2)</sup> Vgl. G. Grassmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin und Leipzig 1927, Bild 540 (Zeigt einen Beter, der unter einer Dattelpalme auf dem Boden liegt. Aus einem Grab bei Theben und aus der Zeit der 20. Dynastie) und 543 (Anbetung der Sonne. Aus Tell-el-Amarna. Zeit Amenophis' IV).

<sup>3)</sup> Vgl. J. Horst, *Proskynein*, 18—40.

<sup>4)</sup> G. Appel, *De Romanorum precatationibus*, 201 s.

<sup>5)</sup> Der „Charakter“ Kotau besteht aus den Zeichen „Kopf“ (Stirn) und „klopfen“.

<sup>6)</sup> Als sich Lord Mac Carthney 1792 am Pekinger Hof als britischer Botschafter vorstellen wollte, verlangten die Beamten von ihm den Kotau vor dem Kaiser. Carthney war bereit, verlangte aber dafür den Kotau eines chinesischen Beamten gleichen Ranges vor einem Bilde Georges III, worauf man ihm den Kotau erliess. Die Gesandtschaft Lord Amhersts 1816 scheiterte an der Kotalaufgabe. F. E. A. Krause, *Geschichte Ostasiens*. II. Göttingen 1925, 49, 53, 320. Bei einer Gesandtschaft verzichteten die Chinesen auf den Kotau mit der Begründung, dass man ihn von den „Barbaren“ nicht erwarten und verlangen könne. B. Schuler, *Altes Erbe des neuen China*. Paderborn 1927, 266.

<sup>7)</sup> J. J. M. de Groot, *Universismus*. Berlin 1918, 178 und 181.

<sup>8)</sup> ERE XII, 800f.



Prostration. Ein mahāyānistisches Gebet lautet: „Sugato, vor dir habe ich mich zur Erde niedergeworfen, o Süßlehrender. Durch deine Macht halte alles Üble von mir ab, und so, dass es an dem Wiederaufgerichteten nicht mehr hafte“<sup>1)</sup>. Buddhistische Mönche in China werfen sich vor gewissen Übungen neunmal nieder, wobei sie den Boden immer zuerst mit dem als rein geltenden rechten Knie berühren<sup>2)</sup>. Beim Aufstieg auf den Omi-shan machen Pilger, die schwere Sünden abbüssen wollen, auf jeder dritten Stufe eine Prostration<sup>3)</sup>. Bei der Umwanderung der gewaltigen Stūpa von Bodnath in Nepal machen die tibetanischen Pilger nach jedem dritten Schritte einen Kniefall und eine Prostration, sodass die Umwandlung mehrere Tage lang dauert. Die Pilger falten die Hände, strecken sie aus, machen eine Prostration und berühren dabei den Boden mit dem Kopf. Beim Liegen werden die Hände gefaltet vor den Kopf gehalten<sup>4)</sup>. Das Ganze heisst „Kopfprozession“.

Im Islām gilt die Prostration oder sağda als Kennzeichen der Gläubigen. „Du siehst“ sie (d.h. die Anhänger Muhammeds), so heisst es im Koran „sich verneigen, niederwerfen, Huld begehrend von Allah und Wohlgefallen. Ihre Merkzeichen (gemeint ist der Staub des Bodens) auf ihren Angesichtern sind die Spur der Unterwerfung“<sup>5)</sup>. „Die Sonne und der Mond sind Gesetzen unterworfen und die Sterne und Bäume werfen sich anbetend nieder“<sup>6)</sup>. Ähnlich soll sich der Mensch vor Gott hinwerfen. „Keiner in den Himmeln und auf Erden darf sich dem Erbarmer anderst nahen als Sklave“<sup>7)</sup>. Als Sklave aber hat man sich vor Allāh niederzuwerfen. Nicht dagegen vor gewissen Geschöpfen. „Werfet Euch weder vor der Sonne nieder noch vor dem Mond, sondern werfet Euch nieder vor Allah, der sie erschaffen“<sup>8)</sup> und dessen Zeichen sie sind. Nach der Sūre, die von Maria handelt, sagten die Engel zu dieser: „O Maria, siehe Allah hat dich auserwählt und hat dich gereinigt und hat dich erwählt vor den Weibern aller Welt. O Maria,

<sup>1)</sup> Fr. Heiler, Die buddhistische Versenkung, 59.

<sup>2)</sup> K. L. Reichelt, Truth and Tradition in Chinese Buddhism. Shanghai 1934, 262, 264.

<sup>3)</sup> K. L. Reichelt, i.c. 292f.

<sup>4)</sup> Vgl. die Photos von A. Herrlich in „Atlantis“ 12, 1940, 221.

<sup>5)</sup> Koran S. 48, 29. Diese und die folgenden Übertragungen nach M. Hennig, Der Koran, Leipzig (1901).

<sup>6)</sup> S. 45, 4f.

<sup>7)</sup> S. 19, 94.

<sup>8)</sup> S. 41, 37.

sei andachtsvoll Deinem Herrn und wirf Dich nieder und beuge Dich mit den sich Beugenden" <sup>1)</sup>). J. Østrup bemerkt zu der Anordnung der Prostration im Islām: „Der kluge Muhammed wusste wohl, was er tat, als er seine ungläubigen Muhammedaner zwang, beim Gebet mit der Stirn den Boden zu berühren; dem leidenschaftlichen und undisciplinierten Sohn der Wüste wurde das islamische Gebetsritual beste Dressur: es nötigte dem Einzelnen, sich als Glied einer Gemeinschaft zu fühlen und führte ihm zugleich das Bewusstsein von der eigenen Bedeutungslosigkeit zu Gemüte" <sup>2)</sup>).

Das Wort „Moschee" <sup>3)</sup>, arabisch maṣgid <sup>4)</sup>, ist entweder selbständig aus dem arabischen Grundwort saġada, d.i. sich niederwerfen, gebildet oder geht, was wahrscheinlicher sein dürfte, zurück auf das aramäische masgeḏā, d.i. der „Ort, an dem man sich niederwirft" <sup>5)</sup>. Schon diese Ableitung scheint für die Bedeutung der Prostration im Islām zu sprechen. Aber Muhammed wird das Wort Moschee kaum wegen seiner etymologischen Herkunft übernommen haben. Wichtiger sind hier andere Dinge. So das folgende ḥadīth: „Zwei Prostrationen eines verheirateten Muselmannes gelten mehr als 70 eines Zölibatärs" <sup>6)</sup>. Auch folgende Geschichte ist bezeichnend. Als der Ṣūfī Ibrāhīm ibn Adham ibn Maṣṣūr Abū Iṣḥāq aus Balḥ († 777 a.D.) einmal in der Wüste war, begegnete ihm ein alter Mann, der ihm sagte: „O Ibrāhīm, weisst du nicht, was das für ein Ort ist, an dem du ohne eine Zehrung für den Weg reisest?" Da erkannte Ibrāhīm, dass er den Satan vor sich hatte. Sofort warf er das Geld, das er für den Verkauf eines Korbes in Kūfa verdient hatte, fort und machte er das Gelübde, bei jeder Meile seines Weges ein Gebet mit 400 Prostrationen zu verrichten. Er blieb vier Jahre in der Wüste und Gott gab ihm täglich das nötige Brot, ohne dass er sich darum zu bemühen brauchte <sup>7)</sup>. Auch die religiösen Schriftsteller weisen immer wieder

<sup>1)</sup> S. 3. 37f. Auch sonst wird die Prostration im Koran oft erwähnt, so S. 2. 119 und 32, 15.

<sup>2)</sup> Orientalische Höflichkeit, 31. Beachten wir noch, dass die Kopfbedeckung der Muhammedaner wegen der Prostrationen keine Krempe hat.

<sup>3)</sup> Vgl. J. Pedersen, Masġid. Handwörterbuch des Islam. Leiden 1941, 423f.

<sup>4)</sup> Vgl. das äthiopische mesgad = Tempel, Kirche.

<sup>5)</sup> Das Wort ist aus saġad, „sich-niederwerfen", gebildet.

<sup>6)</sup> H. Lammens, L'Islam. Beyrouth 1926, 130.

<sup>7)</sup> M. Smith, Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East. London 1931, 181f.

auf den Wert der Prostration hin, so al-Gazzālī<sup>1)</sup>. Aber diese Hinweise genügen. Wer einmal gesehen hat, wenn Muḥammedaner sich andächtig auf den Boden werfen, wird es niemals mehr vergessen. Die Art und Weise, wie sie die Prostration ausführen, macht stärksten Eindruck, besonders wenn sie von Hunderten und Tausenden zugleich ausgeführt wird.

Dass die Prostration im A l t e n B u n d e üblich war, bezeugt die Schrift an zahlreichen Stellen. Abraham fiel auf sein Antlitz, als Gott ihm begegnete und mit ihm redete (Gn 17, 3; 24, 26). Job warf sich, vom Unglück betroffen, „auf die Erde zum Gebet“ (Job 1, 20). Judith „fiel... auf ihr Antlitz und streute Asche auf ihr Haupt“ (Judith 9, 1). Vgl. Ps 5, 8; 95, 6; Sir 50 17 und 21; 1 Mkk 5, 55 usw.<sup>2)</sup>. Auch vor hochgestellten Personen warf man sich nieder. Doch hatten hier manche Bedenken, so der fromme Mardocheus.

Im C h r i s t e n t u m ist die Prostration uralte. Schon vor Christus fielen die Menschen nieder (Mt 2, 11; 14, 33; 20, 20; 28, 9; Lk 17, 16). Vom Herrn selbst heisst es: „Er fiel nieder auf sein Angesicht und betete“ (Mt 26, 39. Vgl. Mk 14, 35). Als der Seher von Patmos den Herrn schaute, fiel er zu seinen Füßen hin wie tot (Offb 1, 17). Die alten Christen warfen sich bisweilen beim Gebet und vor dem Grabe und den Reliquien eines Martyrers auf den Boden. In Hippolyts Kirchenordnung heisst es: „Der Bischof soll am Freitag (Karfreitag) alle, die getauft werden sollen, an einem Ort versammeln und soll ihnen allen befehlen, zu beten und sich niederzuwerfen“<sup>3)</sup>. Wenn die Christen für die Demut den Ausdruck „humilitas“ brauchten, so lässt schon das erkennen, dass sie die Prostration kannten und schätzten<sup>4)</sup>. Den Rekord in den Prostrationen haben die Styliten aufgestellt.

Auch im Mittelalter hielt man viel auf die Prostration, besonders

<sup>1)</sup> Vgl. E. E. Calverley, *Worship in Islam* (Übersetzung der *Iḥyāʾ*) Madras 1925, 52f.

<sup>2)</sup> Vgl. Herrmann, *εὐχόμεαι*. Kittel II, 785f; ERE I, 119. Vgl. den Ausdruck „sich im Staube wälzen“, Jer. 6, 26; 25, 34; Ez 27, 30. Im Talmud bezeichnet man die Prostration als das „Ausstrecken von Händen und Füßen“. T. B. Beräk. 34 b, Meg. 22 b. Vgl. ERE XII, 788. Im A. T. lesen wir häufig, dass Personen ihr Flehen vor Gott hinwerfen (Jer 36, 7; 37, 20; 42, 2 u. 9; Dn 9, 18 u. 20).

<sup>3)</sup> E. Jungklaus, *Die Gemeinde Hippolyts*. Leipzig 1928, 134.

<sup>4)</sup> Isidor von Sevilla: „Humilis dicitur humi acclinis“. Bei den Griechen heisst die Prostration „ἡ μεγάλη μετόνοια“. Vgl. P. Doncoeur, *L'humble prière de nos corps*, 204 und 206; *Thesaurus linguae lat.* VI, 3, 3099—3119 s.v. *humilis* etc.

in gewissen Kreisen wie bei den Reclusen und den Eremiten. Im Leben des hl. Kolumba von Jona steht die köstliche Geschichte von einem Eremiten, den eine Maus wecken musste, wenn er, müde von den vielen Prostrationen, zu lange schlief<sup>1)</sup>. Von Etienne de Muret wird erzählt, dass er zur Busse sein Gesicht beim Beten dermassen auf den Boden schlug, dass seine Nase davon verunstaltet wurde<sup>2)</sup>. Wir hören von Reclusen, die so lange Kniebeugen und Prostration machen, bis sie in Schweiss gebadet waren<sup>3)</sup>. Die sog. Kuldeer von Culross machten in den Vigilien nach jedem Psalm eine Prostration<sup>4)</sup>. Auch in der römischen Liturgie des Mittelalters hatte die Prostration einen wichtigen Platz. Ein Beispiel. Nach dem Ordo Romanus IX hatten sich alle Kleriker, auch der Bischof, vor dem Introitus der Messe um Gebet auf den Boden zu werfen. Die erste Oration (nach dem Gloria) wurde liegend gebetet.

Im religiösen Leben der Christen des Westens spielt die Prostration heute keine grosse Rolle mehr. In der Liturgie allerdings trifft sie noch häufig. Man denke nur an die Prostration der Weihling bei der Priesterweihe und an die des Priesters bei der Verehrung des Kreuzes am Karfreitag. Auch in den religiösen Genossenschaften hat sie noch einige Bedeutung; So müssen z.B. die Dominikaner und Dominikanerinnen öfters die sog. Venia machen<sup>5)</sup>, die darin besteht, „dass man mit dem ganzen Körper, und zwar auf der rechten Seite desselben sich zur Erde niederwirft und den linken Fuss etwas über den rechten legt“<sup>6)</sup>. Aber im religiösen Leben unseres Volkes kommt die Prostration kaum noch vor. Wohl behauptet man im Liede und Gebete, sich vor Gott in den Staub werfen zu wollen oder im Staub zu liegen. „Hier liegt vor deiner Majestät im Staub die Christenheit“. Aber in Wirklichkeit fällt

<sup>1)</sup> Adamnan, Vita S. Columbae.

<sup>2)</sup> L. Gougaud, Ermites et reclus. Etudes sur d'anciennes formes de la vie religieuse. Moines et monastères, Nr. 5. Ligugé 1928, 33 s.

<sup>3)</sup> L. Gougaud, l.c. 108.

<sup>4)</sup> L. Gougaud, Etude sur l'ordo monasticus de Culross. Rev. d'Hist. Eccl. 23, 1927, 764—778.

<sup>5)</sup> Im Chor bei Vorlesung des Martyriologiums von Weihnachten und Mariae Verkündigung, bei störenden Fehlern, beim Schuldkapitel vor der Anklage und beim Empfang der Busse, bei der kanonischen Visitation, beim Empfang eines praeceptum formale, bei der Beicht, bei Confiteor und Absolution etc.

<sup>6)</sup> Konstitutionen des III. Ordens von der Busse des hl. Dominikus. Augsburg 1899, S. 25. Vgl. 28f.

niemand mehr nieder. Die Zeit, in der man Gott gegenüber Gefühle völliger Ohnmacht und grenzenloser Demut empfand, ist längst vorbei. Zum wenigsten zeigt man solche Gefühle nicht mehr durch Prostrationen an.

Wirklich beliebt ist die Prostration (bei den Griechen: grosse Metanoia) heute nur noch bei den orientalischen Christen, so etwa bei den Russen und den Georgiern<sup>1)</sup>. Dann auch bei manchen Neuchristen in den Missionen. In dem chinesischen Katechismus des P. Ruggieri S. J. († 1607) heisst es: „Wenn im chinesischen Reiche so genau jene löbliche Sitte beobachtet wird, wonach an den Tagen des Neu- und Vollmondes die hohen Beamten von den niederen besucht und mit bis zur Erde geneigtem Haupte und mit gebeugten Knien geehrt werden, um wieviel mehr geziemt es sich, dass wir das an bestimmten Tagen Gott, unserm Herrn, gegenüber tun“<sup>2)</sup>. Tatsächlich wird die Prostration noch in vielen Missionen geübt<sup>3)</sup>, wie ich selbst bezeugen kann.

4). Die Bewertung der Prostration ist eine sehr unterschiedliche. Manche Menschen und Völker lehnen sie bewusst und grundsätzlich ab. Von dem Materialisten T. Lucretius Carus (1. Jhdt. v. Chr.) stammen die Verse:

„Und sie rauben dem Geist die Würde, aus Scheu vor den Göttern Beugen und drücken sie ihn nieder zur Erde“<sup>4)</sup>.

Die Massai in Ostafrika, die sitzend oder stehend zu Ngai beten, spotten über die Muhammedaner, die beim Gebete niederfallen und dem Himmel ihre Rückseite zuwenden“<sup>5)</sup>. Männer wie Ibsen, Nietzsche und Walt Whitman, die den Stolz auf sich selber predigen, haben für die Prostration nichts als Verachtung. Hier ist Reaktion

<sup>1)</sup> Die Georgier werfen sich bei der Wandlung, der Kommunion und anderen Gelegenheiten auf den Boden. Das Wort für Beten ist seit dem 6. Jhrdt. lowza. Früher brauchte man, speziell in der Bibel, das Wort takwaniszema, d.i. mit dem Kopf den Boden berühren, und zwar nicht bloss für Anbeten sondern für Beten überhaupt. Das Wort stammt von taw-kaniszema. Thawi = Kopf, Kana = Boden, Zema = berühren.

<sup>2)</sup> X. Bürkler, Die Sonn- und Festtagsfeier in der kath. Chinamission. Rom 1942, 7.

<sup>3)</sup> X. Bürkler, a.a.O. 15.

<sup>4)</sup> De rerum natura VI, 52. Nach BKV 36. Bd. 148.

<sup>5)</sup> M. Merker, Die Masai<sup>2)</sup>. Berlin 1910, zitiert nach C. Meinhof, Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben. Oslo 1926, 79. A. Kropf, Das Volk der Xosa-Kaffern. Berlin 1889, 196 teilt mit, dass Regenmacher in Fällern, wo trotz aller Bemühungen kein Regen kommt, vorgeben, „der Regen werde von einem Menschen aufgehalten, der sich mit dem Kopf auf die Erde gestellt habe und dem Himmel den H... zeige“. Vgl. C. Meinhof, Die Religionen der schriftlosen Völker Afrikas. Tübingen 1913, 12.

gegen jede Form der Selbsterniedrigung Gott gegenüber. Jowett sagt: „The abasement of the individual before the Divine Being ist really a sort of Pantheism, so far that in the moral world God is everything and man nothing. But man thus abased before God is no proper or rational worshipper of Him. There is a want of proportion in this sort of religion. God who is everything is not really so much as if He allowed the most exalted free agencies to exist side by side with Him”<sup>1)</sup>.

Diesen Bedenken und Einwänden gegenüber erkennen wir an, dass eine Frömmigkeit, die in Furcht, Scheu, Angst, Demut und Selbsterniedrigung aufgeht und hauptsächlich oder gar ausschliesslich in Prostrationen und ähnlichen Formen der Selbsterniedrigung zum Ausdruck kommt, keine vollkommene ist und der gottgewollten Stellung und Würde des Menschen widerspricht. Aber es sollte keine Zweifel darüber bestehen, dass die Prostration zu den berechtigtesten und wertvollsten Ausdrucksformen der Frömmigkeit gehört.

5). Nur wenige Gebärden bringen einen ganz wesentlichen Gedanken und ein ganz wesentliches Gefühl aller wahren Frömmigkeit so gut zum Ausdruck wie die Prostration. Ich meine den Gedanken und das Gefühl der Erden schwere, der Kreatürlichkeit. Wer sich auf die Erde wirft, zeigt an, dass er von der Erde ist und wieder zu Staub wird. „Bei der Prostration begeben wir uns nach Ğazzālī „an den richtigen Platz. Denn wir sind aus Staub und werden wieder zu Staub”<sup>2)</sup>. Zugleich bringt man auf diese Weise zum Ausdruck, dass man ohnmächtig und sogar nichts ist und dass man nichts aus eigener Kraft vermag, „Prosternimus... nos, quasi profitentes nihil esse ex nobis”, sagt Thomas v.A. kurz und bündig<sup>3)</sup>. Auch die Unterwerfung unter Gott kommt so zum Ausdruck, also die Befolgung

<sup>1)</sup> Zitiert nach F. M. Stawell, Abasement. ERE I, 7 s. Hier auch die Antwort, H. St. Chamberlain erzählt in einem Brief an Gerhart Hauptmann von einer Ekstase, bei der er oft und oft in die Knie gesunken sei, die Stirn zur Erde gebeugt und versunken in der Anbetung Gottes. Die Gegenwart Gottes ist ihm dabei sicher gewesen. Aber später bezeichnete Ch. diese Ekstase als Wahn. H. Platz, H. St. Chamberlain und die Mystik. Hochland 38, 1940/41, 184.

<sup>2)</sup> In Ğazzālīs Ihyā', nach der Übersetzung von E. E. Calverley, Worship in Islam. Madras etc. 1925, 118. Die assyrischen Vasallen unterschrieben ihre Briefe an die Grosskönige mit „der Staub unter deinen Füßen”. J. Østrup, Orientalische Höflichkeit, 21.

<sup>3)</sup> S. Th. II.II.84.2 ad 2. E. Orphal, Das Paulusgebet. Gotha 1933 deutet die Proskynese als „vor Gott wie ein Hund liegen”, aber mit Unrecht.

der Mahnung des Apostels! „Humiliamini sub manu potenti Dei (1 Petr 5, 7)“. G. Bernanos lässt seinen Landpfarrer schreiben: „Ich streckte mich neben meinem Bett mit dem Gesicht zur Erde auf den Boden aus. Ach nein, ich bin nicht kindlich unbefangen genug, um an die Wirksamkeit solch eines Mittels zu glauben. Ich wollte nur wirklich die Gebärde der völligen Hingabe, des gänzlichen Verzichtes vollführen. Ich lag da am Rande des Leeren, des Nichts, wie ein Bettler, ein Betrunkener, wie ein Toter und erwartete, dass man mich erhöbe“<sup>1)</sup>. Nach Gazzālī ist die Prostration „der höchste Grad der Unterwerfung“. „Denn das teuerste von deinen Gliedern, — dein Gesicht, — berührt hier das niedrigste Ding, — den Staub“<sup>2)</sup>. Prostration besagt, dass der Beter nur ein „hingeworfener Wurm“ und Gott sein unumschränkter Herr ist, dass Gott seinen Fuss auf den Nacken des Beters setzen und mit ihm nach freiem Belieben verfügen kann (vgl. Jos 10, 24; Ps 109, 1), besagt ferner, dass Gott der Furchtbare ist, dessen Blick man nicht verträgt und vor dem man sich krümmt und in die Erde verkriechen muss. „Birg dich im Staub vor dem Schreckensanblick des Herrn“, mahnt Isaias (2, 10). Eine Stelle in der Nachfolge Christi lautet: „Wer bin ich? Dass ich mich getraue, zu Dir zu reden, Herr, mein Gott? Ich bin dein ärmster Knecht, ein hingeworfener Wurm, viel ärmer und verächtlicher, als ich weiss. Gedenke doch, o Herr, dass ich nichts bin, nichts habe und nichts vermag“<sup>3)</sup>.

Auch Entkräftung, Niedergeschlagenheit, Sündentat, Schuldbewusstsein, Reue und Busstrauer werden durch die Prostration zum Ausdruck gebracht. Prostrationen weisen auf Ermüdungen, Niederlagen und Zusammenbrüche im Kampf des Lebens und auf den „gefallenen“ Zustand des Menschen hin.

Schliesslich drückt die Prostration Hingabe an Gott aus. Ein Inder betet: „Was ich auch sei an Leib und Geist: ich nehme es heute in eins und lege es nieder, Herr zu deinen Füßen. Was mein ist, Herr, und was ich selber bin; alles soll dir gehören“<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Tagebuch des Landpfarrers. Bonn o.J. 128.

<sup>2)</sup> Gazzālī a.a.O.

<sup>3)</sup> Nachfolge Christi III, 3.

<sup>4)</sup> O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. Freiburg i.B. 1934, 92. Was die mit Prostrationen verbundenen Körperbewegungen der Lāmas bedeuten, zeigt W. Filchner, Kumbum Dschambaling. Leipzig 1933, 247f.

Von Tulasīdās, dem berühmten indischen Dichter (16./17. Jhdt.) stammt folgendes Gebet:

„Herr, schau zu mir herab, nichts vermag ich von selbst.  
Wo kann ich hin? Wem kann ich meine Sorge anvertrauen?  
Manchmal wandte ich mich von dir und griff nach den Dingen  
dieser Welt;  
Du aber bist der Born des Erbarmens, wende dein Antlitz nicht  
von mir  
Als ich nach der Welt blickte, fehlten mir die Augen des Glaubens,  
um dich sehen zu können, wo du weilst;  
Du aber bist der alles Schauende.  
Ich bin nur eine Opferspende, vor deine Füße hingeworfen:  
Schau zunächst dich selbst an und entsinne dich deiner Barm-  
herzigkeit und Macht;  
Dann wirf deine Augen auf mich und gebiete über deinen Sklaven“<sup>1)</sup>.

Alles in allem verleiht die Prostration wesentlichen Zügen der Religiosität Ausdruck. Nach J. G. Frazer unterscheidet sich die Religion durch die Demut bezeichnend von der Magie. „Die Religion, die mit einer leichten und partiellen Anerkennung von Mächten beginnt, die höher als der Mensch stehen, tendiert bei ihrem Wachse dahin, sich zu einem Bekenntnis der gänzlichen und absoluten Abhängigkeit des Menschen vom Göttlichen zu vertiefen; anstelle seines alten freien Gehabens tritt eine Haltung der tiefsten Prostration vor den geheimnisvollen Mächten des Unsichtbaren“<sup>2)</sup>.

Aus dem Gesagten ergibt sich schon, was von der Meinung Horsts und anderer, die Prostration habe ihren religionsgeschichtlichen Ursprung in der Verehrung der chthonischen Gottheiten und habe ursprünglich den Sinn der Ansmiegung an die irdischen Kräfte gehabt<sup>3)</sup>, zu halten ist. Es ist richtig, dass sich die Prostration in den chthonischen Kultan aus der Absicht erklärt, sich der Erde möglichst zu nähern und sich möglichst innig mit ihr zu verbinden, und es mag richtig sein, dass die Prostration hier und dort aus dem chthonischen Kult entstanden ist. Aber man darf hier nicht ver-

<sup>1)</sup> TR 147.

<sup>2)</sup> J. G. Frazer, The Golden Bough, I, 78.

<sup>3)</sup> Horst, Proskynein, 18.

OHM, Die Gebetsgebärde



allgemeinern. Als ungemein natürlicher Ausdruck der Demut, Busse und anderer ähnlicher Haltungen wird die Prostration bei den meisten Völkern und in den meisten Religionen als Folge dieser Haltungen entstanden sein.

Aber die Prostration ist nicht bloss Ausdruck von Demut, Busse und Ähnlichem, sondern auch von ganz anderem. Es kommt vor, dass Fromme in Ekstase geraten und in und wegen der Ekstase zu Boden stürzen. Im Kloster Engeltal geschah es einmal, dass der ganze Konvent, als die Sangmeisterin Hailrat bei der Mette „übermenschlich schön“ wie ein Engel sang, „aus grosser Andacht sinnelos“ wurde und alle „wie die Toten“ niederfielen und so lagen, bis sie wieder zu sich selbst kamen<sup>1)</sup>.

Sehr beachtenswert ist die Prostration als **Hilfsmittel** des Gebetes. Sie hilft, demütig zu werden, innig und inständig zu beten und Gott zur Hilfe zu bewegen<sup>2)</sup>. Gott ist der, „der auf das Niedrige sieht“ (Ps 113, 6) und „die Niedrigen erhebt“ (Lk 1, 52; vgl. 1, 48). „Er richtet aus dem Staub den Schwächlichen empor, erhebt den Armen aus dem Kote, und heisst sie neben Fürsten setzen, weist ihnen Platz für immer an“ (1 Sm 2, 8).

So ist also die Prostration eine sinnvolle, nützliche und schöne Ergänzung zum Stehen. Der Mensch, den Gott bezaubert, steht sinnvollerweise vor Gott. Der Mensch aber, den Gott in Schrecken jagt, fällt, nichtig und sündenbeladen, wie er ist, in den Staub nieder. „Siehe, niederwerfen wird dich der Herr mit Wucht, du Held, dich zusammenwickeln, dich zusammenknäueln wie ein Knäuel“ (Is 22, 17f).

Es gereicht den Menschen nicht zur Ehre und zum Heile, wenn sie die Prostration meiden, und es wäre nur zu wünschen, wenn die Prostration wieder gebräuchlich würde. Aber alle Hoffnungen in dieser Richtung sind wohl vergeblich. Dagegen könnte die Prostration im religiösen Leben vieler Völker Asiens und Afrikas sehr wohl ihren Platz und ihre Bedeutung bewahren. Nur müsste sie hier entsprechend gepflegt werden.

Wo das Volk in den **Missionen** diese Gebärde mit in die Kirche bringt, darf und soll man sie dulden. Auf mich hat die An-

<sup>1)</sup> Der Nonne von Engeltal Bühlein von der Gnaden Überlast. Übers. von M. Weinhandl, Deutsches Nonnenleben. München 1921, 271.

<sup>2)</sup> „Mit seinem Munde berührt er (der Mann) den Staub! Vielleicht gibt's dann noch Hoffnung“. Kl. 3, 29.

dacht, mit welcher der Kapitän und seine Matrosen auf dem Schiff, das mich von Ceylon nach Indien brachte, bei der Wandlung und nach der Kommunion auf dem Boden lagen, tief ergriffen. Das war schönste Vermählung von Volksart und Christentum. Auch in koreanischen und japanischen Kirchen fand ich diese Gebetsgebärde. Die Prostration darf aber nie zur einzigen Gebetshaltung werden. Die Heidenchristen sollen sich nicht bloss ihrer Ohnmacht bewusst werden oder sein, sondern auch das Gefühl dessen kennen, der da sagte, dass er alles in dem könne, der ihn stärke. Diesem letzteren Gefühl entsprechen aber besser andere Gebärden oder Haltungen.

#### *V. Sich auf dem Boden wälzen.*

Um die Prostration zu verschärfen, wälzt man sich wohl auf dem Boden. Wir kennen diesen Brauch etwa aus dem religiösen Leben der Semnonen. Wenn ein Semnone — die Semnonen waren innerhalb des heiligen Haines gefesselt — im heiligen Haine zufällig stürzte, durfte er nicht aufstehen, sondern musste er sich auf dem Boden herauswälzen, um auf diese Weise den Glauben zu bekunden, dass der Ursprung des Stammes vom Hain ausgeht, dass der alles beherrschende Gott in ihm wohnt und dass alles Gott unterworfen und dienstbar ist <sup>1)</sup>. Ferner begegnen wir diesem Verhalten bei den Schamanen und anderen ähnlichen Personen. So wälzen sich z.B. die koreanischen Mutang oder Geisterbeschwörerinnen in der Trance auf dem Boden. Nur ist hier alles anders motiviert.

### § 19. STAMPFEN, HINKEN, HÜPFEN, SPRINGEN, UND TANZEN.

#### *I. Stampfen.*

Das Stampfen <sup>2)</sup>, das zu den natürlichen Gebärden gehört und überall in der Welt zu finden ist, hat verschiedene Formen. Bald stampft man mit den Beinen, bald mit irgendeinem Instrument <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Tacitus, Germania 39. Vgl. dazu die Erklärungen in den Ausgaben bzw. Übersetzungen von G. Ammon (2. Aufl. Bamberg 1927), E. Fehrle (München 1929), E. Norden (3. Aufl. 1923), A. Mauersberger (Leipzig 1942), dann W. Capelle, Das alte Germanien, Jena 1929, 412ff.; H. Hommel in ARW 1941/2, 1.

<sup>2)</sup> Vgl. J. Döllner, Das Gebet im Alten Testament. Wien 1914, 76; C. Clemen, Religionsgeschichte Europas. Heidelberg, 1926, 247.

<sup>3)</sup> 4 Kn 13, 16—19 hören wir vom Stampfen mit dem Köcher auf den Boden.

Auch die Bedeutungen sind verschieden. Das eine Mal ist das Stampfen Ausdruck, das andere Mal Mittel.

In vielen Fällen ist das Stampfen Ausdruck seelischer Erlebnisse. In Betracht kommen namentlich Freude, Jubel und Ekstase. Man denke an die Primitiven und die alten Israeliten (Ez 25, 6). In vielen anderen Fällen ist das Stampfen aber auch Mittel. So dient es beim Tanz dazu, den Takt zu halten und die Erregung zu steigern. Stampfen soll die Freude und Begeisterung erwecken und mehren. Dringlichen Bitten sucht man durch Stampfen Gehör und Erhörung zu verschaffen. In Korea sah ich einmal eine alte Frau, welche die Erhörung einer Bitte unbedingt durchsetzen wollte, heftig mit beiden Füßen auf den Boden Stampfen. Bei den Naturvölkern ist Stampfen eine der Formen, von etwas Besitz zu ergreifen und das Gewitter zu bezaubern.

Im Gebetsleben hat das Stampfen ähnliche Abzweckungen wie sonst. Auch hier ist es Ausdruck und Mittel. Durch Stampfen wird der religiösen Freude Ausdruck verliehen. Pindar singt von den Festlichkeiten in Delphi:

„Die Mädchen der Delpher singen dort oft  
Beim schattigen Erdennabel dem Gott  
Und stampfen die Erde mit stürmendem Fuss“<sup>1)</sup>.

Durch Stampfen sucht man die Aufmerksamkeit der Götter zu erregen und den Gebeten Nachdruck zu verleihen. Eine besondere Bedeutung hatte das Stampfen bei den Griechen und Römern, die auf den Boden stampften, wenn sie die unterirdischen Götter (θεοί χθόνιοι) anriefen<sup>2)</sup>.

## II. Hinken, Hüpfen und Springen.

Zu den lebhaftesten und belebendsten Äusserungen des Gebetes zählen das Hinken, Hüpfen und Springen. Das Hinken gehörte zum Kult des Päsüpata, einer alten Šiva-Sekte<sup>3)</sup>, und zum Baalskult. Die Baalspriester „hinkten“ um den Altar Baals herum (3 Kn 18, 26). Die alten Arier hüpfen beim Sonnenkult; und zwar einmal deswegen, weil der Aufgang und Aufstieg der Sonne sie in die fren-

<sup>1)</sup> Nach Th. v. Scheffer, Hellenische Mysterien und Orakel. Stuttgart (1943) 126.

<sup>2)</sup> Aeschylos, Perser 683.

<sup>3)</sup> Chant. II, 174.

digste Stimmung versetzte, und dann (angeblich) deswegen, weil sie glaubten, die Sonne hüpfte, springe und tanze und könne demgemäss durch gleiche Bewegungen der Menschen beeinflusst werden.

Im Alten und Neuen Testament ist Hüpfen ein Zeichen und Ausdruck übermütiger Freude und überschüssiger Kraft. „Die Berge hüpfen auf wie die Widder, die Hügel wie junge Schafe“ ob der Wundertaten Gottes, die beim Auszug aus Ägypten geschahen (Ps 114, 4). Die Frommen im Gottesreich werden, so wird geweissagt, „umherspringen wie Mastkälber“ voll Lust und Kraft (Mal 3, 20). Als Elisabeth den Gruss Marias hörte, hüpfte das Kind in ihrem Schoss (Lk 1, 41). „Freuet euch und hüpfet. Denn euer Lohn ist gross im Himmel“, sagt der Herr zu seinen Jüngern (Lk 6, 23) <sup>1)</sup>. Die J u d e n hüpfen beim Tris-hagion im Morgengebet (Schmone'Esre) und beim Neumond. Wenn man den Neumond zum ersten Mal erblickt, soll man Gott loben und hüpfen. Mose Isserle sagt zu dieser Vorschrift: „Man hüpfet dreimal gegen den Mond und spricht: Wie ich dich nicht erreichen kann, so mögen auch meine Feinde mich nicht erreichen können“ <sup>2)</sup>.

Im Altertum gab es Christen <sup>3)</sup> welche durch Hüpfen dem Verlangen nach dem Göttlichen Ausdruck verliehen. Klemens von Alexandrien schreibt: „Wir heben unser Haupt in die Höhe und erheben unsere Hände gegen den Himmel; ja wir hüpfen mit den Füßen empor (αἰρομεν τοὺς τε πόδας) beim gemeinsamen Schlussruf des Gebetes“ <sup>4)</sup>.

Wie Beobachtungen bei Kindern zeigen, ist das Hüpfen und Springen ein natürlicher Ausdruck höchster Erregung und Freude. Bei besonders frohen Nachrichten und Anlässen machen die Menschen Luftsprünge. Man braucht daher den Ursprung des religiösen Hüpfens und Springens keineswegs in der Ekstase zu sehen. Doch soll nicht gelugnet sein, dass Hüpfen und Springen auch die Ekstase ausdrückt und herbeiführen hilft.

Nicht selten wird das Hüpfen und Springen als Z a u b e r, und zwar als Gleichheitszauber gedeutet. Man hüpfte und springe z.B.,

<sup>1)</sup> Lk 1, 44 und 6, 23 ist das Verbum σκιρτάω (σκιρῶ) gebraucht, das mit dem mhd. „scherzen“, d.i. lustig springen, zusammenhängt.

<sup>2)</sup> Mitgeteilt in AC 1932, 279.

<sup>3)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, Sol salutis 316—318.

<sup>4)</sup> Stromata VII, 40, 1. CSCO 17, 30. Die Stelle lässt sich auch übersetzen: „Wir stellen uns auf die Fusspitzen“. Vgl. Paed. 2, 4.

um das Wachstum der Saaten zu fördern. Erinnert wird dabei an die Schwaben und transsylvanischen Sachsen, die bei der Aussaat von Hanf hoch in die Luft springen <sup>1)</sup>. Aber man darf nicht verallgemeinern und überall voreilig und ohne genügende Begründung Magie annehmen. Vieles von dem, das als Magie aussieht und gedeutet wird, ist lediglich Zeichensprache und Ausdruck des Verlangens nach und der Bitte um gewisse Güter, etwa das Wachstum der Saaten.

### III. Tanzen.

#### 1. Verbreitung.

a). Der religiöse Tanz <sup>2)</sup> ist uralt. Wenn C. Hagemann recht hätte, wäre er sogar älter als der erotische Tanz. Die Urtänze der Völker, so meint er, sind „zweifellos religiöser und nicht erotischer Natur gewesen“, wie oft behauptet wird. Zuerst kämen die Götter und dann erst die Mitmenschen und die Liebe <sup>3)</sup>.

Auch sehr verbreitet ist der religiöse Tanz. Fast alle Völker haben „die sinndeutende Kraft des Tanzes anerkannt und darum in den Dienst der Religion gestellt. Solange nicht die christliche Religion aus dem Willen ihres Stifters die Symbolik der Sakramente brachte, hatte der Tanz fast allgemein eine kultische Vorzugsstellung. Besonders ist es bedeutsam, dass er nicht nur im engsten Symbolkreis kultischer Handlung stand, sondern fast alle wichtigen Ereignisse des menschlichen Lebens überformte“ <sup>4)</sup>.

b). Bei den Naturvölkern hat der religiöse Tanz eine überragende Bedeutung. „Savage religion is something not so much thought out as danced out“, schreibt R. R. Marett mit Recht <sup>5)</sup>. Denken wir nur an die Neger, deren Religion nach Marett nichts anderes als „getanzte Religion“ ist. Fanatischere Tänzer als die schwarzen Bewohner Afrikas lassen sich kaum denken. „Le noir est d'une

<sup>1)</sup> J. G. Frazer, *The Golden Bough*, I, 138.

<sup>2)</sup> Vgl. J. Bonnet, *Histoire générale de la danse sacrée et profane*. Paris 1724; De Cahusac, *La danse ancienne et moderne ou traité historique de la danse*. La Haye 1754; Fr. J. Dölger, *Sol salutis*, Register s.v. Tanz; G. v. Leeuw, *In dem Himmel ist ein Tanz*. Ueber die religiöse Bedeutung des Tanzes und Festzuges. *Der Tempel des Leibes*. Bd. 1. München o.J.; Br. de Nidek, *De populorum etc.* 225—227; W. O. E. Oesterley, *The Sacred Dance*, Cambridge 1923; C. Sachs, *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin 1933 mit reichen Literaturangaben 302—317.

<sup>3)</sup> J. Gentges, *Tanz und Reigen*, Berlin 1927, 21.

<sup>4)</sup> W. Peuler, *Tanzerneuerung und religiöser Tanz*, *Stimmen der Zeit*. 130. Bd. 1936, 512.

<sup>5)</sup> R. R. Marett, *Threshold of Religion*<sup>2</sup>. London 1914, XXXI.

mobilité enfantine. Il a pour la danse un amour poussé jusqu'à délire. La danse, accompagnée d'une musique primitive, le passionne c'est une véritable intoxication par le son et surtout par le mouvement" <sup>1)</sup>). Zu allen weltlichen und religiösen Ereignissen und Festlichkeiten von Bedeutung gehört der Tanz, zum Kampf, zur Hochzeit, zur Ahnenverehrung, zur Initiation usw. <sup>2)</sup>). Das Gleiche gilt von den anderen Primitiven. C. Sachs sagt mit Recht, „dass im Leben der Naturvölker . . . kaum irgendetwas dem Tanze gleichkommt" <sup>3)</sup>).

Eigenartig ist für diese Tänze, dass sie mit grossem Ernst ausgeführt werden. Ich verweise beispielsweise auf die sakralen Tänze der Pan' in Paraguay <sup>4)</sup>). Auch die strenge Regelung und das zähe Festhalten an der Tradition ist bezeichnend „Wir tanzen auf Grund der (heiligen) Worte; ohne Grund tanzen wir nicht“, sagen die Uitoto <sup>5)</sup>).

Auch viele Kulturvölker <sup>6)</sup> haben den religiösen Tanz, so die Sumerer und Babylonier. Im alten Ägypten <sup>7)</sup> dankte der Pharao beim Sedfeste den Göttern, die ihn krönten, durch einen Opfertanz. „Die ägyptischen Priester tanzten beim Gottesdienst im Reigen um einen Altar, der die Sonne vorstellte und den Mittelpunkt des Kreises bildete" <sup>8)</sup>). Um die Toten zu erfreuen und vor den bösen Geistern zu schützen, hielten die Ägypter Totentänze. Die Baalspriester in Syrien verehrten die Götter durch Hinketänze (3 Kn 18, 21). Ein Baal trug den Namen Baalmarkod, Baal des Tanzes, weil er durch rasende Tänze verehrt wurde. Die Israeliten tanzten vor dem goldenen Kalbe (Ex 32, 19).

<sup>1)</sup> F. Challaye in: G. Dumas, *Traité de psychologie*. II. Paris 1924, 729.

<sup>2)</sup> Auf die Anführung von Beispielen verzichten wir. Wir verweisen etwa auf R. Elber, *Ritualtanz zu Ehren des obersten Gottes Dan bei den Negern von Man*. Anthr 29, 1934, 809—812.

<sup>3)</sup> C. Sachs, *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, 2.

<sup>4)</sup> Fr. Müller, *Beiträge zur Ethnologie der Guarani-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay*. Anthr 20, 1934, 194. Vg. S. 206f.

<sup>5)</sup> K. Th. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*. I. Göttingen und Leipzig 1921, 123. Vgl. ebd. die bezeichnende Äusserung: „Wenn wir Ballspielen, treiben wir nicht Mutwillen, denn die schöne Überlieferung ist etwas Heiliges, und wer mit ihr sein Spiel treibt, den züchtigt der Herr des Ballspiels.“

<sup>6)</sup> Für die Antike vgl. Fr. Wiege, *Der Tanz der Antike*. Halle 1926.

<sup>7)</sup> Vgl. I. Lexova, *Ancient Egyptian Dances*. Prag 1935; E. Brunner-Traut, *Der Tanz im alten Ägypten*. Glückstadt 1938.

<sup>8)</sup> M. v. Boehn bei J. Gentges, *Tanz und Reigen*, 14.

Die alten Griechen<sup>1)</sup> hatten den Choros, den feierlichen Reigen oder Chortanz, das „Schreiten in langsamen, feierlichen Rhythmen“, und feierten mit seiner Hilfe die Gottheit wegen ihrer Huld<sup>2)</sup>. Namentlich in den Mysterien — zu Eleusis<sup>3)</sup>, auf Samothrake und anderwärts — wurde viel auf Reigen gegeben<sup>4)</sup>. Selbst Männer wie Platon hielten viel auf den Tanz. Platon unterscheidet Tänze, die dem Laster, und Tänze, die der Tugend und Religion dienen<sup>5)</sup>, und empfiehlt die letzteren. „Gewisse Spiele muss man zum eigentlichen Inhalt seines Lebens machen, nämlich Opfer, Gesänge und Tänze, sodass man sich in die Lage bringt, die Götter sich geneigt zu machen, die Feinde abzuwehren und im Kampfe zu besiegen“<sup>6)</sup>. Plotin sagt: „Wenn wir auf Ihn blicken, dann winkt uns das Ziel und die Ruhe, und wir disharmonieren nicht in Ihm, in dem wir in Wahrheit einen gottbegeisterten Reigen um ihn herum aufführen. In diesem Reigen schaut der Geist die Quelle der Vernunft, das Prinzip des Seienden, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele“<sup>7)</sup>. Auch wilde und ekstatische Tänze gab es bei den Griechen und denen, die vor ihnen Hellas und die ägäischen Inseln bewohnten, Tänze mit Lärm, Selbstentmannung, Verwundung und Zerreißen von Tieren. Zu verweisen ist hier etwa auf die Tänze in der kretisch-mykenischen Religion, auf die orgiastischen Tänze im Artemiskult<sup>8)</sup> und besonders auf die wirbelnden Tänze der Dionysosverehrer.

Bei den Römern wurden zu Anfang des Jahres zwölf heilige Schilde im Tanzschritt durch die Stadt getragen. Die Salier umtanzten an den Marsfesten im März und Oktober den Altar des Kriegsgottes<sup>9)</sup>. In Kriegszeiten führten die *Saliae virgines* Tänze auf, um den Soldaten das Kriegsglück zu sichern<sup>10)</sup>.

1) Vgl. K. Latte, *De saltationibus Graecorum*. Giessen 1813; Pfister, *Kultus-Pauly* 23. Halbband 2160—2162.

2) Sophokles, *König Oedipus*. R. Woerner, *Sophokles Tragödien*. Leipzig 1937, 205.

3) Vgl. Th. v. Scheffer, *Hellenische Mysterien und Orakel*. Stuttgart (1940) 84f.

4) Vgl. Lukian, *De saltatione*, 15.

5) *Gesetze* II, 2. 655 St.

6) *Gesetze* VII, 10. 803 St. Übers. von Apelt.

7) *Enn.* IX, 8f.

8) *Chant.* II, 318. Auch die Tänze in Eleusis dürften ursprünglich orgiastisch gewesen sein.

9) Vgl. W. W. Fowler, *The Religious experience of the Roman People*. London 1911, 186 *tripodatio* beim *carmen fratrum Arvalium*).

10) *Chant* II, 447.

Im Kult der Germanen hat der Tanz einen bedeutenden Platz eingenommen<sup>1)</sup>. Der Schwerttanz, von dem Tacitus in seiner „Germania“ (24) berichtet, war sicher ein kultischer Tanz.

Wie wichtig und beliebt die sakralen Tänze bei den Hindu<sup>2)</sup> und in den von der indischen Kultur erfassten Gebieten von Hinterindien und auf den Sundainseln waren oder immer noch sind, dürfte bekannt sein. Im besonderen ist der Tanz mit der Verehrung Sivas verknüpft. Šiva ist nicht bloss der Schutzpatron der Sänger und Tänzer, sondern selbst ein grosser Tänzer (Māhanāṭa). Die Kunst stellt ihn gern als den Naṭeṣa oder Naṭarāja dar, der den wilden kosmischen Tanz ausführt. Aber auch in anderen Kulturen nimmt der Tanz einen grossen Raum ein, so etwa im Kṛṣṇa-Rādhā-Kult. Selbst ein Zweig der Brāhmo Samāj hat dem Tanz einen Platz im Kult eingeräumt<sup>3)</sup>. Hinduistische Tänze kann man in allen die grösseren indischen Tempeln sehen. Dann auch in Pnompenh, der kambodschanischen Hauptstadt, auf Java und auf Bali<sup>4)</sup>, wo die alten Tänze noch heute in künstlerischer Vollendung aufgeführt werden. Von der Bedeutung, welche die Tänze in vergangener Zeit hatten, legen die herrlichen Reliefs in Angkor, welche das Leben der alten Khmer schildern, eindrucksvolle Zeugnisse ab.

Manche hinduistische Tänze erscheinen dem Fremden als rein weltliche Tänze. In Wirklichkeit aber sind alle religiöse Tänze oder Götter- und Tempeltänze. Gegenstand der Darstellung sind zunächst bestimmte Vorgänge in der Natur. Die Tänze an den Šiva-Festen z.B. stellen den Rhythmus der zeugenden und zerstörenden Natur dar<sup>5)</sup>. Ferner werden legendäre und geschichtliche Begebenheiten getanzt. Und zwar wird hier alles getanzt, nicht bloss die Emotion, sondern auch der Vorgang in der Natur und Geschichte.

Ihrem Charakter nach sind die hinduistischen Tänze mehr rhythmische Hand- und Beinbewegungen als eigentliche Tänze. Die Gebärdensprache ist bis ins Kleinste ausgebildet und in eigenen

<sup>1)</sup> Nach J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte. 2 Bde. Berlin und Leipzig 1935, 1937, Reg. s. v. Tanz, speziell I, 256.

<sup>2)</sup> Vgl. La Meri, Dancing in India. Indian Art and Letters 13, 1939, 6—21.

<sup>3)</sup> Chant II, 186; 188.

<sup>4)</sup> Vgl. die Schilderungen von O. Fischer, Kunstwanderungen auf Java u. Bali. Stuttgart-Berlin (1941) 39—45; 158—160; 180—181. „Nirgends auf der Welt ist der kultische und dramatische Tanz so sehr zur schönsten Blüte des ganzen Lebens, zum erfüllenden Ausdruck einer Kultur geworden wie . . . auf Bali“. 190.

<sup>5)</sup> H. v. Glasenapp, Heilige Stätten Indiens. München 1928, 34 ff.



Gesetzbüchern (Bharatas Nāṭya Śāstra und Nandikeśvaras Abhinaya Darpaṇam) fest- und niedergelegt. Die Formen könnten nicht strenger sein als sie sind. Die Spieler dürfen nicht original und individuell spielen, sondern müssen sich genau an die Tradition und überhaupt an die Vorschriften halten. Wie bei uns der Klavierspieler bei einem Stück Beethovens keine Note weglassen darf, so der Hindutänzer oder die Hindutänzerin beim Tanz keine von den vorgeschriebenen Handlungen.

„Der Tanz des Hindumädchens ist... samt seinen Gesten unmittelbar von den klassischen Skulpturen, von den Götterbildern alter Zeiten. Die indische Tänzerin tanzt wesentlich mit den Fingern und liefert jedesmal eine Folge ganz bestimmter Positionen der Hände, denen sich dann noch gewisse Bewegungen der Füße und eine allgemeine rhythmische Beanspruchung des übrigen Körpers zugesellen. Mit Hilfe dieser Kunstposen wissen die Tänzerinnen ihre Götter zu beschreiben, ganze Paraphrasen ihres Wesens, glorreiche Zeugnisse ihres Wirkens und ihrer Stellung im himmlischen Universum und dgl. fromme Dinge mehr zu geben, durch die geregelte Abfolge symbolisch festgelegter Handstellungen also jede typisch religiöse Empfindung auszudrücken. Natürlich nur für den in sie Eingeweihten“<sup>1)</sup>. Realismus hat in den Tänzen keinen Platz. Die Aktion hat keine grosse Bedeutung. Es überwiegen die lyrischen und rhythmischen Elemente. Das Spiel soll weniger ausdrücken als suggestiv auf die Emotion des Zuschauers wirken.

Auch im **B u d d h i s m u s** hat der sakrale Tanz seinen Platz. Ich selber habe bei einem buddhistischen Heiligtum auf Ceylon einen nächtlichen, von schön geschmückten Knaben aufgeführten Tanz gesehen. Im Lāmaismus sind die Tänze ein wesentliches Element des Ritual. Der alte japanische Volkstanz Bon-odori, der am Bon-Fest (Totenfest) aufgeführt wurde, hat wahrscheinlich buddhistischen Ursprung.

In **K o r e a** führen die Mutang oder Geisterbeschwörer (im Nordosten des Landes) und Geisterbeschwörerinnen (im übrigen Korea) ihre wilden und ekstatischen Tänze auf, Tänze, die mit denen der nordasiatischen Schamanen verwandt sind. Im Jahre 1920

<sup>1)</sup> C. Hagemann, Tanz der Völker. In: J. Gentges, Tanz und Reigen. Berlin 1927, 19. Die Tempeltänzerinnen (Tempeldirnen) heissen bei uns gewöhnlich „Bayaderen“, vom portug. bailadeira (bailar = tanzen).

haben sich diese Mutang sogar mit Erlaubnis der japanischen Regierung als „Verband von Gottesverehrer“, Sūshinjin-Kumiai, organisiert <sup>1)</sup>.

Eine überragende Bedeutung hat der religiöse Tanz (Kagura) im japanischen S h i n t ō. Vom Kagura wird alles Heil und jegliche Segen erwartet. Es soll eine Wiederholung des Tanzes der Göttin Ame-no-uzume-no-Mikoto sein und die Götter erfreuen. Auch dieser Tanz ist mit dem der nordasiatischen Schamanen verwandt. Nur sieht man ihm diese Verwandtschaft und den ekstatischen Grundcharakter nicht mehr an. Das Kagura ist, wie W. Gundert sich ausdrückt, „eine gezähmte und ästhetisierte Form dieser massiv exorzistischen Handlung“ <sup>2)</sup>. Bei festlichen Gelegenheiten wird das Kagura an den Schreinen noch heute aufgeführt. Ich selber habe verschiedene Tänze gesehen, so in Nikkō und am Fusse des Yahiko, Tänze, die mir unvergesslich bleiben werden. So würdig, schön und feierlich waren sie <sup>3)</sup>.

Im I s l ā m gab es ursprünglich keinen sakralen Tanz. Auch im Šūfismus nicht. Wo der religiöse Tanz als šūfische Übung erwähnt wird, findet er scharfe Ablehnung. In einem Edikt vom Jahre 852, das in Ägypten gegen den šūfischen Tanz erlassen wurde, werden die tanzenden Šūfis als Affen hingestellt und getadelt <sup>4)</sup>.

Ġalāladdīn Rūmī machte ihn (āyīn <sup>5)</sup> oder muqābele) aber dann in seinem Orden (maulawīya) zu einem wesentlichen Element des religiösen Lebens und sein Sohn schliesslich formte den „spontan hervorbrechenden enthusiastischen Wirbeltanz zu einem festen Ritus“. Von da an war der Tanz Sache des Lernens und der Übung.

Eine eingehende Beschreibung eines Tanzes bei den Maulawīyamönchen hat H. Ritter gegeben. Desgleichen eine Deutung. Wir folgen hier seinen Ausführungen <sup>6)</sup>. Die heutigen Derwīse halten

<sup>1)</sup> Vgl. W. Gundert, Japanische Religionsgeschichte. Tōkyō und Stuttgart 1935, 190f.

<sup>2)</sup> Gundert, a.a.O. 191.

<sup>3)</sup> Alle grösseren Schreine haben eine überdachte und nach allen Seiten freie Tanzbühne (kagura-dō). Eine schöne Beschreibung eines Tanzes, einer „wunderbaren Gebärdenhandlung, nicht für die Zuschauer und ohne jede Rücksicht auf diese nur für die Gottheit ausgeführt“, bei O. Fischer, Wanderfahrten eines Kunstfreudes in China und Japan. Stuttgart-Berlin (1939) 67f. Auch die Bugaku- und Dengaku-Tänze dienen zum Teil kultischen Zwecken. Nicht zuletzt haben die Nō-Spiele, die mehr oder weniger aus Solotänzen bestehen, Beziehung zum Kult. Vgl. abd. 70f.

<sup>4)</sup> H. Isl. 467.

<sup>5)</sup> Ein persisches Wort, bedeutet Sitte, Ritus, Zeremonie und Tanz, soweit er Ritus ist.

<sup>6)</sup> H. Ritter, Der Reigen der „Tanzenden Derwische“. Zeitsch. f. vergleich. Musikwissenschaft 1, 1933, 28—40. Vgl. I. Huart, Les saints des derwiches tourneurs. 2 cII. 1918—1922; D. B. Macdonald, Derwish. Enz. Isl. I, 990f.

den Tanz für symbolisch und für eine tänzerische Darstellung der neuplatonischen Philosophie. Der erste Teil der Ceremonie ist danach eine „allegorische Darstellung des sog. „gegenwärtigen Paradieses“ mit seinen geistlichen und gnostischen Seelenfreuden, in dem der Scheich der Baum der Erkenntnis ist. Das Aufschlagen der Hände auf den Boden und das plötzliche Sich-Erheben bedeutet dann die Auferstehung aus den Gräbern, bzw. mystisch umgedeutet aus dem Schlaf der Gleichgültigkeit. Der Tanz selber aber ist die allegorische Darstellung des Kreislaufes des Werdens bzw. der Selbstentfaltung des Ur-Einen im neuplatonischen Stufenkosmos. Aus der Gottheit entfalten sich nacheinander Weltintellekt, Weltseele, Planetensphären, Elementensphäre, Mineral-, Pflanzen- und Tierreich. Im Menschen endet der erste Halbkreis des Gesamtzyklus und beginnt zugleich der zweite. Dieser zweite ist, im Gegensatz zu dem äusserlich sichtbaren ersten, rein innerlicher Natur; er besteht in der inneren Höherentwicklung des Menschen durch mystische Übung zum vollkommenen Menschen. . . . wobei die im Menschen verborgene göttliche Substanz durch verschiedene Stufen der Erkenntnis hindurch in der gnostischen Schau an den göttlichen Ausgangspunkt zurückgelangt. Der Scheich ist der Ausgangspunkt, gleichsam der Ur-Eine, der Halbkreis links von ihm, wo die noch nicht tanzenden Derwische stehen, ist der Ort der Seelen, vor der Vereinigung mit den Leibern. Beim Scheich, d.h. der Gottheit, angekommen, erhalten diese den Befehl, mühsam ins Leben zu treten und den Reigen des Werdens zu tanzen. Sie durchkreisen zuerst die Hälfte des offenbaren Daseins rechts vom Scheich, dann von der Tür an die zweite innerliche Hälfte. In jeder der vier aufeinanderfolgenden Tanzperioden rücken sie je eine Stufe weiter in der „Erkenntnis“ und der Angleichung an die Gottheit. Dass der Scheich nach jeder Tanzperiode nach vorn tritt und den Gruss ausspricht, bedeutet die Darstellung des göttlichen Ausspruchs: „Wer eine Spanne weit auf mich zukommt, auf den komme ich eine Elle weit zu“, d.h. Gott selbst kommt dem Gnostiker, der ihn sucht, entgegen und begrüsst ihn nach Vollendung jeder Stufe. Neben dieser Erklärung stehen andere, dass das Tanzen der Derwische die Bewegung der Planeten darstellt, die, von Liebessucht getrieben, den Urbeweger umkreisen. Die rechte Hand sie geöffnet, um den Planeten gleich, die göttliche Emanation auf-

zunehmen, die linke sei nach unten gerichtet, um den göttlichen Einfluss an tiefere Regionen weiterzugeben" <sup>1)</sup>).

Aber diese Deutung ist nach H. Ritter nicht ursprünglich. „Man tanzte ursprünglich aus Emotion und hat dann später den zum Ritus gewordenen Tanz philosophisch umgedeutet" <sup>2)</sup>. Beweis dafür seien die Nachrichten über das Leben des Ordensstifters und die während des Tanzes gesungenen Lieder, „in denen die religiös vertiefte Liebe zu einer ins Göttliche gesteigerten Menschengestalt, deren Urbild, wie wir wissen, der Derwisch Semsī-Tabrīz gewesen ist, ihren überaus leidenschaftlichen Ausdruck findet" <sup>3)</sup>.

2). Arten. Das Bild, welches die sakralen Tänze bieten, ist ein ungemein abwechslungsreiches. Bald werden die Tänze von einer Person, bald von zweien, bald von vielen ausgeführt. Dann gibt es feierlich-ruhige und springerisch-wilde Tänze. „Je mehr ein Volk von der Pflanzerkultur bestimmt ist, um so ruhiger ist der Tanz; je eindeutiger es in der vaterrechtlichen Reihe steht, desto springerischer". Sachs unterscheidet Tänze wider den Körper (Krampftänze) mit magisch-kultischer Entrückung und körperbewusste Tänze. Und bei diesen letzteren wieder weitbewegte und engbewegte <sup>4)</sup>. Die gleichen Unterscheidungen gelten für die religiösen Tänze. Eine wichtige Unterscheidung ist die zwischen pathogenen und nichtpathogenen Formen <sup>5)</sup>. Dann auch die zwischen sittlich einwandfreien und unsittlichen (obszönen) Tänzen. Schliesslich ist zwischen religiösen Tänzen im allgemeinen und kultischen Tänzen in engeren Sinn zu unterscheiden.

Die pathogenen Tänze sind häufig und verbreitet. „Versucht man mit aller Vorsicht" ihren Bezirk „zu umreissen, so bekommt man in Asien eine Dreieckslinie, deren obere Spitze die Nordosthalbinsel der Tschuktschen ist, während die Basis von Ceylon über den Malaiischen Archipel hinaus bis Ostmikronesien läuft. Dazu treten in Afrika die Ost- und Westbantu und in Europa einige Aussenposten im alten Hellas, in Bulgarien, bei den Slaven und im

<sup>1)</sup> H. Ritter, a.a.O. 39. Vgl. Ğaläladdin Rūmī, *Maṭnawī*, ed. Nicholson IV, 734. Als Entschuldigung für den Tanz wird auch angegeben, dass er „ein Zugeständnis an die vergnügungssüchtigen Einwohner Kleinasiens sei, die dadurch zum wahren Glauben hingezogen werden sollten." H. Isl. 467.

<sup>2)</sup> H. Ritter, a.a.O. 39.

<sup>3)</sup> H. Ritter, a.a.O. 40.

<sup>4)</sup> Vgl. C. Sachs, Eine Weltgeschichte des Tanzes, 13—33.

<sup>5)</sup> C. Sachs a.a.O. 13—16 über die pathogenen Formen.

mittelalterlichen Westen und Zentrum" <sup>1)</sup>. Die sakralen oder magischen Tänze werden hier zum Krampftanz, zum Bannschlaf, zum Tanzausgang, zur Betäubung und gelten in dieser Form als „übernatürlich“ und magisch. Wir kennen diese Tänze vor allem aus dem alten Kleinasien und Syrien, wo es „seit ältesten Zeiten üblich“ war, „durch Tanz, Musik und Wein einen ekstatischen Zustand herbeizuführen, der eine Vereinigung von Mensch und Gott besagte und in dem Gott aus dem Menschen sprach unter Convulsion und ekstatischen Lauten“. Noch im Islām wirken diese Dinge nach. Wir erinnern nur an die tanzenden Derwische, die an den Freitagen tanzen, um mystisch verückt zu werden und ihr Ich zu verlieren. Was das negerische Afrika betrifft, so wären etwa die Tänze zu nennen, welche die Mahatti bei der Jugendweihe veranstalten <sup>2)</sup>.

### 3). Ursprung und Zweck.

a). Der Tanz soll „von tierischen Ahnen her geordneter Ausdruck seelischer Hochspannung“ <sup>3)</sup> sein. Aber diese Ableitung ist unbegründet. Der Tanz ist im Menschen selbst geboren worden und wird noch immer in ihm geboren. Er beruht „auf dem Trieb zu rhythmischen Bewegungen und zum Ausdruck erhöhter Lebenskraft.“ „Wenn ein gesundes Kind getrunken und geschlafen hat, dann strampelt es mit den Händen und Beinchen rhythmisch im Takt“, ein Ausdruck überflutenden Lebensgefühls. „Ähnliches sieht man bei grösseren Kindern, wenn sie in froher Stimmung umhertanzen — eine rhythmische Tätigkeit par excellence“. Der sakrale Tanz ist ähnlich Ausdruck gesteigerten religiösen Erlebens. Der Mensch, der sich innig und selig mit der Gottheit verbunden fühlt, verspürt den Drang, sich gesteigert und rhythmisch mit dem Körper zu betätigen. Mānikka-Vāṣagar schildert in einer seiner Hymnen einmal, wie er nicht begreifen kann, dass Gott ihn durch seine Gnade an sich gezogen und erwählt hat. Er, der früher der Welt verfallen gewesen sei, habe sich ganz geändert. Jetzt preise er Gott und tanze zu Gottes Ehre, bis er vor Erschöpfung umsinke <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> C. Sachs, a.a.O. 14.

<sup>2)</sup> L. Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas, 71.

<sup>3)</sup> C. Sachs, a.a.O. 2. Auch die Meinung von Karl Bücher, der Tanz sei bei und aus der gemeinsamen Arbeit von Menschengruppen entstanden, ist nicht beweisbar. Der Tanz ist doch wohl älter als das gemeinsame Bestellen und Abernten der Felder etc.

<sup>4)</sup> K. Hutten, Die Bhakti-Religion in Indien und der christl. Glaube im Neuen Testament. Tübingen 1930, 50.

b). Aber der Tanz ist nicht bloss Ausdruck eines gesteigerten und erhöhten Lebens sondern auch ein Mittel zur Erlangung eines solchen Lebens. In vielen Fällen soll die Meisterung und Steigerung des religiösen Lebens und Fühlens durch ihn erst erreicht werden. Man tanzt, um das Blut in Wallung zu bringen, in einen Rausch zu geraten, die Nöte des Lebens zu vergessen, der Welt entrückt zu werden, in Verbindung mit der ganz anderen, höheren, besseren Welt zu gelangen und auf den Schwingen der Begeisterung in die Sphäre Gottes versetzt zu werden. Der Tanz ist Mittel der Gottsuche und Ekstase. „Wer die Kraft des Tanzes kennt, wohnt in Gott“, sagt der berühmte persische Derwīš Ğalāladdin-Rūmī<sup>1)</sup>. Bei Ğazzālī lesen wir: „Das Herz des Menschen ist vom Allmächtigen so geschaffen worden, dass er gleich einem Feuerstein ein verborgenes Feuer enthält, das durch Musik und Harmonie erweckt wird und den Menschen in Ekstase versetzt. Diese Harmonien sind Echos jener höheren Welt der Schönheit, welche wir die Welt der Geister nennen; sie erinnern den Menschen an seine Verwandtschaft mit jener Welt und erwecken in ihm eine Emotion von solcher Tiefe und Seltsamkeit, dass er selbst unfähig ist, sie zu erklären. Die Wirkung der Musik und des Tanzes ist verhältnismässig tiefer als die der Natur, auf welche sie wirken. . . . Sie entfachen zu einer Flamme, was an Liebe im Herzen schläft, mag es nun irdische und himmlische oder göttliche und geistliche sein“<sup>2)</sup>.

c). Viele Tänze sind Gebete im strengen Sinn des Wortes, also Anbetung, Lob, Dank und Bitte. Die Tänzer wollen mit ihrem ganzen Körper die Gottheit verehren. „Ut in religionibus saltaretur, haec ratio est, quod nullam majores nostri partem corporis esse voluerunt, quae non sentiret religionem: nam cantus ad animum, saltatio ad mobilitatem corporis pertinet“<sup>3)</sup>. Der Kult der japanischen Tenri-kyō hat wesentlich das Gepräge des Dankes und der Lobpreisung und als eines der wichtigsten Ausdrucksmittel für den Dank und das Lob den Tanz<sup>4)</sup>.

Nicht selten beruht der sakrale Tanz auf dem Glauben, dass sich

<sup>1)</sup> Zitiert bei C. Sachs, Eine Weltgeschichte des Tanzes, 2.

<sup>2)</sup> So in „Das Elixier der Glückseligkeit“, u. zwar im Kapitel über die Musik und den Tanz als Hilfsmittel des religiösen Lebens. Nach S. M. Zwemer, A Moslem Seeker after God. New-York (1929) 212.

<sup>3)</sup> Servius zu Vergils Ecl. 5, 73.

<sup>4)</sup> Chant. I, 346.

die Götter und Geister, die selbst zu tanzen lieben, an den Tänzen der Menschen e r g ö t z e n. Bei den Hindu ist es Sitte, die Götterbilder gleich Fürsten zu behandeln und zu bedienen. Die Bilder werden morgens geweckt, gewaschen, gespeist und mit Gesängen, Tänzen und dergleichen unterhalten. Das japanische kagura soll die Götter und Menschen belustigen. Vom Tanz der Lāmas heisst es im Sumbum des Tsagan Dajantschi: „Die Voranstellung des Tsch'am vernichtet durch den äusserlichen Tanz die bösen Geister und erfreut durch das innerliche Opfer die Buddhas der zehn Länder" <sup>1)</sup>.

Aber man glaubt durch die Tänze die Götter nicht bloss erfreuen, sondern auch zur Schonung der Menschen und zur E r f ü l l u n g der m e n s c h l i c h e n W ü n s c h e bestimmen zu können. Ja, der Tanz macht nach dem Glauben vieler den Weg erst frei für das Wirken der Götter. Man denke an das kagura. Dieses „reinigt sozusagen die Luft und schafft dem göttlichen Wirken zum Besten der Dynastie und zum Heile des Landes freie Bahn" <sup>2)</sup>.

d). Sehr häufig haben die Tänze m a g i s c h e n Charakter, namentlich bei den kulturarmen Völkern, die im Tanz geradezu ein „Universalmittel" zur Abwehr von Unheil und zur Erlangung von Glück sowie zur Vermehrung der magischen Kräfte (Orenda etc) sehen. Der primitive Tanz ist nach G. v. d. Leeuw Bewegungszauber. Der Primitive „ertanz" sich alles, was er wünscht. E. Vatter schreibt von den Tänzen auf Flores folgendes: „Alle Tänze der Eingeborenen in Ost-Flores sind . . . keine Tänze in unserem Sinn, sondern religiöser, magischer Natur, dazu bestimmt „Kraft" zu erzeugen, den Menschen und seine Einrichtungen „stark", sein Feld fruchtbar zu machen. Das Gefühl der Befreiung, der Loslösung, der Ekstase, das der Tanz erzeugt, empfindet der Eingeborene als einen Zuwachs an magischer Kraft, die von ihm auf seine Umgebung, auf die Korke, auf das Dorf und die Felder überfließt" <sup>3)</sup>. Bei den anderen kulturarmen Völkern finden wir die gleichen Anschauungen und Zielsetzungen. So hat z.B. der Tanz der Guarani-Indianer beim

<sup>1)</sup> R. Bleichsteiner, Die gelbe Kirche. Wien o.J. 199. Zu den religiösen Tänzen der Lāmas vgl. W. Filchner, Kumbun Dschambaling, Leipzig 1933, 307—337; H. Huslund-Christensen, Zajagan. Menschen und Götter in der Mongolei. Berlin und Leipzig o.J. 43—57 (Beschreibung eines Tsch'am Tanzes).

<sup>2)</sup> W. Gundert, Japanische Religionsgeschichte, 20.

<sup>3)</sup> E. Vatter, Ata Kiwan. Unbekannte Bergvölker im tropischen Holland. Leipzig 1932, 95.

Primitiaalopfer" den Zweck, Segen zu bringen, Fruchtbarkeit zu erzeugen und feindliche Mächte zu vertreiben" <sup>1)</sup>. Auf das Leben hat der Tanz grossen Einfluss. Totentänze erhalten das Leben.

Die moderne Ethnologie und Religionswissenschaft pflegt mehr oder weniger alle Tänze der Primitiven als magische Tänze zu deuten. Mir will aber scheinen, das hier zu Unrecht verallgemeinert wird. Man spricht zu oft und zu früh von Magie, so etwa bei den tierpantomimischen Tänzen der Naturvölker. Viele von diesen Tänzen dürften nichts anders als Gebete um Glück auf der Jagd sein <sup>2)</sup>.

Auch mit der These, dass „alle Tänze der Naturvölker ursprünglich keinesfalls der geselligen Unterhaltung gedient haben, sondern dass ein ernsthafter Zweck dahinter gesteckt hat, der natürlich nur ein magischer gewesen sein kann" <sup>3)</sup>, vermag ich mich nicht zu befreunden. Wie für obige so ist auch für diese These kein Beweis erbracht worden. Alles spricht dafür, dass die Religion der Magie und der religiöse Tanz dem magischen vorangegangen ist. Der magische Tanz wird eine Entartung des religiösen sein.

Auch bei vielen Kulturvölkern gibt es magische Tänze. Die Ideen und Bestrebungen der Primitiven wirken hier nach. Eine hinduistische Legende preist den Tanz als den Ursprung aller Dinge und lässt die Welt durch den Tanz Śivas geschaffen sein. Im Lāmaismus tanzen die Tantra-Gottheiten, um die Wesen zu schützen und zu erhalten <sup>4)</sup>. Ähnlich glauben die Menschen, durch den Tanz magische Wirkungen erzielen zu können.

Die magischen Tänze zielen in den einen Fällen direkt auf die Natur und ihre Kräfte ab. Aber in anderen Fällen sind die Götter und Geister eingeschaltet. Man glaubt hier, durch den Tanz die Götter und Geister zur Erfüllung der menschlichen Wünsche zwingen zu können. Zu denken wäre hier etwa an die wilden Tänze der koreanischen Mutang oder Geisterbeschwörerinnen, die nach den Bericht eines Beobachters bei ihren Tänzen Gebärden des Angriffes machen, sich drehen, emporschnellen und sich auf dem Boden wälzen, wobei sie vor Schweiss triefen.

<sup>1)</sup> Fr. Müller, a.a.O.

<sup>2)</sup> Vgl. Völkerkunde von Afrika. Essen 1940, 95.

<sup>3)</sup> B. Ankermann in Chant. I, 162.

<sup>4)</sup> R. Bleichsteiner, Die gelbe Kirche, 136.



#### 4). Der sakrale Tanz im Alten Bund und Christentum.

a). Im Alten Testament gab es einen sakralen Tanz. Nach dem Untergang der Ägypter im Roten Meer „nahm die Prophetin Mirjam, . . . die Pauke zur Hand und alle Frauen folgten ihr mit Pauken und Reigentänzen“ (Ex 15, 20). 2 Sm 6, 5 wird berichtet: „David aber und alle Israeliten tanzten vor dem Herrn mit Aufbietung aller Kräfte und mit Liedern unter Begleitung von Leiern und Harfen, Handpauken, Schellen und Zimbeln“. Ihrem Charakter nach waren diese beiden Fälle von Tänzen „spontane Äusserungen des Jubels“. „Eine rituelle Funktion“ hatten sie nicht. Im mosaïschen Gesetz, das alles bis ins kleinste regelte, ist vom Tanz keine Rede <sup>1)</sup>. Dagegen kannten die jüdischen Therapeute den kultischen rituellen Tanz, und zwar bei der grossen Nachtfeier am 50. Tage.

b). Nun zum Christentum <sup>2)</sup>. Nach Proclus führen die *τάξεις ἐρωτικά* einen entzückten Reigen um die göttliche Schönheit auf <sup>3)</sup>. Ähnliche Gedanken begegnen uns in der alten christlichen Literatur. Gregor von Nazianz lässt die Engel Gott im Jubelreigen umkreisen <sup>4)</sup>. Pseudo-Dionysius sagt: „Die erste Ordnung der himmlischen Wesen . . . steht unmittelbar in der Runde um Gott und um Gott her, in unablässigem Reigen bewegt sich ihr einfaches Denken in der ewigen Erkenntnis Gottes“ <sup>5)</sup>. Ein Hymnus der lateinischen Liturgie vom Feste der Jungfrauen lässt Christus unter den Lilien weiden, „septus choreis virginum“. „Quocumque pergis, virgines sequuntur, atque laudibus post te canentes cursitant“. In den apokryphen, gnostischen Johannes-Akten sagt der

<sup>1)</sup> So P. Adams, Tanz und Liturgie. In: J. Gentges, Tanz und Reigen. Berlin 1927, 28—35. Vgl. J. Döllner, Das Gebet im Alten Testament, 80f.

<sup>2)</sup> Zum folgenden vgl. P. Adams, Tanz und Liturgie. In: J. Gentges, Tanz und Reigen. Berlin 1927, 28—35; J. Balogh, Tänze in Kirchen und auf Friedhöfen, Niederdeutsche Zeitschr. f. Volkskunde 6, 1928, 1—14; Ergänzung 254—256; Fr. J. Dölger, Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Meletianer in Ägypten. AC 4, 1934, 245—253; P. Girkon, Tanz und Liturgie. In: J. Gentges, a.a.O. 22—28; L. Gougaud, La danse dans les églises. Rev. d'hist. eccl. 15, 1914, 1—22; 229—245; J. Meier, Zu dem Aufsatz „Tänze in Kirchen und auf den Friedhöfen“ von J. Balogh. Niederdeutsche Z. f. Volkskunde 6, 1928, 112—115; J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulturen der Antike und frühchristlichen Zeit. Münster i.W. 1930, Reg. s.v. Tanz; G. W. Wetter, La danse rituelle dans l'église ancienne. Paris 1922.

<sup>3)</sup> In I. Alcib. 325ss.

<sup>4)</sup> Orat. 28, 31; 44, 3; 45, 5; PG 36, 72ss.

<sup>5)</sup> Himml. Hierarchie VII, 4. BKV S. 41.

Logos oder Christus im Kreise seiner Jünger: „Ich bin das Wort, das alle Dinge spielen und tanzen macht“. „Flöten will ich, tanzet alle!“ „Wer nicht tanzt, erkennt nicht, was geschieht“. „Wenn du tanzt, bedenke, was ich tue“<sup>1)</sup>. Die mittelalterliche Legende weiss von Menschen, die mit ihren Füßen beten, so von einem ehemaligen Zirkusmann, der sich kein Gebet merken kann und in seiner Not den Herrn durch einen Tanz vor seinem Altar verehrt. Noch Cervantes (die kleine Zigeunerin Preciosa) und Gottfried Keller (Musa) zeugen von den alten Legenden.

Das alles sieht nach einem grossen Verständnis der Kirche für den religiösen Tanz aus und klingt ganz wie eine Billigung desselben. Tatsächlich hat es bei den Christen religiöse Tänze gegeben und gibt es solche noch immer bei ihnen. Aber diese Tänze sind seltene Erscheinungen. Auch hat die Kirchenführung nie Sympathien für sie gezeigt. Im Gegenteil, die Kirche hat die religiösen Tänze wiederholt aufs schärfste bekämpft. Im besonderen hat der Tanz im Bereiche der Liturgie nie eine Billigung und Aufnahme gefunden, wenigstens nicht in der römischen Liturgie.

In den ersten Jahrhunderten hat das Christentum an äusseren Formen sehr viel von der Antike übernommen. Der religiöse Tanz aber wurde nicht assimiliert und war auch, um mit J. Balogh zu reden, un-assimilierbar. Die ersten Christen hielten den Tanz für eine pompa diaboli und bekämpften ihn daher ganz erbittert. Freilich hatte diese Stellungnahme ihren Grund wohl in den damaligen Tanzsitten. Der religiöse Tanz wurde von dieser Feindschaft mitbetroffen.

Beim Einströmen der Massen in die Kirche im 4. Jhd wurden Versuche gemacht, den antiken Kultanz in den christlichen Kult einzuführen. Nach dem Zeugnis der Homilia XIV in ebriosos des hl. Basilius<sup>2)</sup> begingen Frauen das Osterfest durch einen Tanz in den Martyrer-Kapellen. „Schamlose Weiber haben . . . (an Ostern) . . . die Schleier der Sittsamkeit von ihrem Haupte entfernt, Gott verachtet, seine Engel verachtet, haben sich jedem männlichen Blick schamlos ausgesetzt, die Haare schüttelnd, die Kleider schlep-pend, mit den Füßen trippelnd, mit lüsternem Blicke und ausgelassenem Gelächter wie rasend sich in den Tanz gestürzt und vor

<sup>1)</sup> Neutestamentliche Apokryphen<sup>3</sup>, ed. E. Hennecke. Tübingen 1924, 187.

<sup>2)</sup> PG 31, 445s.

der Stadt bei den Gräbern der Märtyrer Tänze aufgeführt und so die geheiligten Orte zur Werkstätte ihrer Schamlosigkeit gemacht. Sie haben die Luft mit ihren buhlerischen Gesängen entweiht, entweiht mit ihren unreinen Füßen die Erde, die sie bei ihren Tänzen stampften, haben einen Schwarm junger Leute als Zuschauer um sich versammelt, wahre Buhlerinnen und ganz verrückt, dass sie verrückter nicht hätten sein können" <sup>1)</sup>).

Der Brauch hat seinen Weg auch ins Abendland gefunden. Auch hier wurden „sakrale“ Tänze aufgeführt, und zwar nicht bloss an Ostern, sondern auch an anderen Festen. Mit Erlaubnis der Kirche wurden die Märtyrerfeste ähnlich wie die heidnischen Götterfeste und Pervigilien gefeiert. Man hielt zuerst die Vigilien und dann, nach einer Pause, den Morgengottesdienst. Die Pausen aber wollte das Volk durch die beliebten Tänze ausgefüllt wissen, die an den heidnischen Pervigilien und Götterfesten üblich gewesen waren <sup>2)</sup>. In einer am Feste des Märtyrers Polyeuctus bald nach 363 gehaltenen Homilie heisst es: „Aber was sollen wir dem Märtyrer zum Geschenk machen, was seiner würdig wäre? . . . Wenn es gefällt, werden wir ihm zu Ehren unsere gewohnten Tänze veranstalten" <sup>3)</sup>. In Karthago tanzte man am Todestag des hl. Cyprian nachts an dessen Grab. Schliesslich ist hier hinzuweisen auf die kultischen Tänze der Meletianer, die wohl von den Ägyptern übernommen wurden <sup>4)</sup>.

Aber alle diese Tänze fanden keine kirchliche Billigung. Männer wie Basilius, Chrysostomus <sup>5)</sup>, Ephräm <sup>6)</sup>, Theodoret <sup>7)</sup>, Augustin und Paulinus von Nola <sup>8)</sup> eiferten entschieden gegen den Tanz. „Ἀντὶ τῆς ὀρχήσεως τὸ γόνυ κλινέσθω“, sagt der hl. Basilius <sup>9)</sup>. Nach dem hl. Augustinus <sup>10)</sup> ist „der Tanz wie ein Kreis, dessen Mittelpunkt der Teufel ist" <sup>11)</sup>. In einer Predigt

<sup>1)</sup> In ebriosos, I. PG 31, 444. Verdeutschung von A. Stegmann in BKV Bd. 47. S. 319.

<sup>2)</sup> J. Quasten, Musik und Gesang, 246f.

<sup>3)</sup> J. Quasten, a.a.O. 243.

<sup>4)</sup> Fr. J. Dölger, Klingeln etc. 253.

<sup>5)</sup> In Mt hom. 48. BKV 26. Bd. 68—77. „Wo eben ein Tanz ist, da ist auch der Teufel dabei.“ S. 72.

<sup>6)</sup> De poenit. et iudicio, Über die Enthaltung von weltlichen Lustbarkeiten. 5, BKV Kempten 1870, I, 414.

<sup>7)</sup> Haereticar. fabular. compendium 4, 7. PG 83, 425.

<sup>8)</sup> Carm. 27, 556. CSEL 30, 237.

<sup>9)</sup> Hom. XIV in ebriosos, 9. PG 31, 445s. und 461.

<sup>10)</sup> Vgl. Sermo 326, I. PL 38, 1449; Sermo 267, 4. RL 39, 2239.

<sup>11)</sup> Zit. bei Gentges, a.a.O. 14.

Augustins heisst es: „Einst, vor nicht sehr vielen Jahren, ist auch in diese Stadt (am Grabe des Martyrers Cyprian) die Zügellosigkeit der Tänzer eingedrungen — in diese so heilige Stätte, wo eines seiner heiligen Blutzengen Leib ruht — wie sich noch viele dieses Aktes entsinnen! In eine so heilige Stätte war die Seuche und Leichtfertigkeit der Tänzer eingedrungen. Die ganze Nacht hindurch ertönten dort frivole Gesänge, und zum Gesang wurde getanzt. Bis nach dem Willen des Herrn durch unseren heiligen Bruder, euern Bischof, jener Seuche so lange gewehrt wurde, bis sie vor der Weisheit errötete, vor der Sorgfalt auswich“<sup>1)</sup>. St. Ambrosius<sup>2)</sup> bezeichnete den Tanz als ein Zeichen von Wahnsinn. Nüchterne Menschen tanzten nicht. Eligius von Noyon (640—659) tadelte den Brauch, die Vigilien von Peter und Paul mit Musik und Tanz zu feiern. Aber das Volk antwortete mit Drohungen. Man solle ihm die alten Spiele nicht verbieten<sup>3)</sup>.

Auch die kirchliche Gesetzgebung wandte sich gegen die kultischen Tänze, so das Konzil von Elvira (ca. 300), das 3. Konzil von Toledo (589) und das Konzil von Rom (836)<sup>4)</sup>.

Im Mittelalter<sup>5)</sup> redete man nicht selten im religiösen Schrifttum von Tanz. Nach Mechtild von Magdeburg will die minnende Seele tanzen, unter Führung des Herrn. „Dann tanz' ich in die Liebe, aus der Liebe in die Erkenntnis, aus der Erkenntnis in den Genuss, aus dem Genuss tanz' ich über alle menschlichen Sinne“<sup>6)</sup>. Auch wirkliche religiöse Tänze gab es damals, namentlich Begräbnis- und Gedächtnistänze, die wohl den Zweck hatten, Trost zu spenden und froh zu machen. Von der Percula in Neapel haben wir Zeugnisse aus dem 9. Jhdt. Im Jahre 1021 führten Männer und Frauen in einer sächsischen Gemeinde auf einem Kirchhofe Tänze auf, durch welche sie die Weihnachtsmesse störten. Die Leute

<sup>1)</sup> Sermo 311. PL 38, 1415. Übers. nach P. Girkon, Tanz und Liturgie, 22. In dem angeblich von Augustin stammenden Sermo 265 werden die Gläubigen vor Tänzen an Heiligenfesten und vor Kirchen gewarnt. Solche Tänze seien heidnische Überreste und stiessen die Heiden ab. PL 39, 2239.

<sup>2)</sup> De virg. III, 6; 25 und 31.

<sup>3)</sup> C. F. Arnold, Caesarius von Arelate. Leipzig 1884, 177.

<sup>4)</sup> Über diese Konzilien und ihre Massnahmen vgl. J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und der christl. Frühzeit. Münster i. W. 1930, 246f.

<sup>5)</sup> G. Coulton, Mediaeval Dance. Rev. of the Churches. N.S. 2, 1925, 451—462; L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. Freiburg i. B. 1936; 116; HDA X, 343f.

<sup>6)</sup> Das fließende Licht der Gottheit. I, 44 Ed. W. Schleussner, S. 46.

hatten das Empfinden, dass der Tanz zur Kirche und zum Gottesdienste gehöre. Es ist bezeichnend, dass die Tänze von der Kirche immer wieder verboten werden mussten, vom 7. bis 13. Jhdt., so von den Merovingern. Besonders scharf waren die Verbote des 13. Jhdts. Die Würzburger Synode von 1298 erliess folgende Bestimmung: „Prohibeant sacerdotes sub poena excommunicationis, choreas maxime in coemeterio vel in ecclesiis duci; moneant etiam, ne alibi fiant, quia, ut dicit Augustinus, melius est etiam in festis diebus fodere vel arare, quam choreas ducere, et quia grave peccatum fit in loco sacro choreas ducere; perpendi potest poena secundum rigorem canonum talibus injungenda: si quis etiam choreas vel balatos in ecclesiis sanctorum fecerit, emendationem pollicitus, tribus annis poeniteat. Nullus de novo in coemeterio aedificare permittatur nec domus aliqua, si dirutae fuerint, durante per annum ruina, ibi reaedificentur, nec fimus, nec immunditiae aliquae in coemeteriis admittantur“<sup>1)</sup>. Nicht nachweisbar sind die Tänze für Süddeutschland und Italien.

Im 16. Jhdt. wurden, wie Witzel bezeugt, die Weihnachtslieder nicht bloss gesungen, sondern auch getänzt. Sogar kultische Tänze gab es damals in vielen Gegenden Deutschlands. In der Grafschaft York war bis zum 17. Jhdt. Tanzen an Weihnachten Brauch. In Macao in China wurde das allerheiligste Sakrament in der Karwoche 1563 in einem triumphalen Zug von den portugiesischen Missionaren durch die Stadt getragen, unter Begleitung von Musik und Tänzen<sup>2)</sup>. Die spanischen Missionare belassen den Indianern die religiösen Tänze, erfüllten diese aber mit christlichem Inhalt<sup>3)</sup>. In den Jesuiten-Reduktionen von Paraguay veranschaulichte man den Indianern die Glaubensgeheimnisse durch symbolische Reigen und Tänze der Kinder.

Gegenwärtig spielen die religiösen Tänze bei den Christen nur noch eine bescheidene Rolle. In der griechischen und griechisch-unierten Kirche wird bei der Eheschliessung getanzt und am orthodoxen Karsamstag in Jerusalem vor dem Einzug des Patriarchen von einem Mann ein Schwerttanz aufgeführt<sup>4)</sup>. Bei

<sup>1)</sup> Schannt-Hartzheim, *Concilia Germaniae*. Köln 1761. Band IV, S. 26f.

<sup>2)</sup> G. Bernard, *Aux portes de la Chine*. Tientsin 1933, 77.

<sup>3)</sup> Fr. Termer, *Zur Ethnologie und Ethnographie des nördl. Mittelamerika*. In: *Ibero-american*. Arch. 4, 1930, 441f.

<sup>4)</sup> H. Ch. Luke, *Ceremonies at the Holy Places*. London (1932) 27.

der Feier, die am Osterabend bei der Helena-Kapelle in der Grabeskirche stattfindet, tanzen Mönche „vor dem Herrn“<sup>1)</sup>).

Wie mir der Georgier Tachnisvili mitteilt, führen gottgeweihte Jungfrauen, die im Tempel dienen oder sich für eine bestimmte Zeit, etwa ein bis zwei Jahre, dem Tempeldienst geweiht haben, oder auch Gelübde dieser oder jener Art gemacht haben, im Kaukasus an verschiedenen Festen heilige Tänze auf. Die Mädchen drehen sich dabei um sich selbst herum oder bewegen sich reigenartig. Eines der Feste, die hier in Betracht kommen, ist das des hl. Georg, der den Mond bei den Georgiern ersetzt haben soll. Der Tanz findet meist in der Nacht vor dem Fest bei Mondschein statt. Es kommt vor, dass die Mädchen in Ekstase geraten und ohnmächtig zu Boden stürzen.

In Russland beginnt die Sekte der Skopzen<sup>2)</sup> ihre nächtlichen Feiern „mit wirbelnden, sehr raschen Tänzen, die bis zur Erschöpfung der Kräfte fortgesetzt werden, um jedes heimliche Erwachen der Bestie zu verhindern“<sup>3)</sup>. Die Chlysten<sup>4)</sup> rufen den Heiligen Geist durch den Radenije, einen ekstatischen Tanz, herab, der „zu einem wirklichen religiösen Erlebnis gesteigert werden kann“. Man will durch diesen Tanz den Geist vom Körper und Bewusstsein befreien und zur Ekstase gelangen. Bei den Aethiopen tanzen die Priester vor dem Thaböt, dem Sinnbild der Bundeslade.

Auch in der lateinischen Kirche des Abendlandes fehlt der Tanz nicht vollkommen. In Echternach werden noch immer Springprozessionen<sup>5)</sup> gehalten, die nach den einen intensiver Ausdruck des Gebetes, der Busse und des Dankes sind, nach den andern aber den Charakter des Heiltanzes haben. Diese letztere Deutung dürfte die richtigere sein. Die Prozession soll vom Veitsanz befreien bzw. Dank für die Heilung von dieser Krankheit

<sup>1)</sup> H. Ch. Luke, L.c. 46.

<sup>2)</sup> K. Algermissen, Konfessionskunde. Hannover 1939, 404f.

<sup>3)</sup> M. Paléologue, Am Zarenhof. München 1927, 470.

<sup>4)</sup> Vgl. Algermissen, Konfessionskunde, 492—494.

<sup>5)</sup> Vgl. A. J. Binterim, De Saltatoria quae Epternaci quotannis celebratur supplicatione Düsseldorf 1848; J. B. Krier, Die Springprozession und die Wallfahrt zum Grabe des Hl. Willibrord in Echternach. Luxemburg 1871; J. Lau, Zur Volkskultur des Trierer Raumes, Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde II. München 1937, 270f. Weitere Literatur S. 270 Anm. 1. Auch über andere sakrale Tänze im Trierer Raum und in Westeuropa hier 270—277.

sein. Bitte und Dank werden dabei ausgedrückt durch die Nachahmung der springartigen Bewegungen der am Veitstanz Leidenden. Ähnliche Springprozessionen gibt es auch in Prüm.

Im besonderen ist hier auf Spanien hinzuweisen, wo der religiöse Tanz seit alten Zeiten lebendig ist <sup>1)</sup>. Manche Tänze sind zwar verschwunden, so die Seises von Toledo, die im Zusammenhang mit der mozarabischen Liturgie standen. Dann die Infantillos des Kollegs von Valencia, die auf den sel. Juan de Ribera zurückgehen. Aber andere leben weiter oder haben bis in die jüngste Zeit weitergelebt. In Saragossa tanzen am Abend des Marienfestes nach der Rosenkranzprozession bestimmte Leute den Jota, „einen der stolzesten und ältesten aller Tänze“. Bei einer Prozession in Valencia werden schöne Tänze aufgeführt und von altertümlicher Flötenmusik begleitet. In Silos begleiten acht junge Tänzer in weissen, bändergeschmückten Gewändern die Virgen de Mercado am Feste Mariae Heimsuchung. Dann führen sie unter dem Gesang: „Im Namen Jesu wurden diese Bänder geweiht; wir entrollen sie im Namen Mariä“ auf den Kirchplatz vor der Marienstatue um einen Mast unter Begleitung von Flöten und Kastagnetten einen Stäbchentanz (*mudanzas*) auf. In Kastilien, Aragonien und im Baskenland kennt man kultische Schwerttänze, welche wohl den Schwertkampf zwischen Christen und Muhammedanern zum Motiv haben. Am berühmtesten ist der rein liturgische Tanz der „Seises“ (d. i. sechs Tänzer) oder „Cantoricos“ (Chorknaben) in der Capilla Major der Kathedrale von Sevilla, über den Archdale A. King 1939 in der Juli-Nummer von *The Month* eine beachtenswerte Untersuchung veröffentlicht hat <sup>2)</sup>. Der Tanz findet dreimal jährlich statt, an Fronleichnam, an den Faschingstagen und am Feste der unbefleckten Empfängnis. Die ältesten Aufzeichnungen über diesen Tanz, die sich im Archiv von Sevilla befinden, stammen aus dem Jahre 1508, zeigen aber, dass der Tanz damals schon alter Brauch war. Zurückgeführt wird der Tanz auf die folgenden Worte einer Bulle Urbans IV aus dem Jahre 1264 über die Einführung des Fronleichnamfestes: „Lasst den Glauben singen, lasst die Hoffnung tanzen, lasst die Liebe hüpfen vor Freude“. Die Bewohner Sevillas

<sup>1)</sup> Vgl. G. Prado, Les „danzantes“ de Séville et les „mudanzas“ de Silos. *Rev. du ch. grég.* 36, 1932, 8—13; C. Sachs, Eine Weltgeschichte des Tanzes 224—226.

<sup>2)</sup> Nach einem Bericht in der „Schöneren Zukunft“ 14, 1939, 1146.

sollen diese Worte wörtlich verstanden und fortan Tänze vor dem Allerheiligsten aufgeführt haben. Im 17. Jhd. wollte ein Bischof die Tänze abschaffen. Aber das Kapitel von Sevilla wandte sich mit Erfolg an den Papst mit der Bitte, die Tänze weiter aufführen zu dürfen. Die Ausgaben für die Feierlichkeiten wurden erst von Bruderschaften und dann von eigenen Stiftungen gedeckt. Anfänglich führte man den Tanz nur an Fronleichnam auf. Aber 1654 erfolgte eine Stiftung für die Aufführung des Tanzes an Mariae Empfängnis und 1637 eine solche für die Faschingstage. Die Kleidung der Knaben, welche die Tänze aufführen, hat mit der Mode gewechselt. Heute tragen sie weiss-blaue Gewänder und grosse Sombreros mit Straussenfedern. Die Knaben dürfen nicht älter als neun Jahre sein und werden von einem Professor des St. Michael-Kollegs geschult. Ein grosses Orchester begleitet den Tanz. Vor dem Tanz wird das Tantum ergo gesungen und nach ihm der sakramentale Segen gegeben, gewöhnlich vom Erzbischof von Sevilla selbst <sup>1)</sup>).

Selbst bei den **P r o t e s t a n t e n** fehlt der religiöse Tanz nicht völlig. Die Sekte der Angel Dancers, eine um 1890 in New-Jersey entstandene Sekte methodistischen Ursprungs, veranstaltet bei ihren Versammlungen im Freien Tänze, bei denen der Teufel gegenwärtig gedacht wird <sup>2)</sup>). In den protestantischen Batakirche gehen nach einem Bericht aus dem Jahre 1942 schon einzelne Gemeinden dazu über, „den Tanz in das gottesdienstliche Leben einzuschalten“. In einem Bericht über die Junge Kirche im Grasland Kameruns heisst es: „Viele Mühe macht uns die Tanzfrage. Unsere Schwarzen sind leidenschaftliche Tänzer und haben kaum eine andere Weise, ihrer Freude Ausdruck zu verleihen, als ihre Reigentänze. Da aber fast alle Tänze mit heidnisch-religiösen Dingen verknüpft sind und alle auf Unzucht hinauslaufen, so mussten wir Christen und Taufbewerber die Teilnahme an solchen Tänzen streng verbieten. Doch suchen sie immer wieder unter sich nach christlichen Liedern zu tanzen, und das Urteil darüber, ob das zu gestatten oder zu verbieten sei, ist bei schwarz und weiss noch nicht geklärt. Kaum eine Synode vergeht, wo nicht diese Frage ernstlich erörtert wird“ <sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> 1926 wurden die spanischen Fronleichnamstänze kirchlich verboten.

<sup>2)</sup> F. D. van Arsdale, Angel Dancers. ERE I, 474f.

) A. Vielhauer, Junge Kirche im Grasland Kameruns. EMZ 4, 1943, 142.



### 5). Möglichkeit des sakralen Tanzes im Christentum.

Der Tanz lässt sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten, so von denen der Körperübung, der Geschmeidigkeit, der Erholung, des Spieles, der Schönheit, der Freude, des geistigen Ausdrucks und des sittlichen Wertes. Wir brauchen hier den Tanz nicht unter diesen und ähnlichen Gesichtspunkten zu betrachten. Hier stehen wieder seelsorgerliche Gesichtspunkte im Vordergrund.

Wie schon aus unseren Ausführungen hervorgeht, erfährt der Tanz eine sehr unterschiedliche Wertung. Die einen verdammen, die anderen aber erheben ihn. Im fernen Osten wurde mir von einem Japaner erzählt, der den Tanz als das „*summum bonum*“ pries. G. van der Leeuw schreibt: „Die Hingabe an eine höhere Macht, das Einordnen der eigenen Bewegung in die Bewegung des Ganzen, das ist es, was dem Tanz einen religiösen Charakter gibt und ihn zu einem Gottesdienst werden lässt“<sup>1</sup>). Auch über den Wert des sakralen und kultischen Tanzes speziell gehen die Meinungen auseinander. Bald wird er verworfen, bald bejaht. Nicht zuletzt herrschen verschiedene Meinungen über die Möglichkeit und den Wert eines sakralen und kultischen Tanzes im Christentum.

Die Frage ist in der Vergangenheit wiederholt behandelt worden und wird auch in unserer Zeit immer noch behandelt, ein Zeichen für ihre Bedeutung. Die Stellungnahme der Väter haben wir bereits kennen gelernt. Wir können uns daher auf die Gegenwart beschränken und beginnen mit P. Adams, der sich gegen den christlichen Kulttanz ausgesprochen hat. Die Kirche wird nach ihm aus metaphysischen, biblischen, theologischen und traditionellen Gründen immer gegen den Kulttanz sein. „Die christliche Liturgie dient Gott, dem Geistwesen, dem Allwissenden und Allweisen, dem unbewegten Beweger, der höchsten und ersten Person, dem Vater des Lichtes. Einer Person, die einem zudem in einem absoluten Sinne übergeordnet und rein geistig ist, dient man nicht mit Zuckungen, Springen und Rasereien des Leibes, nicht dadurch, dass man die Gestirne in ihrem Gang nachahmt, sondern durch Liebe, Gebet und Sprache und Bitte, durch Betrachtung und liebeerfülltes und

<sup>1</sup> G. v. d. Leeuw, In dem Himmel ist ein Tanz, 53.

gehorsames Schweigen. . . . Die christliche Liturgie kann deswegen den Kultanz nicht dulden, weil er dem Wesen Gottes, sowie Er sich uns offenbart, zuwider ist" <sup>1)</sup>. „Der Kultanz muss nicht nur wegen seiner Vergötzung des Kosmos und der Natur, sondern auch wegen seiner Magie aus dem christlichen Gottesdienste entfernt werden. Nur die Demut des Gotteskindes wird teilhaftig der Fülle Gottes, nicht der hochmütig Wahnende, dass er Macht über die Welt besitzt" <sup>2)</sup>. „Die christliche Liturgie muss also den Tanz nicht nur wegen seiner naturhaften und magischen Elemente und seiner Unruhe und Affektgeladenheit entfernen, sondern auch vor allem deshalb, weil seine Bewegung nicht der der Engel entspricht" <sup>3)</sup>. Die Engel tanzen nicht. Die Liturgie „kennt nur die ruhige Bewegung" <sup>4)</sup>, „nur ein ruhiges Gehen und Sich-Bewegen in den Formen der Geistigkeit" <sup>5)</sup>.

Aber es werden auch entgegengesetzte Auffassungen vertreten. So beantwortet z.B. P. Girkon die Frage, „ob der Tanz als besondere Kunstgestaltung seinem Wesen nach zu kultischem Ausdruck befähigt und berufen ist und damit ein inneres Anrecht auf die heilige Stätte hat" <sup>6)</sup>, mit Ja. Die Aussicht, dass „die noch vorhandenen, sehr spärlichen und für das kultische Gesamtbild bedeutungslosen Reste kultischer Tänze zur Keimzelle von Neubildungen werden können, lässt sich nicht verneinen, aber die Aussicht auf eine positive Entwicklung ist sehr gering" <sup>7)</sup>. Am besten wäre die Lage noch in der protestantischen Kirche, in der es grössere Möglichkeiten und neue Ansätze gebe.

In einem Aufsatz „Christus, der Reigenführer" <sup>8)</sup> hat sich Vera Jentzsch in tiefer und schöner Weise mit der Möglichkeit und dem Werte eines sakralen Tanzes beschäftigt. „Sobald der Tanz gereinigt ist, ist er eine heilige Kunst". „Der Tanz ist ein Weg unter vielen, den Menschen als Ganzen aufzurütteln und zugleich zu sammeln. Seine Beziehung zum Unsichtbaren in Zeit und Raum und Rhythmus, die sich symbolisch in den sichtbaren Bewegungen des greif-

<sup>1)</sup> P. Adams, Tanz und Liturgie. In: J. Gentges, a.a.O. 33.

<sup>2)</sup> P. Adams, a.a.O. 34.

<sup>3)</sup> P. Adams, a.a.O. 35.

<sup>4)</sup> P. Adams, a.a.O. 33.

<sup>5)</sup> P. Adams, a.a.O. 34.

<sup>6)</sup> P. Girkon, Tanz und Liturgie, 26.

<sup>7)</sup> P. Girkon, a.a.O. 26.

<sup>8)</sup> In: In heiliger Sendung 1936, 198—202.

baren Leibes ausdrückt, macht ihn fähig, ein Mittel des Gebetes zu werden. Nicht jeder ist ein Tänzer Unserer Lieben Frau' und versteht in Körpergebärden als in seiner angeborenen Sprache zu beten. In unserer Zeit besonders ist die Möglichkeit und der Sinn des religiösen Tanzes erst gerade wieder entdeckt. Aber ein klein wenig empfindet vielleicht jeder in den grossen Formen der Liturgie ebenso wie in der unscheinbaren Geste des einzelnen Beters Sinn und Wirkung der Bewegung. Die Bewegung aber in ihrer Vollendung ist der Tanz" <sup>1)</sup>. Die Seligen in Dantes Paradies kennen als Bewegung nur den Tanz. Auch die himmlischen Heerscharen „tanzen". Ähnlich wie in anderen Religionen manche Götter — Siva, Apollo, Athene u.a. — als tanzende Götter bekannt sind, so sieht das Christliche, der christliche Dichter und Mystiker Christus als Reigenführer.

Vera Sussmann behandelt in ihrem Aufsatz „Erkenntnisse im Tanz", zu nächst den Sinn der Bewegung und der Liturgie. Alle Bewegungen können zur Offenbarung führen, entweder unmittelbar oder mittelbar, durch die von ihnen geweckten Kräfte. Ein bewegter Mensch ist zum Empfang bereit. Infolgedessen ist die Bewegung ein Mittel der Meditation. Der sakrale Tanz beruht auf dem Gedanken und Wunsch der Konzentration, die bis zur Ekstase führen kann. „In entfernterem Sinn kann man auch die Liturgie der Kirche oder jedenfalls einige ihrer Formen unter den Begriff des kultischen Tanzes stellen. Stillste Vertiefung, massvoll andeutende Gebärde trägt hier ein Gebäude der Bedeutungen und Gefühle, das umrankt ist von Wort, und Musik, vom Wort, welches Gedanken aussagen, Geheimnisse andeuten kann, vom Musik, welche die verdeckte Offenbarung der rhythmischen und harmonischen Gesetze der Welt ist. Die liturgischen Bewegungen . . . bilden eine Sprache". Die ruhige Anmut der harmonischen Bewegung, die in die Gesetze der Welt einordnet und manchmal die Bewegung der Weltkörper nachahmt, ist nur scheinbar vom ekstatischen Tanz entfernt. Durch die pantomimische Bewegung wird der Mensch verwandelt, wird der Tänzer das Wesen, dessen Maske er trägt. Der Tanz bringt den Einzelnen zu sich selbst und verbindet ihn zugleich mit der Umwelt, der Kultgemeinschaft und dem Göttlichen. Heidnische

<sup>1)</sup> A.a.O. 198.

Mysterienweihe ohne Tänze gab es nicht. In den gnostischen Mysterien war der Tanz Selbsterlösung des Menschen durch seine numinosen Kräfte. Tanz in diesem Sinn, als Mittel der Erlösung und Erkenntnis, ist in der christlichen Liturgie undenkbar. In der letzteren kennen wir den Tanz nur als bewegte Ordnung der himmlischen Heerscharen, die sich in der Anschauung Gottes und in der grossen Gemeinschaft der Heiligen bewegen <sup>1)</sup>.

Nach Wilhelm Peuler, der sich wohl am ernstesten und eindringendsten mit unserer Frage befasst hat <sup>2)</sup>, muss bei der Beantwortung der besagten Frage von der Klärung des metaphysischen Sinnes des Tanzes ausgegangen werden, d.h. von der Klärung dessen, was der Tanz als Tanz bedeutet und ausdrückt. Peuler geht denn auch nach einem phänomenologischen Aufweis dessen, was der Tanz ist und bedeutet, von einer metaphysischen Deutung des Tanzes aus, wobei er zu dem Ergebnis kommt, dass mit dem Tanz Gefahren verbunden sind und beim Tanz Entartung und pseudoreligiöser Missbrauch vorkommen kann, dass aber ein religiöser Tanz und sogar ein lebendiger und fruchtbarer Aufbezug des Tanzes in die christlich-religiöse Seins- und Wertewelt durchaus möglich ist. Mit dem Tanz ist die Gefahr der Selbstverherrlichung und der Selbstvergottung gegeben. Aber eine Übersteigerung dieser Art gehört nicht zum Wesen des Tanzes. Der Tanz ist eine Wesenserschliessung des Menschen und ein Aufruf zum Göttlichen und hat wie alles Geschöpfliche Analogiecharakter. Er ist mit seiner Einheit von Gestalter und Gestaltung analogisches Abbild, schwacher Widerschein göttlichen Lebens, zeigt die Überlegenheit des Menschen über die Natur, ist „verstohlene Vorwegnahme beginnender Vollendung“ und nimmt als Gemeinschaftsausdruck „symbolisch vorweg die geklärte Ordnung, die am Ende unseres geschichtlichen Lebens steht“.

Zur Frage des christlichen religiösen Tanzes speziell meint Peuler: „Im Lichte christlichen Denkens, das aus der Übernatur neue Wahrheiten und neue Werte der Menschheit vermittelt, lässt sich unschwer zeigen, dass der Tanz, wesentlich betrachtet, auch der offenbaren Wirklichkeit nicht widerstreitet. Die Grundlehre

<sup>1)</sup> Erkenntnis im Tanz. In: Christliche Verwirklichung, Romano Guardini zum 50. Geburtstag. Rothenfels a.M. 1935, 61—75. Nach JLV XV, 322.

<sup>2)</sup> W. Peuler, Tanzerneuerung und religiöser Tanz. Stimmen der Zeit. 130. Band, 1936, 505—514.

des Christentums vom ‚fleischgewordenen Wort‘ stellt uns in eine ganz neue Beziehung zu Gott. Derselbe Gott, der als reiner Geist das All und die Menschheit durchwaltet, ist in Jesus Christus ‚sichtbar erschienen‘. Er, der schon wesenhaft als göttliche Person ‚Abglanz und Ebenbild des Vaters‘ ist, der als ‚Ur-wort‘ aus dem Vater von Ewigkeit hervorgeht in geistiger Zeugung, derselbe ist in neuer, gottmenschlicher Ebenbildlichkeit unter uns erschienen. Die Gesamtheit der christlichen Lehre, von der ‚Menschwerdung Gottes‘ bis zu ihrer Auswirkung in der Stiftung der Kirche, ist ein eindringlicher Beweis gegen die Verkehrung und Missdeutung des Schriftwortes von der Anbetung ‚im Geiste und in der Wahrheit‘. Die katholisch-christliche Auffassung zeigt klar in Christus, dem Gottmenschen, die geistigsten und geistfernsten ‚Enden des Seins‘ zur lebendigen Wirklichkeit und Ursymbolik verbunden<sup>1)</sup>. Christus hat nun allerdings den Tanz nicht zum sakramentalen Symbol erhoben, weswegen der Tanz auch nicht die Kraft der Gnadenvermittlung hat. Aber der Tanz ist ein bedeutsamer Hinweis auf die übernatürliche Welt und die tänzerische Einheit von Gestalter und Gestalt ein Sinnbild des innergöttlichen Lebens, „in dem der ‚Sohn‘ als Gestalt aufs innigste dem ‚Vater‘ verbunden ist. Die Einheit der Erfüllung von Raum und Zeit im Tanz mag auf die Ewigkeit weisen, in der die Seligen in Gott und durch ihn allem Geschehen verbunden sind. In der gehobenen Gesetzlichkeit wird der Tanz zum Gleichnis jener ‚Erhöhung‘ des menschlichen Lebens, die uns Christus durch die Gnade geschenkt hat“<sup>2)</sup>.

Zum Schluss macht Peuler darauf aufmerksam, dass in der ganzen Frage sorgfältigst zwischen religiösem und kultischem Tanz zu unterscheiden ist. Eine Übung kann „echte und wertvolle religiöse Übung“ sein, ohne im engen Sinn des Wortes liturgisch zu sein. Den Kern der Liturgie bilde im Christentum die Eucharistie mit den übrigen Sakramenten und den weiteren Umkreis die Welt der Sakramentalien, das Stundengebet, das freie Beten des Einzelnen, das Brauchtum usw. Dieser weitere Kreis sei eine natürliche Ausstrahlung und eine Durchformung der Welt vom Allerheiligsten aus und in dieser Umzone des Liturgischen habe auch der religiöse Tanz seinen Platz.

<sup>1)</sup> W. Peuler, a.a.O. 512.

<sup>2)</sup> W. Peuler, a.a.O. 513.

Abschliessend darf vielleicht folgendes gesagt werden. Magische Tänze können im Christentum nicht geduldet werden. Dergleichen keine Tänze, die Ursache und Folge sinnlicher Erregungen sind oder werden können. Auch dionysische Tanzwirbel nach Art der Kreistänze auf Bali <sup>1)</sup> müssen abgelehnt werden. Aber es geht wohl nicht an, jede Form von religiösem Tanz grundsätzlich zu verwerfen. Tänze nach Art des antiken χορεύειν, der geordneten, ruhig dahinschreitenden Bewegung, wie sie in den östlichen Liturgien weiterleben, wären auch anderswo im Christentum möglich.

Aktuell ist die Frage des religiösen und kultischen Tanzes besonders in den Missionsgebieten. Denn in den meisten von ihnen sind die religiösen Tänze ungemein beliebt. Fast alle nichtchristlichen Religionen kennen und schätzen den religiösen und kultischen Tanz. Es wäre sicherlich nicht bloss der Bemühung wert, bei den Neuchristen einen weltlichen Tanz einzuführen oder zu fördern, der mit den christlichen Grundsätzen verträglich ist, sondern auch einen sakralen Tanz zu finden, zu dulden und zu begünstigen, der tragbar ist. Natürlich wäre ein solcher Tanz nur ausserhalb der Liturgie denkbar.

Am wichtigsten und dringlichsten ist die Lösung unserer Frage in den Missionen unter den Primitive, etwa unter den Negern in Afrika. Wenn der Islām in Afrika den Tanz, der dem Neger „im Blute liegt“, begünstigt, so ist das für ihn „ein starkes Propagandamittel“. Wenn hingegen unsere Missionen der Tanzwut Schranken setzen, so erschweren sie sich umgekehrt ihre Arbeit <sup>2)</sup>. Andererseits ist die Regelung unserer Angelegenheit bei den Negern besonders schwierig. Denn die Tänze sind bei den Negern, wie mir ein Afrikanist sagte, der einen grossen Teil seines Lebens unter den Schwarzen in Süd- und Ostafrika verbrachte, zu dreiviertel sexuell. Die meisten Tänze dienen zur näheren Vorbereitung auf den Verkehr. Bezeichnend ist die Tatsache, dass die wichtigsten Tänze bei der Initiation, der Ernte, der Verlobung und der Heirat gehalten werden. Es sollen alle die Kräfte geweckt werden, die das Volk braucht, um weiter leben zu können. Es geht hier um die Erhaltung

<sup>1)</sup> Tyra de Kleen und P. de Kat Angelino, Mudras auf Bali, 13.

<sup>2)</sup> Briefliche Mitteilung von Dr. P. Eberhard Spies O.S.B. aus Ostafrika vom 8.8.1937. Vgl. J. Cuvelier, Les missions catholiques en face des danses des Bakongo. Afer Nr. 17 939) 143—170.

des Stammes. Bezeichnend ist ferner, dass die Tänze bei Nacht stattfinden. Tänze bei Tage gelten als schamlos. Wo die Mission die Tänze bei Tage fördert, um die Gefahren des Tanzes zu beschwören, erreicht sie ihr Ziel nicht.

## § 20. ZITTERN, SCHAUDERN UND VERWANDTES.

### *I. Der „schreckliche“ und „zornige“ Gott.*

Die Gottheit ist liebenswürdig und anziehend, aber auch furchtbar und schauervoll <sup>1)</sup>. Sie bezaubert den Menschen, entsetzt ihn aber auch, erfüllt ihn mit Freude und Jubel, aber auch mit Schrecken und Angst. Bei der indischen Kālī, der tibetischen Lhamo und dem japanischen Fudō (sanskrit. Acala) steht das tremendum sogar im Vordergrund.

Auch in der Offenbarungsreligion hat Gott einen furchtbaren Aspekt. Immer wieder spricht das Alte Testament vom Gottesschrecken oder Emāt Jahwe (Ex 23, 27; Job 9, 34; 1 Sm 14, 15) und vom „schrecklichen Gott“ (Ex 15, 11; Dt 7, 21; 10, 17; Neh 1, 5; Ps 76, 12; 47, 3). „Lasst Jahwe eure Furcht und euren Schrecken sein“ (Is 8, 13), mahnt der Prophet. Eine der wichtigsten Manifestationen Jahwes ist das Gewitter, dessen Unberechenbarkeit und Furchtbarkeit die Menschen zittern macht. Auch vom Zorn Gottes ist häufig die Rede (Ex 4, 14; 32, 12; Nm 11, 1; 25, 3 etc).

Das Neue Testament betont an Gott mehr das Anziehende. Aber das Furchtbare und Schauervolle ist nicht ausgeschaltet. In den Evangelien ist nicht bloss von der Güte und dem Wohlgefallen Gottes, sondern auch vom Zorne Gottes die Rede (Mt 3, 7; Lk 3, 7; 21, 23; Jo 3, 36). Der Herr ruft eine „Wehe“ herab über die unbussfertigen Städte (Mt 11, 20—24), über Jerusalem (Mt 23, 37—39) und über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 23, 33). „Die Lästerung gegen den Geist wird nicht vergeben (Mt 12, 31)“. „Der himmlische Vater wird streng mit denen verfahren, die dem Bruder nicht von Herzen verzeihen (Mt 18, 35)“. Der von Gott zum Eckstein gemachte, von den Bauleuten aber verworfene Stein

<sup>1)</sup> Vgl. R. Otto, Das Heilige.<sup>10</sup> Breslau 1923. Das Moment des Schrecklichen und Unnahbaren klingt im lateinischen Wort „sacer“ an, während „sanctus“ mehr der sittlich Heilige ist.

wird die Widersacher vernichten. „Wer auf diesen Stein fällt, der wird zerschmettert, auf wen er fällt, den zermalmt er (Mt 21, 44)“. Der unnütze Knecht wird in die Finsternis hinausgeworfen (Mt 25, 30). Bei der Predigt bleibt es nicht. Ananias und Sapphira verfallen nach ihrer unwahrhaftigen und heuchlerischen Handlung alsbald dem strengen Gericht Gottes, dem Tode, weswegen die ganze Gemeinde und alle, die davon hören, von Furcht erfüllt werden (Apg 5, 11). Den hochmütigen Herodes schlägt ein Engel des Herrn dafür, „dass er nicht Gott die Ehre gegeben hat. Von Würmern zerfressen starb er“ (Apg 12, 23). Paulus verkündet die Liebe, aber auch die Strenge und den Zorn Gottes (Rm 1, 18; 2, 5; 9, 22; Eph 2, 3; 5, 6 etc.) Die Menschen sollen ihr Heil „mit Furcht und Zittern“ wirken (Phil 2, 12). „Es ist furchtbar, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (Hebr. 10, 31)“<sup>1)</sup>.

In der christlichen Liturgie erscheint Gott nicht nur als liebenswürdig, sondern auch als „schrecklich“ und „furchtbar“. Nach den Gregorius-Anaphoren ist Gott „furchtbarer... als die furchtbaren“<sup>2)</sup>. Auch die christlichen Schriftsteller und Frommen bringen dieses Moment zur Geltung. Man denke an die klassische Formulierung Augustins „Inhorresco et inardesco“ oder lese die Rede Ephräms über den Text: „Wehe uns, dass wir gesündigt haben“.

## II. Zittern.

Dem von der Gottheit ausgehenden Schrecken entsprechen auf Seiten des Menschen Äusserungen wie das Zittern, Schaudern und Schlottern. Das Zittern beruht physiologisch auf Schwingungen der Muskulatur und diese Schwingungen der Muskulatur wieder beruhen auf Osziationsvorgängen in den zugehörigen Ganglienzellen. Die Muskulatur zittert schon unter normalen Verhältnissen. Nur ist dieses Zittern nicht sichtbar, weil die Frequenz zu hoch und die Amplitude zu klein ist. Ist die Frequenz jedoch niedriger und die Amplitude grösser, so wird das Zittern sichtbar, so z.B. bei übertriebenem Genuss von Alkohol und Nikotin, bei Hysterie,

<sup>1)</sup> Vgl. zum Ganzen P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments* Leipzig 1936, 206—208. und die hier angeführte Literatur.

<sup>2)</sup> Die beiden gewöhnlichen Gregorius-Anaphoren, hrsg. von O. Löfgren, übersetzt von S. Euringer. *Orientalia Christiania XXX*, 2. Roma 1933, 121.



bei Parkinsonscher Krankheit, bei hohem Alter und bei seelischen Erregungen, wie sie mit Angst, Scham und Ähnlichem verbunden sind. Damit kommen wir zum Zittern als dem Ausdruck religiösen Erlebens.

Der Gedanke an Gott und das Erlebnis der Furchtbarkeit Gottes und der Gerichte Gottes lässt viele Menschen erzittern. In den Gebeten der Völker, die wir kennen, finden sich viele Hinweise darauf, dass die Kreaturen vor Gott zittern. In einem assyrischen Ištar-Hymnus heisst es: „Bei dem Gedenken an deinen Namen beben Himmel und Erde, die Götter beben, die Annunaki zittern“<sup>1)</sup>. Hier sind nur Worte. Aber das Zittern kommt auch in Wirklichkeit beim Verkehr mit der Gottheit vor. Wenn ein Ewe zum Priester geweiht wird, so zittert er während des langen und wilden Chorgesanges der Priester heftig, „wenn er für die Gottheit annehmbar ist“<sup>2)</sup>.

In einem Bericht Plutarchs über die eleusinischen Mysterien heisst es: „Anfangs mühseliges Umherirren und Irrelaufen und ängstliches endloses Gehen durch dichteste Finsternis, hierauf unmittelbar vor dem Ende die Schrecknisse sämtlich, Schauder, Zittern, Angstschweiss und Erstarrung. Endlich geht ein wunderherrliches Licht auf und man kommt in reine Gegenden und Auen, wo es Gesang und Tanz und erhabene Dinge zu hören und heilige Erscheinungen zu schauen gibt“<sup>3)</sup>.

Sehr häufig begegnen wir dem Phänomen des Zitterns im Hinduismus mit seinen grausigen Gottheiten. Śiva, Kālī und andere ähnliche Gottheiten bringen die Menschen zum Zittern. Aber auch Gottheiten wie Kṛṣṇa, die vorwiegend und im allgemeinen als gütig gelten. Das Grausen, das Kṛṣṇa in seiner schreckensvollen Gestalt erregt, kommt eindrucksvoll in der Bhagavadgītā (XI) zum Ausdruck. In seinem Sang von Rāma sagt der berühmte indische Dichter und Mystiker Tulasīdās (1532—1623): „Wie unermesslich sind nicht seine (Rāmas) Taten, wie schal und arm mein kleiner weltlicher Verstand! Mit diesem Sturm verglichen, der den Welten-

<sup>1)</sup> Fr. Heiler, Das Gebet, 172. Auch die Legende weiss vom Erzittern der stummen Kreatur vor der Gottheit. Vgl. W. Stärk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen. Stuttgart und Berlin 1938, 512.

<sup>2)</sup> A. B. Ellis, The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast. London 1890, zit. nach N. Söderblom, Der lebendige Gott. München 1942, 15.

<sup>3)</sup> Nach J. Gregor, Perikles, München (1938) 118.

berg entwurzeln könnte, was hat da eine Flocke von Baumwolle wie ich zu bedeuten? Gedenke ich der unendlichen Majestät Rāmas, so zittere ich, während ich schreibe" <sup>1)</sup>).

Hier haben wir schon eine Form des Zitterns vor uns, die nicht mehr bloss Ausdruck der Angst und des Schreckens, sondern auch der Liebe und Freude ist. Von einem solchen durch die Liebe und Zittern Freude bedingten Zittern ist auch sonst oft die Rede. Die Form der Bhakti-Lehre, die in der Schule Caitanyas († 1534) herrscht, kennt eine bhakti zu Gott, bei welcher der Körper vor Freude zittert <sup>2)</sup>).

Auch das Alte Testament führt Menschen vor, die vor Gott zittern und beben. Ganz Israel bebte, als Gott in Wolken, Blitzen und Donnern auf dem Sinai ankam (Ex 19, 16). Eliphaz sagt im Buche Job: „Und zu mir stahl sich ein Wort, und aufgriff mein Ohr ein Flüstern davon, in wirrer Gedankenfolge und Schauungen der Nacht, im Herabfallen des Tiefschlafes auf Menschen, Schrecken überkam mich und Zittern und die Menge meiner Gebeine schreckte es auf; und ein Hauch ging über mein Gesicht, starr stand das Haar meines Fleisches. Es stand, und nicht sah ich klar ihr Aussehen, eine Gestalt da vor meinen Augen, ein Flüstern und eine Stimme hörte ich (Job 4, 12—16)“). Als bei der Berufung des Isaias Gott in mitten der Seraphaim erschien und ein Seraph dem anderen zurief: „Der Heilige, der Heilige, der Heilige“ (Is 6, 3), „da zitterten sogar die Schwellenlager“ des Tempels und Isaias brach in den Angstschrei aus: „Wehe mir! Ich bin verloren“ (6, 47f). Jeremias sagt von sich: „Mein Herz im Leibe zerbricht mir. Es zittern alle meine Glieder. Ich bin wie ein Trunkener, wie einer, den Wein übernommen hat, vor dem Herrn, vor seinem heiligen Wort (Jer 23, 9)“). Als Daniel einen Engel in einer Vision schaute, fiel er „betäubt“ auf sein Angesicht, und als der Engel zu ihm sprach, richtete er sich „bebend“ auf (Dn 10, 9—11). Isaias betet, dass die Heidenvölker vor Gott erbeben (Is 64, 1) und der Psalmist, dass der Erdball vor Gott erzittere (Ps 99, 1).

<sup>1)</sup> TR 145. Das Zucken der Glieder spielt im Kult des Pāsupata, einer alten Śiva-Sekte, eine Rolle. Chant. II, 174.

<sup>2)</sup> N. Söderblom, Der lebendige Gott, 132f. Ibn al-Farīd, im arabischer Šūfi aus dem 13. Jhrdt, schreibt unter dem Eindruck seiner Schau: „Mein Herz tanzt, und das Erbeben meiner Glieder ist wie ein Händeklatschen eines Sängers, und mein Geist ist der Spielmann.“ R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism. Cambridge 1921, 235. Nach N. v. Arseniew, Ostkirche und Mystik<sup>2</sup>. München 1943, 39.

Sogar Christus hat im Gebete gezittert. „Dann nahm er“, so berichtet Mk 14, 33 über die Begebnisse im Garten Gethsemani, „Petrus, Jakobus und Johannes mit sich und fing an zu zittern und zu zagen (ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν) <sup>1)</sup>. Rudolf Otto meint dazu: „Hier ist mehr als Todesfurcht. Hier ist ein Erschauern der Kreatur vor dem tremendum mysterium, vor dem Rätsel voller Grauen“ <sup>2)</sup>.

Aus der religiösen Literatur und Geschichte des Christentums liessen sich viele Belege anführen. Im Gebete und Kultus der Christen ist Ruhe, zugleich aber auch Zittern im Gedanken daran, dass Gott heilig und furchtbar ist, dass man Gott verlieren und in die Sünde fallen kann. Bei der Opferung forderte der Diakon in alter Zeit die Christen auf, „mit Furcht und Zittern dazustehen zum Opfern“ <sup>3)</sup>. Der Bischof betete zu Gott, dass die Gläubigen Gott „in Furcht fürchten und in Liebe lieben und zittern vor dem Angesicht“ seiner Herrlichkeit <sup>4)</sup>. In der syrischen Jakobsliturgie heisst es: „Lasset uns dastehen in Furcht und Zittern, in Demut und Heiligkeit“ <sup>5)</sup>. Die griechische Kirche hat vor der Kommunion das Gebet: „Zum Brote des ewigen Lebens möge mir Dein heiliger Leib werden. . . . Ich erbebe, indem ich das Feuer empfangе, dass ich nicht versengt werde wie Wachs und wie Gras. O des furchtbaren Geheimnisses“ <sup>6)</sup>. In dem bekannten Gebete vor der Messe sagen wir: „Ad mensam. . . . convivii tui. . . . accedere vereor et contremisco“. Das alles sind zunächst Worte, welche die innere Haltung und Bewegung ausdrücken. Aber die Christen, die ganz aus dem Glauben heraus am Opfer teilnehmen und die Kommunion empfangen, wissen, dass auch hier dem Inneren oft das Äussere entspricht <sup>7)</sup>. Eine eigene Bewandnis hat es mit dem Zittern bei den Quäkern. Denn diese haben ihren Namen von dem ihnen eigentümlichen Zittern.

<sup>1)</sup> Zu den beiden Ausdrücken vgl. Bertram, θάμβος etc. Kittel III, 3—7.

<sup>2)</sup> R. Otto, Das Heilige<sup>3</sup>, 106.

<sup>3)</sup> Apost. Konst. BKV 5. Bd. 42.

<sup>4)</sup> Apost. Konst. Ebd. 41.

<sup>5)</sup> E. Renaudot, Liturgiarum oriental. collectio.<sup>2</sup> II. Frankfurt 1847, 30.

<sup>6)</sup> N. v. Arseniew, Ostkirche und Mystik.<sup>2</sup> München 1943, 83.

<sup>7)</sup> In der Haltung der Gläubigen beim Kommunionempfang vereinen sich Ehrfurcht und Scheu, Furcht und Liebe, Zittern und Ruhe. Nur sind die Momente verschieden verteilt. Bald überwiegt das eine, bald das andere. Man könnte eine Geschichte der eucharistischen Frömmigkeit unter diesen Gesichtspunkt schreiben.

### III. Schaudern.

Das Schaudern oder Frösteln ist mit dem Zittern verwandt und oftmals auch verbunden. In vielen Fällen ist zwischen dem Zittern und Schaudern praktisch kaum zu unterscheiden. Der Mensch fröstelt, schaudert, bekommt ein Kältegefühl, wenn wegen einer krampfhaften Verengung der äusseren Blutgefässe weniger Blut in die Haut strömt als im normalen Zustand. Diese Verengung der Gefässe aber entsteht entweder unter dem Einfluss kalter Luft oder innerer Fieber <sup>1)</sup> oder auch infolge von bestimmten seelischen Zuständen und Erlebnissen. Zu diesen letzteren gehören auch gewisse religiöse Zustände und Erlebnisse. Es schaudert und gruselt den Menschen, es überläuft ihn kalt, wenn er Gott in schreckensvollen Formen und Wirkungen erlebt.

Die Primitiven fangen an zu schaudern, sobald sie die Stimme des Schwirrhohles vernehmen, dessen Brausen Gottes Stimme ist. Über das Schaudern, das Schwarze von Oberguinea wohl beim Gebete empfinden, schreibt ein Ewe: „Wenn sie sich gesetzt haben und dann die Musik ertönt und die Ehrennamen des Gottes angerufen werden, so ist die ganze Versammlung, als hätte man sie mit kaltem Wasser überschüttet“ <sup>2)</sup>. Auch bei den Einweihungsriten der Naturvölker spielt das Schaudern eine Rolle <sup>3)</sup>. Nur in heiligem Schaudern betraten die griechischen Mysten den Tempel der Einweihung.

Was in der indischen Religiosität vorkommt, verrät eine Stelle aus der Bhagavadgītā. Als Kṛṣṇa in seiner schrecklichen Gestalt dem Arjuna erscheint, erschauerte dieser staunend am ganzen Leibe. Er neigte sein Haupt und faltete die Hände. Das Haar sträubte sich vor Schrecken <sup>4)</sup>. Mānikka Vāçagar richtete an seinen Gott die Worte: „Der Schauer selbst, der zitternd mich durchläuft, auch er ist dein“ <sup>5)</sup>.

Mit welchen Gefühlen die Ägypter dem mit göttlichen Befugnissen ausgestatteten Pharao begegneten, wird von ihnen selbst geschildert. Fürst Sinuhe berichtet über sein Hintreten vor den Pharao Chefren (um 2800) folgendes: „Ich fand Seine Majestät auf dem grossen Thron in der Silbergoldhalle“. „Da ward ich wie

<sup>1)</sup> Die Medizin spricht hier von horripilatio.

<sup>2)</sup> D. Westermann, Gottesvorstellung in Oberguinea. Afr. I, 1928, 199.

<sup>3)</sup> Vgl. L. Probenius, Kulturgeschichte Afrikas. Frankfurt a.M. o.J. 71.

<sup>4)</sup> XI, 14. Vgl. XI, 35 u. 45.

<sup>5)</sup> Bei Fr. Heiler, Das Gebet, 226.

ein Mann, den ein Greif (?) raubt; meine Glieder schauderten, mein Herz sank und war nicht mehr in meinem Leibe und dich wusste nicht (?), ob ich lebte oder tot war". „Sieh, hier liege ich vor dir, Du bist das Leben!" „Gewähre den Atem dem, der zu Grunde geht". „Erbleicht ein Gesicht nicht, wenn es Dein Antlitz sieht, und fürchtet sich ein Auge nicht, das auf Dich blickt?"<sup>1)</sup>

Auch aus dem Bereich der islāmischen Frömmigkeit lassen sich Belege erbringen. Ahmad al-Badawī, der ekstatische „Heilige", spricht in seinen Unterweisungen über das *ḍikr* davon, dass beim Beten Gott Strahlen seines Lichtes in das Herz fließen lasse, worauf die Haut schaudere<sup>2)</sup>.

Selbst in der Offenbarungsreligion gehört das Schaudern zu den Begleit- und Folgeerscheinungen des Verkehrs mit Gott. Als der Herr dem Jakob im Traum erschienen war und mit ihm geredet hatte, „erschauerte" dieser. „Wie schauervoll", rief er aus, „ist diese Stätte. Hier ist nichts anderes als Gottes Haus (Gn 28, 17)". Mit Schaudern nur nahten sich die Israeliten dem wolkenumdunkelten Sinai. Der Psalmist bekennt: „Ich fürchte mich vor dir, dass mir die Haut schaudert (Ps 119, 20)". Die wahren Christen, die sich sündig wissen, gehen nur in heiligem Erschauern zum Tische des Herrn.

Dieses Schaudern ist zweifellos ein statthafter Gebetsausdruck. Schaudern ist ein Urgefühl der Seele, nicht zuletzt Gott gegenüber. „Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil", meint Goethe im Faust. Ein Christ, in dessen Gedanken und Gefühlen Gott immer bloss der Barmherzige und Gütige ist und der „Zorn" Gottes nichts bedeutet, ein Christ, der nie in heiligem Erschauern etwas von Gottes Grösse, Ernst, Heiligkeit, absoluter Feindschaft gegen alles Böse und zugleich von der eigenen Nichtigkeit und Sündigkeit verspürte, ein Christ, der nie bei den Gerichten Gottes erschauerte, hätte einen Mangel. Es gehört zum Christen, tief empfinden zu können, was im Dies irae steht:

Mors stupebit et natura,  
Cum resurget creatura  
Judicanti responsura.

<sup>1)</sup> Nach H. Fecheimer, Die Plastik der Ägypter<sup>2</sup>. Berlin 1914, 37.

<sup>2)</sup> H. Isl. 26.

Nicht zu wünschen ist bloss, dass die Christen Gott gegenüber vorwiegend oder gar ausschliesslich das Gefühl des Schauderns empfinden. Vor allem darf es nicht zu jenem reinen Grauen kommen, bei welchem Gott unerträglich und unheimlich wird.

#### IV. *Verwandtes.*

Weitere Antworten des Menschen auf das tremendum der Gottheit sind das Schlottern, Frösteln und Sich-sträuben der Haare. Die Haare stehen gewöhnlich schief auf der Haut. Bei gewissen Erregungen aber richten sie sich senkrecht auf, was durch den arector pili, einen kleinen am Haarbalg sitzenden Muskel herbeigeführt wird. Als Beleg für das Aufrichten der Haare im religiösen Erleben führen wir eine Stelle aus der Bhagavadgītā <sup>1)</sup> an: Als Kṛṣṇa in wunderbarer und grausiger Form dem Arjuna erschien, „da neigte sich der Schatzmeister, von Staunen erfüllt, das Haar gestäubt, mit dem Haupte vor Gott und sprach mit zusammengelegten Händen....“

Als „der Gott“ nach Oedipus rief, kurz vor dem Tode des letzteren, wurden die Anwesenden dermassen von Furcht und Grausen ergriffen, dass sich ihnen das Haar erhob <sup>2)</sup>. Im Buch Job sagt Eliphaz: „Da der Geist an mir vorüberging, da standen mir die Haare an meinem Leibe zu Berge (Job 4, 12—16)“.

### § 21. DIE ATMUNG.

#### I. *Die Ein- und Ausatmung.*

1). Wie der Leib bei der Respiration <sup>3)</sup> aus- und einatmet, so die Seele beim Gebet; und wie der Leib ohne die Atmung nicht zu leben vermag, so die religiöse Seele nicht ohne das Gebet. Das Gebet ist daher mit Recht „das Atmen der Seele“ genannt worden. Immer wieder brauchen die Frommen, namentlich die Mystiker, dieses Bild. Mechtild von Magdeburg sagt: „Herr, himmlischer Vater, zwischen Dir und mir geht immerfort ein unbegreifliches Atmen,

<sup>1)</sup> XI, 14. Nach R. Garbe, S. 119. Die Gītā erzählt hier natürlich keinen wirklichen Vorgang, zeigt aber, was in Wirklichkeit vorkam. Ähnliches gibt von vielen Stellen, die wir aus der Literatur der Völker anführen.

<sup>2)</sup> Sophokles, Oedipus auf Kolonos, 1625.

<sup>3)</sup> Vgl. allgemein A. V. Williams Jackson, Breath ERE II, 386—389 und das hier angeführte Schrifttum; W. Stählin, Vom Sinn des Leides 76—78.

worin ich viele Wunder und unaussprechliche Dinge erkenne und sehe" <sup>1)</sup>. Franz von Sales erklärt vom mystischen Gebet: „Nous aspirons à lui et respirons en lui". Nach der hl. Johanna Francisca von Chantal ist das Gebet ein „wortloses Atmen der Liebe in der unmittelbaren Gegenwart Gottes" <sup>2)</sup>. Benigna Consolata meint schön und anschaulich: „Beten heisst in Gott atmen und nach Gott atmen" <sup>3)</sup>.

Aber das Atmen ist mehr als Bild und Gleichnis für das Beten. Denn es hat am Beten selbst teil und zwar in hervorragendem Masse. Das Gebet wirkt auf die Atmung ein, drückt sich in der Atmung aus und die Atmung wieder wirkt auf das Gebet ein, förderlich oder nachteilig, je nach ihrer Art und Weise.

a). Über die Einwirkung des Gebetes auf die Atmung ist kaum etwas geschrieben worden. Hier ist noch alle Arbeit zu tun. Dass seelische Schwingungen, auch die leisesten, Veränderungen in der Atmungsfolge bewirken, wissen wir. Man kann diese Änderungen mit Hilfe von Apparaten bis zu einem gewissen Grade messen <sup>4)</sup>. Aber über die Einwirkung des Gebetes fehlen die Untersuchungen. Doch können wir immerhin sagen, dass das Gebet auf die Atmung wirkt, und zwar nach seinem Inhalt und Gepräge verschieden. Am deutlichsten sind die Dinge bei der Ekstase. Die hl. Theresia von Avila schreibt in einem Briefe an P. R. Rodriguez Alvarez über die Ekstase: „Der Atem wird so verkürzt, dass man nicht reden, auch nicht die Augen auf tun kann . . . wenn die Verzückerung gross ist, werden die Hände eiskalt und strecken sich zuweilen aus wie Stangen, und der Körper verharrt in dem Zustand, worin sie ihn ergriffen, liegend oder knieend" <sup>5)</sup>.

b). Weil das Gebet auf die Atmung einwirkt, kann es in der Atmung zum Ausdruck kommen. Durch die Art und Weise der Hebung, Senkung und Erweiterung des Brustkorbes bei der Atmung verrät der fromme Mensch dem aufmerksamen und genauen Beobachter viel von der Art und Stärke seines Betens. Die Vertiefung oder Beschleunigung, Oberflächlichkeit oder Verlang-

<sup>1)</sup> Offenbarungen, 2.24. G. Morel, Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg, Regensburg 1869, 48.

<sup>2)</sup> H. Heppé, Geschichte der quietistischen Mystik in der kath. Kirche. Berlin 1875, 47.

<sup>3)</sup> Nach V. Poucel, Vom Atmen der Seele. Schildgenossen 16, 1936/37, 23.

<sup>4)</sup> O. Bumke, Gedanken über die Seele. Berlin 1942, 265f.

<sup>5)</sup> Werke der hl. Theresia von Jesu. IV. Regensburg 1852, 53.

samung des Atmens drückt manches von dem aus, was im Innern des Menschen vor sich geht. Ausdrücke, wie „aufatmen, sich brüsten“ und „sich aufblähen“ sind bezeichnend. Wenn ein Trauriger betet, geht sein Atem langsam und schwach. Wenn aber ein Mensch in Begeisterung zu Gott spricht, hebt sich seine Brust rasch und stark. In tiefer Betrachtung atmet man tief und ruhig, in Not und Bedrängnis hingegen oberflächlich und hastig.

Bisweilen wird das Atmen bewusst reguliert, um etwas Bestimmtes auszudrücken. In Japan habe ich immer wieder erlebt, wie Leute vor angesehenen Menschen den Atem mit einem leisen Seufzer einzogen. Ähnlich ziehen die Shintōisten beim Beten den Atem mit einem seltsamen Seufzen ein, um den Kami ihre Ehrfurcht zu bezeugen.

Aber das Atmen ist noch mehr oder kann noch mehr sein als Ausdruck des Gebetes, nämlich Verlangen nach dem Odem göttlichen Lebens, also **B e t e n s e l b s t**. Das Atemholen der Seele im Gebet verleiht sich im Atemholen der Brust<sup>1)</sup>.

c). Wichtiger ist die Atmung hier für uns als **Hilfsmittel** des Gebetes. Bei allen Völkern gilt die Atmung als Bedingung und Zeichen des Lebens und bei vielen sogar als der eigentliche Träger des Lebens. Oft braucht man für Atem, Seele, Geist und Leben dasselbe Wort. Wir selbst haben noch den Ausdruck „das Leben aushauchen“. Viele Völker schreiben dem Atem ausserdem ganz besondere Kräfte und Wirkungen zu. So verspricht man sich von einer bestimmten Weise der Atmung Verhinderung und Behebung von Verdauungsstörungen, Wohllaut der Stimme, aussergewöhnliche Schärfung der Sinne, Erweckung neuer Fähigkeiten, Gewinnung der Liebe einer Frau, klares Denken und innere Erleuchtung<sup>2)</sup>. Es gibt sogar einen Hauchzauber mit nützlichen (Zeugung, Heilung, Totenerweckung, Kraftübertragung) und schädlichen Wirkungen (Verhexung). Im alten Rom hatte der nächste Verwandte den letzten Atemzug des Sterbenden aufzufangen, damit der Sterbende nach

<sup>1)</sup> Hier sei hingewiesen auf eine Stelle im Leben der hl. Mechtildis: „Als sie einst im Chor gesungen hatte und dabei schwach geworden war, bedünkte ihr, wie sie allen Atem, welchen sie atmete, von dem Herzen Gottes zöge, und so nicht aus eigener Kraft, sondern aus göttlicher Kraft singe“. Buch der besonderen Gnade. III, 7. J. Müller, Leben und Offenbarungen der hl. Mechtildis und der Schw. Mechtildis. I. Regensburg 1880, 216.

<sup>2)</sup> Auf die moderne, im Dritten Reich verbotene Mazdaznan-Bewegung, die durch bestimmte Atemübungen die die im Menschen angelegten zwölf Sinne entfalten will, und andere ähnliche Systeme gehen wir hier nicht ein.



dem Tode fortlebe. Südamerikanische Mediziner atmen Kranke an, um sie zu heilen.

Auch beim Gebet verspricht man sich viel vom Atmen oder genauer von einer Regulierung und Unterdrückung der Atmung. Man denke nur an die Atemgymnastik im alten Ägypten, Shintō, Yoga, Taoismus und Islām. Die alten Ägypter suchten durch Atemgymnastik an Leib und Seele gesund zu bleiben und in Harmonie mit dem All zu gelangen. Im sektarischen Shintō sind die Gläubigen sehr auf die Reinheit und Reinigung des Leibes und des Herzens bedacht. Als Reinigungsmittel für das Herz aber dienen bestimmte Arten der Atemkontrolle, die eine Beruhigung der Seele und ein Erwachen des Göttlichen in der Seele bewirken <sup>1)</sup>. Der Gläubige der shintōistischen Kurozumi-kyō „trägt Tag und Nacht den Willen der grossen Gottheit Amaterasu im Herzen, saugt durch Atemgymnastik den Geist der Sonne auf und strebt nach Zufriedenheit des Gemütes“ <sup>2)</sup>.

Im Taoismus suchen fromme Leute durch Askese, gewisse Atemübungen und sonstige Mittel zur Vereinigung mit dem tao zu gelangen <sup>3)</sup>. Islāmische Orden streben durch eine bestimmte Atmungsweise die mystische Ekstase an <sup>4)</sup>.

Am bekanntesten und ausgebildetsten ist die Atemgymnastik (der prāṇ-āyāma) in den indischen Religionen <sup>5)</sup>. Schon in den Veden und Brāhmaṇas weiss man von der geistigen und religiösen Bedeutung des Atems (prāṇa) <sup>6)</sup>. Im Prāṇa-Lied

<sup>1)</sup> M. Anesaki, *Religious Life of the Japanese People*. Tokyo 1938, 31. Wieviel man in gewissen japanischen Kreisen auf die richtige Atmung hält, lässt sich etwa aus dem Buch „Über das Wesen und den Ursprung des Menschen“ von Shōseki Kaneko, das Minoru Kodachi ins Deutsche übertragen hat, erkennen (1932). In diesem Buch, das über das Ideal der dem höchsten Willen gemässen Lebensführung handelt, ist viel vom Atmen die Rede, so 57—60 etc. Wie mir ein Ethnologe mitteilt, müssen die Japaner, die mit dem Bogen auf eine Scheibe schiessen wollen, etwa eine halbe Stunde hinsitzen, ruhig atmen und so das Ziel anvisieren. Dann erst bekommen sie den Bogen. Sie sollen ruhig werden, nur vom Gegenstand beherrscht sein und bloss das Ziel sehen.

<sup>2)</sup> Chant. I, 346. Vgl. W. Gundert, *Japanische Religionsgeschichte*. Tōkyō u. Stuttgart 1935, 130f.

<sup>3)</sup> Chant. I, 205, 223.

<sup>4)</sup> Chant. I, 756.

<sup>5)</sup> Vgl. Ewing, *The Hindu Conception of the Functions of the Breath*. *Journ. of the American Oriental Soc.* 22, (New Haven 1901) 249—308, und das bei W. Jackson l.c. angeführte Schrifttum; H. v. Glasenapp, *Der Hinduismus*. München (1922) 192f; Tyra de Kleen und P. de Kat Angelino, *Mudras auf Bali*, 46f.

<sup>6)</sup> Prana — aus dem Präfix „pra“ und aus „an“ (vgl. animus) — bedeutet Hauch, Lebenshauch, Lebensgeist, Lebensorgan.

des Atharva-Veda wird der Prāṇa besungen als der Lebensgeist der Natur, als die Lebenskraft im Menschen, als Weltmacht und als Weltprinzip <sup>1)</sup>. Vollkommen ausgebildet ist die Lehre vom Atem aber erst in den Upaniṣaden und im Yoga.

In der Chandogya-Upaniṣad gilt der Atem als der beste von allen Lebensgeistern <sup>2)</sup>. „Das Geistige (manas) ist verbunden mit dem Atem (prāṇa)“ <sup>3)</sup>. Wenn der ātman in den Upaniṣaden Lebenshauch, Seele, Leib, Ich, Selbst und Persönlichkeit bedeutet und mit der Weltseele in Verbindung gebracht, ja mit ihr identifiziert wird, so lässt das deutlich den Rang erkennen, welchen man dem Atem zuerkennt. Die Bedeutung der Atmung ergibt sich damit von selbst. Die Verfasser der Upaniṣaden wissen bereits von der Ruhe und Klarheit, welche das regelmässige Atmen zur Folge hat. L. G. Tirala bringt die Atmung auch mit dem Wörtchen „om“ in Verbindung. Die Lehre, dass man durch das richtige Aussprechen der Silbe om die Unsterblichkeit zu erlangen vermöge, sei nicht philosophisch zu erklären, sondern physiologisch. Wer das Wörtchen ooom sehr langsam ausspreche, sei gezwungen, die Atmung zu verlängern und zu vertiefen, was eine Kräftigung des Herzens und eine Verlängerung des Lebens bewirke <sup>4)</sup>.

Der Yoga <sup>5)</sup> strebt eine vollkommene Beherrschung des Körpers durch den Geist und die restlose Isolierung und Unabhängigkeit des Geistes vom Leibe an. Nur wenn dieses Ziel erreicht ist, gelangt man zu übernatürlichen Erkenntnissen und Kräften und zur Erlösung. Als Mittel zur Erreichung dieser Ziele aber spielt die Regulierung der Atmung eine ganz wichtige Rolle. Der Yogi glaubt durch regelmässiges Ausstossen (recaka), Einziehen (pūraka) und Einhalten (kumbhaka) der Luft bzw. durch prāṇa (Aushauch), apāna (Einhauch) und vyāna (Zwischenhauch) das geistig-religiöse Leben steigern und vervollkommen zu können. Das langsame und rhythmische Ein- und Aushauchen soll „die Fluktuationen des Geistes (citta) zum Aufhören bringen“ <sup>6)</sup> und so zur Versenkung

<sup>1)</sup> K. F. Geldner, Vedismus und Brahmanismus. RL 9. Tübingen 1928, 100—102.

<sup>2)</sup> 5, 1, 12.

<sup>3)</sup> 6, 8, 2.

<sup>4)</sup> L. G. Tirala, Heilatumung. Leipzig (1943) 9.

<sup>5)</sup> Darüber J. W. Hauer, Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien. Stuttgart 1922; P. Markus, Die Yogaphilosophie. Halle. 1886; R. Garbe, Sāmkhya und Yoga. Strassburg 1896.

<sup>6)</sup> Chant. II, 82.

verhelfen. Es hat „die Hüllen des Denkens, die aus Rajas und Tamas besteht“, zu entfernen, „damit das Denkvermögen, das aus Aṭomen von Sattva besteht, seinen Glanz entfalten könne“. Der Ton liegt im Yoga anders als im Ṛgveda und in den Upaniṣaden auf der Askese, d.h. hier auf der Beschränkung des Atmens. Es gilt als höchste Kunst, den Atem so lange anzuhalten, bis man sich auf längere Zeit oder kürzere Zeit begraben lassen kann. In der Gītā heisst es: „Manche . . . opfern den Aushauch dem Einhauch und den Einhauch dem Aushauch, indem sie den Gang des Aushauchens und des Einhauchens einschränken und die Hemmung des Atmens als höchstes Ziel sich setzen“<sup>1)</sup>).

Über die Herkunft der Atemtechnik im Yoga hat H. Grabert folgende Meinung vorgetragen: „Wahrscheinlich ist ein Tapas Übender beim Agni-Dienst, vielleicht beim Anblasen des Feuers, auf die ekstatisch erregende Wirkung des beschleunigten, rhythmisch hervorgestossenen Atems aufmerksam geworden oder selbst bei dieser Gelegenheit in einen ekstatischen Bewusstseinszustand erhoben worden und hat dann die Ursache für seine visionäre Entrückung in das Atmen verlegt“<sup>2)</sup>. J. W. Hauer hingegen leitet die Atemregeln vom feurigen Atmen beim Tanzen ab. Aber es gibt näherliegende Möglichkeiten der Erklärung.

Aber die Atemtechnik ist nicht bloss Sache der tieferen Denker und der Yogi, sondern auch anderer. Jedenfalls sucht man auch das Volk für sie zu gewinnen. In dem populären Schriftchen „A Primer of Hinduism“ von Professor D. S. Sarma heisst es: „Prāṇāyāma is very beneficial to health, apart from its being a means of concentration. Respiratory exercises clear the lungs, steady the heart, purify the blood and tone up the whole nervous system. . . . Prāṇāyāma also produces serenity of mind, which is very essential to contemplation“<sup>3)</sup>).

Die ganzen Atemübungen des Hinduismus<sup>4)</sup> zu beschreiben, würde zu weit führen. Es muss genügen, auf die Literatur zu verweisen.

<sup>1)</sup> Nach L. G. Tirala, Heilatmung 8.

<sup>2)</sup> H. Grabert, Die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen. Stuttgart 1929, 25.

<sup>3)</sup> A Primer of Hinduism. Madras 1929, 93.

<sup>4)</sup> Eine grosse Rolle spielt das Atemanhalten im Hinduismus als Mittel der Sühne. Vgl. W. Gampert, Die Sühnezeremonien in der altindischen Rechtsliteratur. Prag 1939, 73f; 61; 91; 100; 102; 111 etc.

Die Einstellung des älteren Buddhismus zur Atemgymnastik <sup>1)</sup> ist wie jene des Brahmanismus und Hinduismus von dem Glauben, das „im Atem die Bildekräfte, die Saṃskāra's, für die Gestaltung des Körperlichen“ <sup>2)</sup> liegen und diese beherrscht werden müssen, sowie von der Überzeugung, dass Atem und Konzentration in Zusammenhang stehen, bestimmt. Für manche Übungen der Yogin hat der ältere Buddhismus wenig übrig. Künstliche Atemhemmung kennt und billigt er nicht. Buddha hat diese letztere nur in der Zeit vor seiner Erleuchtung geübt und sie später verworfen. Solche Atemhemmung gilt gleich vielen anderen Yoga-Praktiken als unvereinbar mit dem mittleren Pfad, der jedes Extrem vermeidet. Der Buddhist strebt nur die Regulierung und Beherrschung des Atems an, die „besonnene Beachtung des Ein- und Ausatmens“, und zwar im Interesse der Beruhigung der wichtigsten körperlichen Funktionen und der Konzentration des Geistes, also letzten Endes im Interesse der Versenkung <sup>3)</sup>. Auf der vierten Stufe der Versenkung erfolgt die Aufhebung des Atmens, scheinbar.

Ganz grosser Wert wird im Mahāyāna und Lāmaismus auf die Atemübungen gelegt, freilich oft bloss der körperlichen Wirkungen wegen.

Wie man sieht, erwartet man in einigen Religionen zu viel von einer bestimmten Atmungsweise, nämlich Ekstase, Vereinigung mit der Gottheit, Gewalt über die Gottheit und Wunder. Aber man verspricht sich doch auch Dinge, die durch eine bestimmte Atemtechnik tatsächlich erlangt werden können. Die Auffassung, dass alles, was den Körper beruhigt, auch die Seele beruhigt, ist richtig, Infolgedessen tut man recht daran, die Atmung zu regeln und zu beruhigen, um in aller Ruhe der Betrachtung göttlicher Dinge obliegen und die Aussprache mit Gott pflegen zu können.

Im Westen hören wir weniger von der Bedeutung des Atems für das geistige und religiöse Leben. Doch können wir daran erinnern dass nach Heraklit der Mensch durch die Atmung des Logos, der

<sup>1)</sup> Vgl. H. Beckh, Buddhismus. II. Berlin und Leipzig 1920, 41—43; Fr. Heiler, Die buddhistische Versenkung<sup>2</sup>. München 1922, 13f.

<sup>2)</sup> H. Beckh, a.a.O. 42.

<sup>3)</sup> Vgl. G. C. Lounsbury, Buddhist Meditation in the Southern School. Theory and Practice for Westerners. London 1935, 69—75; A. David-Neel, Meister und Schüler. Leipzig 1934, 85—91. Lounsbury's Buch enthält auch Anweisungen für eine Betrachtung über die Atmung, 127—147.

alles lenkenden und durchdringenden Weltvernunft, teilhaftig wird. Im Mithras-Kult erging an den Mysten die Weisung: „Zieh den Atem ein“. Der Myste sollte auf diese Weise zur Ekstase gelangen.

In der Offenbarungsreligion ist öfter vom Atmen die Rede. Jahwe bildete, so lesen wir in der Gn, „den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase Lebensodem, so wurde der Mensch zu einem lebenden Wesen“ (Gn 2, 7). Durch den „Hauch seines Mundes“ hat Gott den Himmel und die Sterne und die ganze Welt erschaffen (Ps 32, 6; 103, 30) und durch seinen Hauch vernichtet er die Gottlosen (Job 4, 9). Im N. T. hauchte Jesus die Jünger an, als er ihnen den Heiligen Geist mitteilte (Jo 20, 22). Noch heute haucht der Priester den Täufling bei der Taufe an. Man sieht also, dass der Hauch in der Offenbarungsreligion eine Rolle spielt.

Von der Atmung als Ausdruck und Mittel des Gebetes aber liest man in den Heiligen Schriften nicht. Auch in der nichtkanonischen Literatur ist wenig zu finden. Aber einzelne Hinweise finden sich doch.

Einen grossen Wert auf die Regulierung der Atmung legen die H e s y c h a s t e n <sup>1)</sup> der orthodoxen Kirche. Die Hesychasten glauben, schon auf Erden zum Herzensgebet, zu einer Schauung des inneren göttlichen Lichtes und damit Gottes selber gelangen zu können, zu einer Schau ähnlich derjenigen der Apostel auf dem Tabor (Taborlicht), und zwar mit Hilfe der strengsten Askese und der Gebetsruhe. Zu der Askese aber gehört die Regulierung des Atems. Symeon der „neue Theologe“ († 1040), der Mönch im Kloster Studion und in anderen Klöstern war, meinte: „Setze dich still und einsam hin, schliesse die Augen; atme recht ruhig, blicke mit deiner Einbildung in dein Herz, führe den Geist, das heisst das Denken, aus dem Kopf ins Herz. Beim Atmen sprich, leise die Lippen bewegend oder nur im Geiste: ‚Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner‘ “ <sup>2)</sup>.

Besondere Erwähnung verdienen hier Gregor Palamas (1296—1359) und seine Anhänger, in deren Heiligkeitsstreben uns die von

<sup>1)</sup> Darüber W. Koch im LThK IV, 1030f, mit weiterer Literatur.

<sup>2)</sup> Zitiert in Ein russisches Pilgerleben, hrsg. von R. v. Walter. Berlin 1925, 14f. Die längere Form des „Jesusgebetes“ lautet: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, hab' Erbarmen mit mir Sünder.“ Vgl. Nichifor Crainic, Das Jesusgebet. Z.f. Kirchengeschichte, 60. Bd., 2. Halbband, 1941, 341—353.

dem Mönch und zeitweiligen Patriarchen von Konstantinopel (1397) Kallistus und seinem Mitbruder Ignatius stammende „Centurie“<sup>1)</sup> einen guten Einblick gewährt. In diesem Buch ist verschiedentlich von der Atmung und dem Herzensgebet die Rede. Kallistus und Ignatius lassen gleich den früheren und anderen Lehrern des Hesychasmus den Menschen durch das ständige und aufmerksame Jesusgebet zur Sammlung, Ruhe und Gottesschau gelangen. Eigentümlich ist ihnen nur der Weg zur Übung des Herzensgebetes und der Gottesschau, der „Weg der Luft zum Herzen oder Sitz der Seele“. Durch langsames und bewusstes Atmen erzeugt man grosse leibliche Wärme und dann auch seelische Wärme und geistige Konzentration. Durch das Einatmen und Herzensgebet fesselt man den Geist an den Sitz der Seele. Im 19. Kapitel des Buches heisst es: „Du aber sitze in der stillen Zelle und sammle deinen Geist, führe ihn hinein, den Geist natürlich, auf dem Wege über die Nase, wo der Atem zum Herzen eingeht, und treibe ihn an und zwinge ihn mit der eingeatmeten Luft ins Herz hinab zu steigen“<sup>2)</sup>. Das 25. Kapitel beginnt: „Wenn die Sonne untergeht, dann rufe unseren überaus guten und allmächtigen Herrn Jesus Christus zu Hilfe und sitze auf deinem Bette in der stillen und finsternen Zelle und sammle deinen Geist von dem gewöhnlichen äusseren Herumschweifen und Herumirren und bringe ihn mittels des Atmens durch die Nase ganz ruhig ins Herz und über das Gebet: nämlich das: Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner indem du zugleich mit dem Atem in einer Art Vereinigung die Worte des Gebetes einziehst“<sup>3)</sup>.

Die hesychastische Predigt vom Jesusgebet und von der Atmung hat in der russischen Kirche lebhaften und freudigen Widerhall gefunden. So bei den Einsiedlern am Ladoga-See und im Transwolga-Gebiet. Man denke an Nil Sorski oder Sikorski († 1508), nach dem das Gebet das sicherste Mittel ist, keine willkürlichen Gedanken zu haben. „Der Einsiedler soll seinen Geist taub und stumm machen. Und da auf gute Gedanken böse folgen, so ist es am Besten, allen und jeden Denkens sich enthalten, selbst

<sup>1)</sup> Einführung und Übersetzung von A. M. Ammann, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantin. Mystik. Würzburg 1938.

<sup>2)</sup> Ammann, a.a.O. 70.

<sup>3)</sup> Ammann, a.a.O. 73.

guter Gedanken, und gänzlich in des Herzens Tiefe sich zu concentrieren, sprechend: Herr! Jesus Christus, Gottes Sohn, erbarm' dich meiner'. Dieses Gebet soll man beständig wiederholen, stehend, sitzend, liegend, seinen Verstand soviel als möglich im Herzen concentrierend, den Atem anhaltend, sodass man nicht häufig atmet. Der Versuch lehrt, dass dieses Mittel sehr dazu beiträgt, den Verstand im Herzen zu concentrieren" <sup>1)</sup>).

Ferner sei verwiesen auf die Schrift „Otkrovennye raskasy strannika duchovnomu otzu swojemu“ („Die Bekenntnisse eines Pilgers gegenüber seinem geistigen Vater“) <sup>2)</sup>. Der Pilger, ein einfacher und unbekannter Bauer, der in diesem Buch sein Leben beschreibt und fleissig in dem Buch Dobrotolubie (Philokalia) <sup>3)</sup> gelesen hat, stellt sich das Herz vor und lauscht aufmerksam auf sein Schlagen und führte dann „das Jesusgebet zusammen mit dem Atem ins Herz ein und wieder heraus. . . .“, „so wie es der heilige Grigorij, der Smaite, auch Kallist und Ignatij lehren, das heisst, geistig ins Herz blickend und die Luft einziehend, stellte ich mir vor und sprach: „Herr Jesus Christus, — und dann die Luft wieder ausstossend: erbarme dich meiner“ <sup>4)</sup>. An einer anderen Stelle rät der Pilger, beim Gebete mit den Ohren auf die Schläge des Herzens genau zu hören und die Gebetsworte jedem Schlag des Herzens anzupassen. „Beim ersten Schläge sage oder denke „Herr“, beim zweiten „Jesus“, beim dritten „Christus“, beim vierten „Erbarme dich“, beim fünften „meiner“, und wiederhole dies so oft als möglich“ <sup>5)</sup>. Auch der Atem soll entsprechend sein. Mit dem Atem soll man das Jesus-gebet ins Herz hinein und wieder heraus führen. Beim Einatmen der Luft soll man „Herr Jesus Christus“ und beim Entweichen der Luft „Erbarme dich meiner“ sagen. Dann wird man bald einen feinen, angenehmen Schmerz und eine Wärme im Herzen spüren <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> V. Frank, Russisches Christentum, 204.

<sup>2)</sup> Die Handschrift dieser Lebensbeschreibung befand sich bei einem greisen Athosmönch und wurde 1883 in Kasan abgedruckt (1884 in dritter Auflage). Übersetzungen ins Französische und Deutsche. Letztere besorgt von R. v. Walter, unter dem Titel „Russisches Pilgerleben“.

<sup>3)</sup> „Eine berühmte mystische Chrestomatie“ (Arseniew), in 18. Jhrdt. zusammengestellt von Nikodemus vom Athosberg.

<sup>4)</sup> Ein russisches Pilgerleben, 60.

<sup>5)</sup> A.a.O. 150.

<sup>6)</sup> A.a.O. 150.

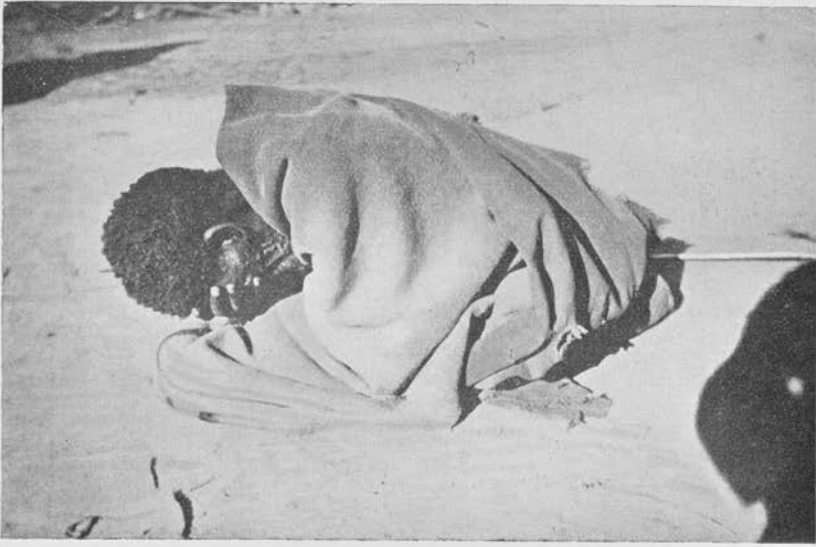


Abb. 30. Ein Xosa-Neger beim Gebet

Photo: Dr. Ditton



Abb. 31. Prostration von Buddhisten vor einem Pipalbaum in Colombo

Photo: Verfasser





Photo: Marianhiller Mission

Abb. 32. Sulu-Frauen beim Tanz

Aus dem Bereich des Protestantismus wäre Swedenborg anzuführen. Dieser erzählt in seinem *Diarium spirituale*, „dass er sich schon als Kind beim Morgen- und Abendgebet an das gewöhnte, was er ‚innere Atmung‘ nennt. Nach seiner eigenen Beschreibung hört dabei die äussere Atmung auf, oder er atmet nur noch auf eine kaum merkbare Art. Er berichtet später, dass er die äussere Atmung fast eine ganze Stunde lang habe einstellen können. Während solcher Zeit fühle er sich in unmittelbarer Verbindung mit Engeln und Geistern“<sup>1)</sup>).

Die Katholiken haben der Frage, ob und wie man das Beten und Betrachten durch eine bestimmte Atemtechnik fördern kann und soll, nur selten Beachtung geschenkt. Am bekanntesten ist eine Stelle aus den *Exercitien* des hl. Ignatius von Loyola: „*Tertius modus orandi est quod ad quemlibet anhelitum seu (ad quamlibet) respirationem orandum est mentaliter, dicendo unum vocem orationis Dominicae vel alterius orationis, quae recitetur, ita ut una sola vox dicatur inter unum anhelitum ad alterum; et, dum durabit tempus ab uno anhelitu ad alterum, attendatur praecipue ad significationem talis vocis vel ad personam, ad quam recitat, vel ad vilitatem sui ipsius vel ad differentiam inter tantam altitudinem et tantam vilitatem propriam*“<sup>2)</sup>).

In unserer Zeit haben sich V. Poucel<sup>3)</sup> und Romano Guardini mit der Atmung beim Gebet beschäftigt<sup>4)</sup>, und zwar mit Recht. Die Zeit, wo man die Regulierung der Atmung für eine Sache komischer indischer Asketen, verrückter Schwarmgeister und unwissender Halbgebildeter hielt, sollte vorbei sein. Guardini rät<sup>5)</sup>, sich vor der Betrachtung der äusseren Ruhe zu befleissen, der Ruhe „in den Gliedern und im ganzen Körper“, und empfiehlt, als eines der Mittel zur Herstellung dieser Ruhe „das richtige Atmen und das Eingehen in seinen Rhythmus“. Der Atem, so erklärt er zuerst allgemein, erneuert das Blut, lässt Wärme entstehen, setzt die Nahrung in die Baustoffe des Leibes um, baut die Leibesgestalt auf, wandelt und erneuert sie. Der Atem ist das Zwischenglied

<sup>1)</sup> Kurt Aram, *Magie und Mystik*, Berlin 1929, 352.

<sup>2)</sup> *Exerc. spir.* ed. J. Roothaan, Augsburg 1887, 233s.

<sup>3)</sup> V. Poucel, *Vom Atmen der Seele*, und Guardinis Einleitung zu diesem Aufsatz.

<sup>4)</sup> Auch N. Söderblom hat auf die für das geistige Leben förderlichen Wirkungen des geregelten Atmens hingewiesen. N. Söderblom, *Der lebendige Gott*, München 1942, 39.

<sup>5)</sup> R. Guardini, *Wille und Wahrheit*, Mainz 1933, 68—72.

zwischen dem Leben der Seele und des Leibes, ist „die feinste Form des Leibes“. Der Atem spricht „auf jede seelische Regung an“. Ein freudig und vollgehender Atem befreit den Geist und das Herz. Es wirkt beruhigend in Furcht, den Atem ruhig gehen zu lassen. Der Atem ist ein „Mittel der Verwirklichung“. Guardini klagt dann darüber, dass der Atem heute „ganz verwahrlost ist“. „Seine Bewegungen sind meist auf einen Teil ihrer Reichweite eingeschrumpft, mechanisch und unruhig geworden. Sein Rhythmus ist meist zerstört; er hat keine Tiefe, keine Freiheit, keine Schwingung“. Schliesslich kommt Guardini auf die Beziehungen zwischen Atem und Gebet speziell zu sprechen. Der Atem ist „ein vortreffliches Mittel, um die vorbereitenden Übungen der Sammlung aufzunehmen wie das still und anwesend sein. Sie gelingen noch einmal so leicht und gewinnen eine besondere Tiefe, wenn man sie mit dem ruhig und voll gehenden Atem verbindet“. Diese Ausführungen Guardinis verdienen zweifellos Aufmerksamkeit und Berücksichtigung. Wie sich das übrige körperliche Leben in den Dienst des Gebetes stellen lässt, so auch das Atmen, ja gerade dieses. Praktische Anweisungen über die Art und Weise, wie dieses geschehen kann, gibt Poucel.

Zum Schluss noch einige Worte über die *hemmende und störende Wirkung*, welche der Atmung in einigen Religionen zugeschrieben wird. Bei vielen Völkern gilt der Atem als unrein und schädlich. Beim Gebet und Opfer aber darf der Mensch nichts Unreines von sich geben. Infolgedessen muss derjenige, der mit Gott spricht oder Opfer darbringt, den Atem anhalten oder das Idol bezw. das Opfer vor dem eigenen Atem schützen. Von den shintōistischen Priestern werden bei den Speiseopfern, die an den grossen Matsuri stattfinden, die Opferspeisen in Augenhöhe gehalten damit sie nicht verunreinigt werden <sup>1)</sup>.

2). Wie das Aus- und Einatmen der Luft, so kennt man im religiösen Leben auch das Ein- und Ausatmen von anderem. Denken wir nur an das Einatmen des *W e i h r a u c h s*. Auf dem Athos ziehen die Mönche den Duft des Weihrauchs ein, wenn sie incensiert werden. Sie betrachten dabei den Weihrauch als den *bonus odor Christi*.

---

<sup>1)</sup> Chant. I, 334. Vgl. J. A. Mac Culloch, Mouth. ERE VIII, 870s. Vgl. die Ausführungen über die Verhüllung des Mundes.

## II. Heben und Senken der Brust.

In den Begleit- und Folgeerscheinungen des Gebetes gehört auch das Heben und Senken der Brust, das mit dem Ein- und Ausatmen verbunden ist. Erwähnt wird dieses Heben und Senken der Brust einmal bei dem berühmten indischen Dichter Māṇikka-Vāṇagar: „Dass sich hebt und senkt der Busen, der reich mit Perlen geschmückt ist, dass summend die Käferschar das dichte Haupt umschwärmt, dass unser Sinn sich ganz mit Siva, dem Herrn, vereinigt, dass unsere Augen scheinend so rot wie Karpfenaugen gleich Wassertropfen zittern sodass in unserer Verzückerung es ist, als ob wir tanzten mit Siva, unserem Herrn, sodass das grosse Übel unseres Geborenwerdenmüssens auf andere übergeht, sodass es ist, als tanze unser Vater mit dem arul, so tanzend wollen wir singen“<sup>1)</sup>.

## § 22. ÄNDERUNGEN DER BLUTZIRKULATION, KÖRPERLICHE ABSONDERUNGEN UND ÄHNLICHES.

### I. Strahlen.

Die Gottheit erscheint in den Religionen gern und oft als ein Licht, welches den Menschen anstrahlt oder durchstrahlt, und der Verkehr mit ihr im Gebet und Kult als etwas, was den Menschen mit Licht erfüllt und leuchten lässt<sup>2)</sup>. Es ist daher nicht befremdend, wenn wir immer wieder von Frommen hören, deren Antlitz beim Verkehr mit der Gottheit oder infolge dieses Verkehrs leuchtete und strahlte. Manchmal ist dabei das Licht und Leuchten ganz naturalistisch, sinnlich und natürlich gemeint. Nach dem sog. 8. Buch Mosis des Leidener Zauberpapyrus leuchtet Gott, dessen unermüdlige Augen Sonne und Mond sind, glänzend in die Pupillen der Menschen hinein<sup>3)</sup>.

Auch in der Offenbarungsreligion des Alten und Neuen Testaments wird Gott als Licht hingestellt. Der Himmel ist die lichterfüllte Wohnung Gottes und die Engel und Heiligen leuchten von diesem Licht, in heiliger Freude. Nur ist hier alles geistig und

<sup>1)</sup> Nach K. Hutten, Die Bhakti-Religion in Indien und der christliche Glaube im Neuen Testament. Tübingen 1930, 127.

<sup>2)</sup> Zum Motiv des Leuchtens im religiösen Bereich vgl. etwa Oepke, *λάμπω* etc. Kittel IV, 17—28.

<sup>3)</sup> Oepke, a.a.O. 21. Man vgl. auch den Hymnus des Pharar Ichenaton auf Aton bei Fr. Heiler, Das Gebet, 185.

übernatürlich gefasst. Alles ist ganz anders als bei dem natürlichen Licht von Sonne und Mond. Für den Menschen auf Erden ist daher das Licht Gottes unzugänglich. Aber ein Widerschein von ihm fällt doch schon auf den Frommen, vor allem den Beter. Ja, es gibt Fälle, wo die Menschen in einer ganz aussergewöhnlichen und übernatürlichen Weise von Gott und seinen Boten her angestrahlt werden. Als Moses vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Sinai beim Herrn verweilt hatte und dann vom Sinai wieder herabstieg, wusste er nicht, „dass seine Gesichtshaut infolge der Unterredung mit Ihm strahlte. Wie Aaron und alle anderen Israeliten Moses erblickten, strahlte seine Gesichtshaut und sie fürchteten sich, ihm nahe zu kommen (Ex 34, 29f)“. Moses sah sich deswegen veranlasst, eine Decke auf sein Gesicht zu legen. „So oft Moses vor den Herrn kam, um mit Ihm zu reden, entfernte er die Hülle, bis er wieder heraus trat. . . . Und die Israeliten sahen an dem Antlitz des Moses, dass die Gesichtshaut des Moses strahlte (Ex 34, 34f)“<sup>1)</sup>.

Von den Hirten auf dem Felde heisst es, dass „die Herrlichkeit des Herrn sie umleuchtete“ (Lk 2, 9). Jesu Antlitz „leuchtete“ bei der Verklärung auf dem Tabor „wie die Sonne“ (Mt 17, 2). Es war eine Vorwegnahme seiner himmlischen Herrlichkeit. Paulus sah sich bei Damaskus von einem „Licht“ von „Himmel her“ umstrahlt, das noch „glänzender als die Sonne“ war (Apg 26, 13).

In weniger starken Graden und anderen Formen findet sich das Strahlen bei allen wahrhaft religiösen Menschen und Betern. Bei innerer Finsternis ist auch das Antlitz des Menschen finster. Ist aber Licht im Inneren, so leuchtet auch das Antlitz. Es ist hier, als ob der Mensch von Gottes Licht angestrahlt wäre und der Mensch von innen heraus leuchtete. Der hl. Augustin sagt: „Ich erschauerte in Furcht und erglühte zugleich in Hoffnung und in freudigem Jubel ob deiner Barmherzigkeit, Vater. Und diese Empfindungen leuchteten aus meinen Augen“<sup>2)</sup>. Das Antlitz des Abtes Sisoë wurde so leuchtend wie die Sonne, als sich der Abt seinem Ende näherte und er den Abt Antonius und die Scharen der verklärten Heiligen kommen sah. Ja, das Leuchten seines Antlitzes nahm beständig zu<sup>3)</sup>. Vom hl. Martin von Tours wird erzählt, dass sein Antlitz „wie von

<sup>1)</sup> Vgl. Oepke bei Kittel III, 561.

<sup>2)</sup> Conf. IX, 4. BKV 18. Bd. 193.

<sup>3)</sup> N. v. Arseniew, Ostkirche und Mystik. München 1943, 22.

himmlischer Freude" strahlte und dass er so „den Eindruck einer übermenschlichen Erscheinung" machte<sup>1)</sup>. Madeleine Sémer sah Männer, Frauen und Kinder zur Kommunion gehen, „deren Antlitz das brennende Verlangen nach dem Guten widerstrahlte", und wurde dadurch selbst „bis ins Innerste der Seele berührt" <sup>2)</sup>. Die Beispiele liessen sich mehren. Hier ist Widerschein der göttlichen Herrlichkeit, Ausstrahlung der inneren Gnade und Vorgabe der himmlischen Verklärung. Wenn irgendetwas dann ist dieses Strahlen für das Christentum charakteristisch. Ich wüsste nicht, dass es in irgendeiner anderen Religion — vom Alten Bunde abgesehen — etwas Ähnliches gäbe.

## II. Erröten.

Zu den Äusserungen, durch welche sich der Mensch wesentlich und besonders auffällig vom Tier unterscheidet, gehört das Erröten. Das Tier kann schon rein körperlich nicht erröten. Pelze und Federn machen es unmöglich. Dann auch die Haut selbst. Die Haut der Tiere ist viel runzeliger und verhornter als die des Menschen. Das Blut schimmert nicht durch und kann nicht durchschimmern<sup>3)</sup>. Das Erröten beruht physiologisch auf einer Störung der Blutzirkulation, näherhin auf eine Erweiterung und besseren Durchblutung der Blutgefässe, kommt durch den Sympathikus und die Vasodilatoren bezw. „durch unmittelbare Reizung auf die Blutgefässe. . . . oder durch die Änderung des Erregungszustandes der Gefässnerven" zustande und lässt sich nicht willkürlich herbeiführen. Es ist eine „vegetative Ausdruckserscheinung". Psychisch ist es ein Farbebekennen und hat es seine Ursachen in Empfindungen der Scham, des Zornes, der Freude, der Liebe usw.<sup>4)</sup> Auch beim *Beten* entsteht es auf diese Weise. Der Gedanke an die eigenen Sünden und an die Gerechtigkeit Gottes lässt das Antlitz vor Scham<sup>5)</sup> und Angst rot werden „*Culpa rubet vultus meus*". Auch die Liebe rötet das Antlitz. Es ist so, als ob Gottes Glut bei der Liebe zu Gott das Antlitz des Menschen in Brand setzte<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Sulpicius Severus, *Vita S. Martini*, 27.

<sup>2)</sup> F. Klein-R. Guardini, *Madeleine Sémer*. Mainz 1929, 147.

<sup>3)</sup> O. Hartmann, *Menschenkunde*, 316.

<sup>4)</sup> Vgl. allgemein E. Lommatzsch, *System der Gebärden*, 65—73.

<sup>5)</sup> Dante sagt vom Erröten „*Che fa l'uom di perdon talvolta degno*". *Purg.* 5, 21.

<sup>6)</sup> Schw. Beli von Sure in Töss lag lange krank zu Bett, „und war bei alledem so fröhlich und redete so voll Süsse und es erglühte ihr Antlitz wie eine Rose." M. Weinhandl, *Deutsches Nonnenleben*. München 1921, 177.

### III. Erbleichen.

Das Erbleichen ist eine vegetative Ausdruckserscheinung und hat seine physiologische Ursache in einer durch den Sympathikus und die von ihm versorgten Vasokonstruktoren bedingten Zusammenziehung der Blutgefäße und seine seelische in Scheu, Angst und Ehrfurcht. Vom Erbleichen beim Gebet liessen sich manche Beispiele anführen. Die Schamanen erbleichen in der Trance bei der Götterbefragung <sup>1)</sup>. Al-Muḥāsibī erzählt von einem Kalifen, der seine Farbe wechselte und bleich wurde, wenn er vor dem Gebete seine Abwaschung vornahm. Von den Leuten nach der Ursache dieses Erbleichens befragt antwortete der Kalif: „Ich realisiere, in wessen Gegenwart ich stehe“ <sup>2)</sup>. Von Marguerite Marie wird berichtet, dass sie im Antlitz blass war und von göttlicher Liebe brannte. Eiferer für Gott und seine Ehre haben vielfach ein bleiches, wachsgelbes Gesicht, ein Zeichen, dass sie der Welt abgestorben sind.

### IV. Schwitzen.

Der Schweiß gehört zu den körperlichen Absonderungen, und zwar zu den sog. Exkretionen, das h. zu jenen Drüsenabsonderungen bei denen die abgesonderten Stoffe aus dem Körper entfernt werden, und entsteht entweder „infolge äusserer Hitze oder innerer Stauungserscheinungen, nämlich infolge von Fieber oder körperlicher Arbeit oder psychischer Erregungen“. Letztere führen auch beim Beten wohl zu Schweissausbrüchen, namentlich dann, wenn sich der Beter in grosser Not befindet. Nehmen wir gleich das bekannteste Beispiel. Als unser Herr am Ölberg auf den Boden hingeworfen in seiner Todesangst betete, war „sein Schweiß Blutstropfen gleich, die auf die Erde herunterrinnen“ (Lk 22, 44). Viele Ausleger sehen in diesem Schweiß natürlichen Schweiß, dessen Tropfen „an Dichtigkeit und Schwere den Blutstropfen glichen“ <sup>3)</sup>. Aber die traditionelle Auslegung denkt an wirklichen Blutschweiss.

Zu den religiösen Übungen, die besonders häufig mit Schweissausbrüchen verbunden sind, gehört der sakrale Tanz. Bei dem kultischen und ekstatischen Tanz, den die russischen Chlysten auf-

<sup>1)</sup> Vgl. Fr. Melzer, *Malaria, Gold und Opium*. Leipzig (1929) 167.

<sup>2)</sup> M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad*. London 1935, 202.

<sup>3)</sup> P. Dausch, *Die drei älteren Evangelien*<sup>3</sup>. Bonn 1923, 515.

führen, geraten sie in Schweiss. Der Schweiß gilt dabei als eine Taufe <sup>1)</sup>. Auch bei bestimmten ausserordentlichen Erlebnissen stellen sich häufig grosse Schweissausbrüche ein, so bei der Einweihung in die eleusinischen Mysterien und beim japanischen satori. Als ein Buddhist zum ersten Mal das „mysterium ineffabile“ des Zen, das satori, die Erleuchtung, erlebte, geriet er in Schweiß.

„Hyakujo . . . trat eines Tages, seinem Meister Baso . . . aufwartend, aus dem Haus, als sie einen Flug wilder Gänse sahen. Baso fragte:

„Was ist das?“

„Es sind Wildgänse, Herr.“

„Wohin fliegen sie?“

„Sie sind weggeflogen, Herr.“

Plötzlich packte Baso Hyakujo an der Nase und verdrehte sie ihm. Dieser, überwältigt von Schmerz, schrie laut: „Oh, oh!“

„Du sagst, sie seien weggeflogen“, meinte Baso, „aber trotzdem sind sie alle von Anfang an hier gewesen.“

Da troff Hyakujos Rücken vor Schweiß; er hatte Satori“ <sup>2)</sup>.

Sehr häufig begegnen wir dem Schwitzen in den Ekstasen und Trancen, die dem Schamanismus und anderen ähnlichen Religionsformen eigentümlich sind. Die Schamanen der Dauren in der Mandchurei z.B. fangen an zu zittern und zu schwitzen, wenn sie die Geister befragen. Ähnlich die koreanischen Mutang. Auch in der Askese ist das Schwitzen wichtig. In Indien hiess die Askese ursprünglich „tapas“, d.i. Hitze oder Erhitzen. Man erhitzt sich in der Askese, um Macht über sich selbst, die Welt und die Götter zu erlangen.

In der Magie befreit man sich durch das Schwitzen von Unreinigkeit und von den dämonischen Mächten, die einem anhaften.

#### V. *Bluten.*

Bei den Etruskern schlugen oder kratzten sich die Frauen blutig, wenn sie einen verstorbenen Verwandten ehren wollten. Im Baalskult machten sich die Priester „Einschnitte mit Schwertern und Spiessen, bis an ihnen Blut herabfloss“ (3 Kn 18, 28), um ihre Wünsche bei Baal durchzusetzen. Im Kult der Atargatis von Hierapolis

<sup>1)</sup> K. Algermissen, *Konfessionskunde*. Hannover 1939, 493.

<sup>2)</sup> D. T. Suzuki, *Die grosse Befreiung*. Leipzig (1939) 125.



in Syrien schnitten sich die erregten Frommen die Arme blutig <sup>1)</sup>. Am 'Ašūrā, dem Todestage Ḥusains (10. Muḥarram 680), der bei den Šīten Volkstrauertag ist und mit einem Passionsspiel <sup>2)</sup> festlich begangen wird, bringen sich Männer Wunden bei, um ihrem Schmerz über das Schicksal Ḥusains und ihrem Mitleiden mit ihm Ausdruck zu verleihen.

Aus dem Bereich des Christentums ist hier ausser der blutigen Selbstgeißelung, die Ausdruck und Mittel der Busse und des Bussgebetes ist, die Stigmatisation zu erwähnen <sup>3)</sup>. Manche fromme Christen fühlen sich bei der Betrachtung des Leidens und Sterbens Christi so in dieses Leiden und Sterben ein, dass sie an ihrer Seite, an ihren Händen und Füßen und auf ihrer Schulter innerlich Schmerzen empfinden. Ja, bei manchen ist das Mitleiden und seine Auswirkung, die sog. innere Stigmatisation, so stark, dass sie am Körper sichtbar wird und zur inneren Stigmatisation noch die äussere kommt. Georg Wunderle spricht in diesem Fall von existenzialer Ergriffenheit.

Diese äussere Stigmatisation gibt es erst seit der Zeit, da die Passionsmystik besonders gepflegt wird und fromme Seelen ein lebhaftes Verlangen nach äusserer Verähnlichung mit dem Gekreuzigten empfinden. Der erste bekannte Fall äusserer Stigmatisation ist jene des hl. Franz von Assisi, die 1224 erfolgte. Insgesamt soll es etwa 330 Fälle geben. In Wirklichkeit dürften es aber mehr sein. Doch gibt es Stigmatisation nur in der westlichen Kirche. „Die echte Stigmatisation ist nur auf dem Boden der römisch-katholischen Frömmigkeit erwachsen“ <sup>4)</sup>. Auch handelt es sich bei den Stigmatisierten meistens um Frauen. Heilig- und seliggesprochen wurden bisher 61.

Über die Ursachen der Stigmatisation denken die Menschen verschieden. So haben wir zunächst die Betrugshypothese. Aber mit dieser Hypothese sind die meisten Fälle nicht verständlich zu machen. Nur in einzelnen Fällen mag der Betrug eine Rolle gespielt haben. Manche fromme Christen haben sich in reiner Absicht die Stigmata selbst beigebracht, um dem Gekreuzigten auch

<sup>1)</sup> Chant. I, 627.

<sup>2)</sup> Vgl. R. Strothmann, Ta'ziya. H. Isl. 747—749.

<sup>3)</sup> Vgl. M. Waldmann, Stigmatisation. Paderborn 1938; G. Wunderle, Psychologie d. Stigmatisation. Paderborn 1938 und die von diesen Autoren angeführte Literatur.

<sup>4)</sup> G. Wunderle, a.a.O. 16.

äusserlich ähnlich zu sein. Man spricht in solchen Fällen von aktiver Stigmatisation. Zu nennen wäre hier etwa Maria von Oignie († 1213). Aber es gibt auch eine passive Stigmatisation, d.h. eine Stigmatisation, die ohne die Beihilfe der betreffenden Personen oder anderer entsteht. Eine solche haben wir etwa beim hl. Franz von Assisi, bei Margarete Ebner († 1351), Katharina Emmerick († 1824) und Gemma Galgani († 1903). Ich selber konnte einen solchen Fall bei einer Frau in Oberbayern beobachten. Diese passive Stigmatisation ist entweder eine rein psychogene oder eine rein göttlich gewirkte oder eine durch das Zusammenwirken von Gott und Mensch gewirkte. Doch ist in den einzelnen Fällen oft sehr schwer zu entscheiden, welche Art von Stigmatisation vorliegt. An der Möglichkeit einer rein gottgewirkten Stigmatisation kann für den Christen kein Zweifel sein. Ebenso aber auch an die Möglichkeit einer rein psychogenen Stigmatisation. Die Einfühlung in das Leiden Christi oder die seeliche Ergriffenheit vom Leiden Christi allein vermag die Wundmale herbeizuführen.

### § 23. BEKLEIDUNG UND ENTKLEIDUNG.

Die Kleidung <sup>1)</sup> steht in allerengster Beziehung zum Leibe und zur Seele des Menschen und die Weise, wie der Leib bekleidet oder entkleidet und die Gewandung „getragen“ wird, verrät sehr viel von dem, was in der Seele des Menschen ist und geschieht. Im Buche Sirach heisst es: „Ein Vernünftiger merkt den Mann an seinen Gebärden, denn seine Kleidung, sein Lachen und sein Gang zeigen ihn an (Sir 19, 30)“. Kleider gehören zur Persönlichkeit des Menschen, stellen sie dar und vertreten sie. Auch bestimmen und ändern sie den Menschen, körperlich und seelisch. Leben, Daseinsgefühl, Stimmung und vieles andere werden durch die Kleidung weit- und tiefgehend beeinflusst, ähnlich wie durch die Wohnung, die nur die erweiterte Kleidung des Menschen darstellt. Es ist etwas anderes, weiss, und etwas anderes, schwarz gekleidet zu sein. Die Einwirkung des Kleides oder auch des Mangels an Kleidung

<sup>1)</sup> Die Literatur über sie ist Legion. Wir verweisen nur auf Bertholet RGG III<sup>o</sup> 1066—1068; J. C. Flügel, *The Psychology of Clothes*. London 1930; Jungbauer *Kleid* HDA IV, 1458—1512; R. Kleinpaul, *Sprache ohne Worte*, 148—157 (*Kleidung als Sprache ohne Worte*) und die von diesen Autoren zitierte Literatur.

auf den Körper <sup>1)</sup> und die Seele kann man sich kaum zu gross vorstellen. „Die Kleidung hat nicht weniger als die Sprache etwas Zwingendes“ <sup>2)</sup>.

Auch beim *B e t e n* <sup>3)</sup> ist die Bekleidung bzw. Entkleidung von grosser Bedeutung, wie im folgenden gezeigt werden soll.

### I. Die sakrale Bekleidung.

#### 1). Die Verhüllung.

a). Nicht selten wird der Körper beim Gebet *g a n z* oder teilweise verhüllt. So hüllen sich z.B. die Malepa beim Gebet oder für das Gebet in weisse Decken oder Tücher <sup>4)</sup>.

Der *S i n n* ist hier der gleiche wie bei der Bekleidung überhaupt. Denn die Kleidung ist Bedeckung der Scham und Schutz oder Waffe. Beachten wir zunächst die *S c h a m*. Durch die Verhüllung will man sich verstecken oder verstellen. Weil Adam und Eva von Gott nicht als Sünder gesehen werden wollten, denen der Leib nicht mehr gehorcht, versteckten sie sich. Ähnlich versteckt sich der Sünder in seine Kleidung, um nicht von Gott in seinem Sündenelend gesehen zu werden. Vor dem heiligen Gott kann man unmöglich in völliger Blossheit mit seinen Sünden und Fehlern erscheinen. Darum verkleidet, vermummt und verlarvt man sich.

Auch das Motiv der *S c h a m* im engeren Sinn spielt eine Rolle. Bei der muhammedanischen *şalât* hat die Kleidung den gesetzlichen Vorschriften zu genügen, welche die „Bedeckung der Scham“ (*satr al'aura*) zum Ziel haben. Bei den Männern muss der Körper zwischen Nabel und Knie und bei den Frauen der gesamte Körper ausser Gesicht und Händen (bis zu den Pulsen) bedeckt sein <sup>5)</sup>. Die Frau hat bei der *şalât* sogar die Fusssohlen zu bedecken. Doch gelten diese als bedeckt, wenn und solange die Frau auf dem Boden steht. Werden ihre Fusssohlen bei den Knie-

<sup>1)</sup> In Korea will man durch vergleichende experimentelle Untersuchungen festgestellt haben, dass die einheimische weisse Kleidung günstig, die schwarze aber ungünstig auf den Körper wirkt. Pflanzen sollen unter schwarzem Stoff Schaden leiden, nicht oder aber weniger unter weissem.

<sup>2)</sup> W. Stapel, Die drei Stände. Hamburg (1941) 31.

<sup>3)</sup> Vgl. Br. de Niedek, *De populorum vet. ac rec. adorationibus*, 141—147; A. E. Crawley, *Dress. ERE V*, 40—72; Fr. Heiler, *Das Gebet*, 104f.

<sup>4)</sup> Nach dem Bericht Schlömanns über die Malokong in Transvaal in den Verhandlungen d. Berliner Ges. f. Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 1894, 65.

<sup>5)</sup> H. Isl. 638.

fällen oder Prostrationen sichtbar, dann ist ihr Gebet ungültig <sup>1)</sup>).

Ein anderer Beweggrund ist der der Tarnung und des Schutzes. Pflanzen und Tiere tarnen sich durch ihre Formen und Farben gegen die Unbilden der Witterung. Ähnlich schützt sich der Mensch durch Verhüllungen gegen Gottheiten und Geister <sup>2)</sup>. Er will unerkannt bleiben und so den Einwirkungen der höheren Mächte entgehen.

Auf andere Bedeutungen und Beweggründe der Verhüllung kommen wir noch zu sprechen. Sie variieren nach Umfang, Form, Weise und Farbe der Bekleidung. Die völlige Verhüllung bedeutet etwas anderes und wirkt anders als die Verhüllung des Hauptes. Kleidung, die den Menschen verschönt, hat einen anderen Sinn und andere Folgen als Kleidung, die verunstaltet. Weisse Kleider drücken anderes aus und wirken anders als schwarze.

b). Einige Formen der Verhüllung sind besonders häufig und wichtig, so die Verhüllung oder Bedeckung des Hauptes <sup>3)</sup>, deren Umfang und Formen aber sehr verschieden sind. Bald wird der ganze Kopf eingehüllt, bald nur ein Teil.

Franz Termer berichtet von einem Brujo-Indianer in Guatemala, der beim Beten den Kopf mit einem violetten Kopftuch bedeckte <sup>4)</sup>. Ähnliche Sitten hatten oder haben die Perser, Parsen <sup>5)</sup>, Hindu, Griechen und Römer <sup>6)</sup>. Bei der Einweihung in die bacchischen Mysterien war der Mysterie mit einem über den Kopf gezogenen Mantel verhüllt. Im alten Rom trugen die Priester beim Opferdienst — vom Honosopfer abgesehen — eine kegelförmige Woll- oder Fellmütze (galerus) und bedeckten sie zugleich mit der Toga das Hinterhaupt <sup>7)</sup>. Als bei der Schlacht am Vesuv im Jahre 340 v. Chr.

<sup>1)</sup> G. F. Pijper, *Fragmenta Islamica*. Leiden 1943, 7.

<sup>2)</sup> Im deutschen Volksglauben soll Verhüllung Schutzhandlung sein, nach E. Fehrle, *Zum Verhüllen im deutschen Volksglauben*. Schweiz. Archiv f. Volkskunde 20, 1916, 120—122.

<sup>3)</sup> Vgl. zum folgenden Eckstein, *Bedecken*. HDA I, 968—973; Fr. Heiler, *Das Gebet*, 104f; Jungbauer, *Schleier*. HDA VII, 1207—1215; J. G. Frazer, *The Golden Bough*. III, 120—122 und die hier verzeichnete Literatur.

<sup>4)</sup> Fr. Termer, *Zur Ethnologie und Ethnographie des nördlichen Mittelamerika. Ibero-amerik*. Archiv IV, 3. Berlin und Bonn, 413.

<sup>5)</sup> Vgl. etwa Jivanji Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay 1922, 99.

<sup>6)</sup> Von der sakralen Verhüllung im griechischen und röm. Heidentum überhaupt handelt etwa Fr. J. Dölger, *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*. Paderborn 1909, 101—205.

<sup>7)</sup> G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*. München 499f; Chant. II, 452.

der linke Flügel des römischen Herres wankte, weihte sich nach Livius der Konsul Publius Decius Mus dem Opfertod, und zwar in der Weise, dass er die Praetexta anlegte, das Haupt verhüllte, die Hand unter der Toga bis zum Kinn hinaufstreckte und betete <sup>1)</sup>. Der hl. Cyprian weist noch auf diesen antiken Brauch der Verhüllung des Hauptes hin, wenn er die Christen, die vor dem Gericht ihren Glauben bekannt hatten, mit den Worten anredet: „Die verruchte und verbrecherische Hülle, mit der dort (beim heidnischen Opfer) die Opfernden ihr Sklavenhaupt bedeckten, blieb eurem Haupte fern. Eure reine Stirn, mit dem Zeichen Gottes geziert, konnte unmöglich den Teufelskranz tragen, nein, sie hielt sich frei für des Herren Kranz“ <sup>2)</sup>.

Zu den Riten, die mit dem Sterben eines Hindu verknüpft sind, gehört, dass der Sohn über die linke Schulter nach dem Vater zurückblickt, „indem er sich mit der Hand bedeckt oder mit dem Saum des Gewandes verhüllt und spricht: „Erreiche die himmlischen Welten und deine Wünsche“ <sup>3)</sup>.

Die Tradition und Kodifikation der Muhammedaner weiss nichts von einer Pflicht der Kopfbedeckung bei der şalât, speziell der Bedeckung mit dem şimâma (arab.) oder saryq (türkisch, andere Transcription: şarik), die aus einer Mütze mit einem darum gewundenen Tuch <sup>4)</sup> besteht. Aber diese Bedeckung entspricht dem Gemeingefühl der Muhammedaner. Die Kopfbedeckung ist der Schmuck des Mannes und der Turban die Krone des Arabers. Daher das Bedecken des Kopfes bei der şalât <sup>5)</sup> und bei dem Besuch von Moscheen und Gräbern. „Denn vor seinen König ohne Schmuck hinzutreten, schickt sich nicht“ <sup>6)</sup>.

Über den Sinn und Zweck der Bedeckung und Verhüllung des Kopfes ist viel hin und hergeredet worden. Wie anderswo so sind auch bei diesem Brauch verschiedene Auffassungen und Absichten wirksam.

<sup>1)</sup> In gleicher Weise sollen sich sein Sohn in der Schlacht bei Sentinum (295) und sein Enkel in der Schlacht bei Asculum (279) dem Opfertod geweiht haben.

<sup>2)</sup> De lapsis 2. CSEL 3, 1. Übers. nach B. Steidle, Des Bischofs Cyprian von Karthago Hirtenschreiben aus der Zeit der Bedrängnis. Freiburg i.B. (1940) 12. J. Baer (BKV 34. Bd., 43) denkt bei der „Hülle“ an den Kranz, der beim Opfer getragen wurde.

<sup>3)</sup> K. F. Geldner, Vedismus und Brahmanismus<sup>2</sup>. RL 9. Tübingen 1928, 66.

<sup>4)</sup> Über den Turban vgl. H. Isl. 754—758.

<sup>5)</sup> I. Goldziher, Die Entblössung des Hauptes. Islam 6, 1915/16, 301—316.

<sup>6)</sup> H. Isl. 755.

Oft erfolgt die Bedeckung des Hauptes aus Ehrfurcht vor Gott. Wie man vor höhergestellten Personen das Haupt bedeckt hält, so auch vor Gott. Oft kommt aber auch die Würde des Trägers durch die Bedeckung zum Ausdruck, so bei den Arabern. Nicht selten dürfte das Bedecken ein Ausdruck der Scham und Reue über die Sünden sein. Wer sich bedeckt, will sich vor Gott, dem reinen und heiligen, verstecken.

Ferner ist die Bedeckung des Hauptes Hilfsmittel des Gebetes. Sie soll die Sammlung herstellen und sichern helfen. Nach Appel sollen die alten Römer das Haupt vor dem Beten verhüllt haben, um nicht durch ein böses Zeichen verwirrt zu werden <sup>1)</sup> und so gezwungen zu sein, die Handlung zu wiederholen und Sühne zu leisten <sup>2)</sup>. E. v. Lasaulx teilt diese Ansicht. „Die Römer pflegten beim Gebet das Haupt zu verhüllen, um Zerstreungen abzuwenden, und damit sie kein unheilbringendes Wort von aussen her vernähmen“ <sup>3)</sup>.

Aber es spielen auch noch andere Motive herein. Benzinger spricht von der Verhüllung des Hauptes als von einem „Schutzmittel gegen den lebensgefährlichen Anblick der Gottheit“. Nach anderen soll die Bedeckung des Hauptes die Menschen vor den Dämonen, speziell vor dem Eindringen der Dämonen in den Menschen schützen <sup>4)</sup>. Man beruft sich dabei auf die römische Sitte, bei der Eheschliessung das flammeum über das Brautpaar zu werfen. Bekanntlich hat sich diese Sitte, an welche noch unser Brautschleier erinnert, bei den Christen des Westens lange <sup>5)</sup> und bei denen des Ostens bis heute erhalten. Dass auch die Christen beim Verhüllen des Hauptes wohl an dergleichen dachten, bezeugt Tertullian, wenn er die Jungfrauen ermahnt, ihre Zuflucht zum Schleier zu nehmen „wie zu einem Helm und Schild“, „quasi ad galeam, quasi ad clypeum, qui bonum protegat adversus ictus tentationum, adversus jacula scandalorum, adversus suspiciones, et susurros, et aemulationem, ipsum quoque livorem“ <sup>6)</sup>. Wieder andere denken an die Absicht, die im Haupt zentrierten Kräfte nicht entweichen

<sup>1)</sup> Vgl. Varro bei Macrobius, Saturnal. 3, 6, 17.

<sup>2)</sup> Appel, De Romanorum precationibus, 190s.

<sup>3)</sup> E. v. Lasaulx, Die Gebete der Griechen und Römer. Würzburg 1842, 12.

<sup>4)</sup> H. Vorwahl, Die Gebärdensprache im Alten Testament, 13.

<sup>5)</sup> Noch im 14. Jhdt wird sie erwähnt.

<sup>6)</sup> De virginibus velandis XV. PL 2, 910.

zu lassen. Nach Marti handelt es sich bei unserer Sitte um den „Rest des alten Brauches, sich mit dem Gewande der Gottheit zu umhüllen“<sup>1)</sup>.

An allen diesen Erklärungen ist etwas Richtiges. Die eine gilt für diesen, die andere für jenen Fall. Nur darf nicht verallgemeinert werden. Jeder Fall ist gesondert zu untersuchen. Eine Erklärung scheint für keinen Fall zuzutreffen, nämlich jene Dürkheims und anderer französischer Soziologen, welche an eine Genitalverhüllung und die Verschiebung derselben von unten nach oben denken.

Von den christlichen Kopten und Abessinern abgesehen entblößen die christlichen Männer beim Gebet und Gottesdienst ihre Häupter<sup>2)</sup>. Die christlichen Frauen hingegen pflegen seit apostolischer Zeit das Haupt in der Kirche zu bedecken, in Gehorsam gegen eine Weisung des hl. Paulus. „Ein jedes Weib, das betet oder prophezeit und dabei unverhüllten Hauptes ist, entehrt sein Haupt, es ist ja dann gradeso, wie eine kahl Geschorene. Wenn ein Weib sich nicht verhüllen will, so lasse sie sich doch die Haare ganz scheeren! Ist es aber für das Weib schimpflich, sich die Haare abzuschneiden oder ganz abscheeren zu lassen, dann möge sie sich verhüllen (1 Kor 11, 5f)“<sup>3)</sup>. „Die bei den Theologen bis vor kurzem vorherrschende Meinung, dass Paulus einfach das ungeschriebene Gesetz hellenischen und hellenistischen Ehrbarkeitsempfindens geltend gemacht habe, ist unhaltbar“<sup>4)</sup>. „Paulus hat . . . in seinen Gemeinden auch auf griechischen Boden eine Sitte einzuführen versucht, die . . . orientalischem und speziell jüdischem Anstandsempfinden entsprach“<sup>5)</sup>. Es soll bei der jüdischen Sitte bleiben „zumal Tänzerinnen und ä. Frauenpersonen unbedeckten Hauptes sich zeigten“<sup>6)</sup>. Die Begründung ist aber dabei nicht bloss die Mode und Sitte, sondern das Verhältnis von Mann und Frau. Weil die Frau „nur ein Abglanz des Mannes“ (1 Kor 11, 7) ist und vom Mann stammt, soll sie das Haupt bedecken.

<sup>1)</sup> H. Vorwahl, Die Gebärdensprache der Religion, 125.

<sup>2)</sup> Nach Fr. J. Dölger, Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual. Paderborn 1909, 100f. wurde das Haupt beim Exorcismus aus Scham und Reue verhüllt, im 4. Jhd.

<sup>3)</sup> Vgl. Oepke, κατακαλύπτω. Kittel III, 563—565.

<sup>4)</sup> Oepke, a.a.O. 563.

<sup>5)</sup> Oepke, a.a.O. 564. Zur Verschleierung im Orient vgl. G. Delling, Paulus' Stellung zur Frau und Ehe. 1931, 96—109; A. Jeremias, Der Schleier von Sumer bis heute. Der alte Orient 31, 1931, 1/2; R. P. R. de Vaux, Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien, Rev. Bibl. N.S. 44, 1935, 395ff.

<sup>6)</sup> Riessler-Storr, Die Heilige Schrift. Mainz (1934) 1391.

Die Anschauungen und Mahnungen des hl. Paulus haben bis heute bei den Katholiken und Orientalen ihre Geltung behalten. Die Frau trägt in der Kirche einen Schleier oder einen Hut. In Italien bedeckt man, wenn der Hut fehlt, den Kopf wenigstens mit einem Taschentuch. Erst in neuester Zeit erscheinen viele Frauen in der Kirche ohne jede Kopfbedeckung.

In den afrikanischen und einigen anderen Missionen erwartet man von den Frauen in der Kirche im allgemeinen keine Kopfbedeckung, wohl aber in anderen Missionen, z.B. den philippinischen, japanischen und koreanischen. Im Directorium Missionis de Seoul <sup>1)</sup> heisst es ausdrücklich: „Mulieres debent semper velari, et hoc stricte ab omnibus observetur, praesertim in functionibus liturgicis, sed etiam extra illas“.

In der China mission hat der Brauch der Männer, beim Gottesdienst das Haupt unbedeckt zu lassen, zeitweilig erhebliche Schwierigkeiten gemacht, weil es in China als unehrerbietig gilt, das Haupt in Gegenwart höher gestellter Personen zu entblößen <sup>2)</sup>. Die katholischen Priester sahen sich sogar veranlasst, bei der heiligen Messe eine Kopfbedeckung (Tsikin) zu tragen <sup>3)</sup>. Paul V. gab die Erlaubnis dazu und Klemens X. erneuerte sie. „Pileo tamen non communi et vulgari quo utuntur passim seu ordinarie, sed alio huius sacri mysterii proprio, ejusque coloris cuius sunt paramenta cetera et, si id commode fieri poterit, saltum illo, quo uti solent in praedicatione verbi Dei et aliis sacris functionibus“. Inzwischen ist aber die Sitte gefallen, da sich die chinesischen Christen an die europäische Sitte, das Haupt beim Kult zu entblößen, gewöhnt haben <sup>4)</sup>.

c). Die Bedeckung des Hauptes ist oft, aber keineswegs immer mit einer Verhüllung des Angesichtes verbunden. Auch gibt es Verhüllungen des Gesichtes ohne Verhüllung des Hauptes. Daher hier noch einige besondere Worte über die Verhüllung des Gesichtes. Bei den Weihen in Eleusis und anderswo musste

<sup>1)</sup> Hongkong 1922. Nr. 359.

<sup>2)</sup> Vgl. den alten kultischen Text bei Fr. X. Biallas, Konfuzius und sein Kult. Peking und Leipzig (1928) 105.

<sup>3)</sup> Abbildung einer solchen Kopfbedeckung zelebrierender Priester etwa bei A. Hubrecht, Grandeur et suprématie de Péking. Péking 1928, 175 (Ricci) und S. Schüller, Die Geschichte der christl. Kunst in China. Berlin 1940, 78.

<sup>4)</sup> 1924 wurde das Tragen des Tsikin verboten.



der Myste <sup>1)</sup> verdeckten Antlitzes verschiedene Reinigungen durchmachen. Die Cella des Zeus-Sosipitis-Tempels in Elis durfte die Priesterin nur mit verhülltem Antlitz betreten. Nach Is 6, 2 verhüllen die Seraphim vor Jahwes Thron Antlitz und Füße mit ihren Fittichen. Als Jahwe den Moses berief und zu ihm sprach, „verhüllte Moses sein Angesicht; denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen“. (Ex 3, 6) <sup>2)</sup>. Als der Herr dem Elias erschien, „hüllte er (Elias) sein Antlitz in seinen Mantel“ (3 Kn 19, 13).

Die Absicht bei der Verhüllung des Antlitzes ist in vielen Fällen bloss die, allein mit Gott zu sein und ungestört mit ihm zu verkehren. Die Verhüllung soll die Sammlung erleichtern und sichern. In anderen Fällen ist die Furcht und Ehrfurcht vor Gott massgebend. Weiterhin kommen die gleichen Zwecke in Frage wie bei der Verhüllung des Hauptes überhaupt <sup>3)</sup>.

Eine besondere Form der Bedeckung des Antlitzes ist die Maske <sup>4)</sup>. Diese hat verschiedene Zwecke. Das eine Mal soll sie gefährliche Einflüsse des Trägers auf die Umwelt abwehren. Das andere Mal hat sie umgekehrt den Zweck, den Träger vor dämonischen Einflüssen zu schützen. Denken wir an die Masken in den Mysterienspielen. Der Maskierte will für die Gottheit und Geister unkenntlich sein, „ganz anders“ sein als sonst. In wieder anderen Fällen — dort, wo die Maske der Gottheit getragen wird — wird die Maske in dem Glauben getragen, göttliche Kräfte zu bekommen und Orakel geben zu können. Die Bedeckung des Gesichtes zielt also hier auf eine Enthüllung des Göttlichen ab. Auf andere Zwecke brauchen wir hier nicht eingehen.

d). Bei den Buddhisten, Hindu, Parsen, Römern, Hellenisten, Juden und anderen war oder ist es Sitte, beim Gebet und Kult oder bei bestimmten Gebeten und Kulturen die Hände zu verhüllen oder Handschuhe zu tragen <sup>5)</sup>. Es gibt Buddhas,

<sup>1)</sup> Bekannt ist die Lovatellische Urne mit der Darstellung eines sitzenden Weihlings, dessen Antlitz verhüllt ist. Vgl. auch das Titelbild zu Jh. v. Scheffer, Hellenische Mysterien und Orakel. Stuttgart (1940): Hellenistisches Marmorrelief (Museum Neapel), das ebenfalls seinen sitzenden Mysterien mit verhülltem Antlitz zeigt.

<sup>2)</sup> Vgl. J. Göttberger, Die Hülle des Moses nach Ex 34 und 2 K 3. Bibl. Zeitschr. 16, 1924, 1—17; Oepke, *καλύμματα*. Kittel III, 560f.

<sup>3)</sup> Über die Verhüllung der Augen als Mittel gegen den bösen Blick vgl. Seligmann, Auge. HDA I, 698—700.

<sup>4)</sup> Vgl. K. Meuli, Masken, Maskereien. HDA V, 1744—1852; O. Rühle, Masken. RGG III, 2038 und die hier angegebene Literatur.

<sup>5)</sup> Vgl. Fr. Heiler, Das Gebet, 105; A. Dieterich, Der Ritus der verhüllten Hände. Kleine Schriften. Leipzig und Berlin 1911, 440; H. Leclercq, Main. DAL X, 1209—1212.



Photo: Verfasser

Abb. 33. Apsaras beim sakralen Tanz. Plastik  
in Angkor Thom (Bayon)

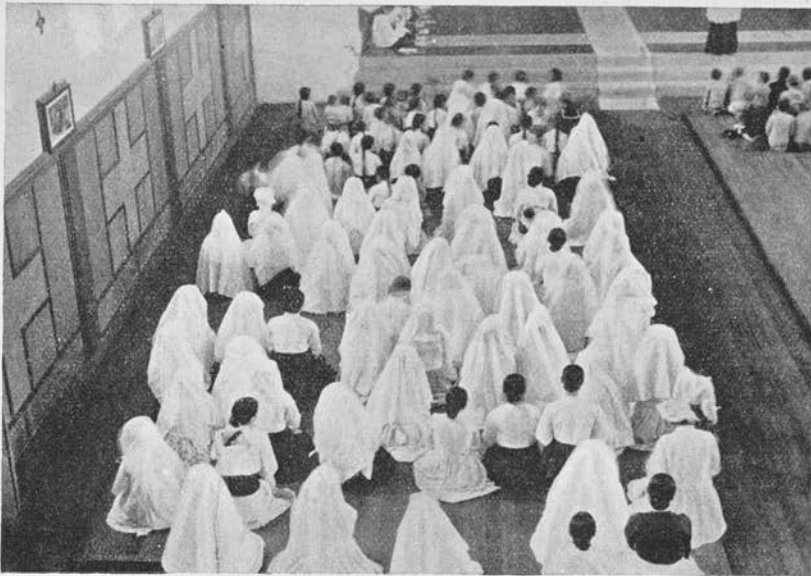


Photo: Verfasser

Abb. 34. Katholische Frauen in einer koreanischen Kirche

die bei der Betrachtung die Hände bedeckt halten, so einige Buddhas die dem Baum der Erkenntnis zuschreiten. Beim Opfer am Feste der Fides hatten die drei grossen Flamines die rechte Hand verhüllt <sup>1)</sup>. Im Isiskult hielt der Priester den heiligen Krug in verhüllten Händen <sup>2)</sup>. Manichäische Wandgemälde aus Chotscho (im Berliner Völkerkunde-Museum) zeigen Betende mit verhüllten Händen. Das Tragen von Handschuhen ist wohl nur ein Rest dieser Verhüllung der Hände. Solche Gebetshandschuhe werden etwa bei hinduistischen Kulturen und beim persischen Feuerkult getragen <sup>3)</sup>.

Beweggrund ist hier die Ehrfurcht vor der Gottheit, die Furcht vor Verunreinigung des Heiligen und der Schutz vor Übertragung von mana <sup>4)</sup>.

Auch bei den Christen ist es zeit- und stellenweise Sitte gewesen, die Hände beim Gebete zu verhüllen. Der Jairus-Sarkophag von Arles (4. Jhd.) zeigt sechs Apostel, die Christus mit verhüllten Händen und durch Prostrationen huldigen. Die Benediktiner schieben noch heute beim Gottesdienst die Hände in die Ärmel der weiten Kulle, was wohl ein Rest der antiken Verhüllung ist. Bischöfe und Äbte tragen bei pontificalen Funktionen Handschuhe.

e). Die Bedeckung oder Verhüllung des Mundes begegnet uns bei den Chinesen, Japanern, Parsen, Hindu und anderen <sup>5)</sup>. Die Chinesen halten in Gegenwart der Götter und Geister wohl einen Jaspisstein vor den Mund <sup>6)</sup>. Die shintōistischen Priester tragen bei den Speiseopfern an den grossen Matsuri Hauchbinden aus weissem Papier und die Kannushi des Kasuga-Tempels zu Nara haben beim „Allerheiligsten“ „den Mund mit Tüchern verhängen, damit kein Atem das Reinste berühre“ <sup>7)</sup>. Die parsischen Priester tragen in der Nähe des heiligen Feuers vor dem Munde eine Binde (padān, Av. paitidhāna, neupers. penōm), um das heilige

<sup>1)</sup> Schwenn, Gebet und Opfer, 85. Die Verhüllung soll hier Bindung an ein Versprechen bedeuten.

<sup>2)</sup> So auf einem Wandgemälde in Herculaneum. Vgl. Quasten, Musik etc. 63f.

<sup>3)</sup> Chant. II, 236.

<sup>4)</sup> Vgl. Bächtold-Stäubli, Hand. HDA III, 1387—1389.

<sup>5)</sup> Vgl. J. A. Culloch, Mouth, ERE VIII, 870s.

<sup>6)</sup> Laotse, Tao-te-king c. 62.

<sup>7)</sup> O. Fischer, Wanderfahrten eines Kunstfreundes in China und Japan. Stuttgart-Berlin (1939) 69.

Feuer nicht durch den menschlichen Atem zu verunreinigen<sup>1)</sup>.

e) Die alten Juden mussten beim Passah Schuhe an den Füßen tragen (Ex 12, 11). In den alten christlichen Ländern ist es allgemein üblich, in der Kirche und beim Gottesdienst mit Schuhen an den Füßen zu erscheinen. Es würde als Verstoss gegen die Ehrfurcht vor Gott gedeutet werden, wenn man in der Kirche keine Schuhe trüge. Die Prälaten und Bischöfe tragen bei feierlichen Funktionen mit Rücksicht auf Gott, die eigene Würde und die feierliche Funktion kostbare Schuhe<sup>1)</sup>.

## 2). Das besondere Gebets- und Kultkleid.

Für das Gebet und den Gottesdienst werden gern eigene Kleider angezogen. Die Muhammedaner sollen bei der ṣalāt eine besondere, rituell reine Kleidung tragen<sup>3)</sup>. Zur Mekka-Wallfahrt gehört eine eigene Tracht. Ebenso zur japanischen Wallfahrt<sup>4)</sup>.

Beweggründe zu diesem Brauch sind Rücksichten auf Gott, auf das Gebet, auf den Kult, auf die heilige Stätte und manchmal auch bestimmte Auffassungen von der „Heiligkeit“. Wo diese als ansteckend gilt und im Heiligtum getragene Kleider als „heilig“ angesehen werden, dürfen die letzteren im profanen Leben keine Verwendung mehr finden. Der letzte Ursprung der Sitte, für kultische Handlungen die Kleider zu wechseln bzw. „heilige“ Kleider anzuziehen, ist nach Benzinger vielleicht darin zu sehen, „dass man ursprünglich die Kleider und Hülle des Gottesbildes selber anlegte, um in allerengster Berührung mit der Gottheit zu gelangen<sup>5)</sup>. Aber ein einheitlicher Ursprung unserer Sitte ist kaum anzunehmen. Auch dürften in den meisten Fällen die Urmotive andere gewesen sein als die von Benzinger vermuteten.

## 3). Das schöne Gebets- und Kultkleid.

Aber beim Gebete und Kult werden nicht bloss eigene, sondern auch bessere, schönere und nicht selten sogar neue Kleider getragen,

<sup>1)</sup> Vendidad 18, 1: „Eins trägt das Mundtuch, ohne mit dem Glauben gerüstet zu sein; fälschlich heisst er Priester“. K. F. Geldner. Die zoroastrische Religion. RL 1. Tübingen 1926, 34. Bei den Slawen herrschen ähnliche Bräuche. Chant. II, 511.

<sup>2)</sup> L. Eisenhofer, Schuhe und Sandalen. LThK IX, 378f.

<sup>3)</sup> G. Fr. Pijper, Fragmenta Islamica. Leiden 1934, 3, 7, 29 (speziell über die Gebets-tracht der Frauen).

<sup>4)</sup> A. Bohner, Wallfahrten. Japan-Handbuch, 643f.

<sup>5)</sup> Realencykl. f. prot. Theol. und Kirche. X (Leipzig 1901) 519.

bei vielen Primitiven <sup>1)</sup> (Britisch-Borneo, Malayische Halbinsel, Flores) sowohl wie bei vielen Kulturvölkern.

Bei einer Fahrt durch den Herschel-Distrikt in Südafrika traf ich Xosa-Frauen, die zum Beten gingen und sich deshalb schön gemacht hatten. Die Griechen legten vor dem Gebete gern reine Kleider an <sup>2)</sup>.

Namentlich bei ausserordentlichen Gelegenheiten und an hohen Festtagen pflegt man bessere oder eigene Kleider zu benützen. Als Jakob nach Bethel hinaufzog und dort dem Herrn einen Altar bauen wollte, sprach er „zu seiner Familie und allen anderen bei ihm: werfet die fremden Götter bei euch weg! Reinigt euch und besetzt eure Kleider aus (Gn 35, 2)“. Nach Gazzālī sollen sich die Muhammedaner für den Freitagsgottesdienst mit weissen Gewändern schmücken. „Denn das sind Allah die liebsten Kleider“ <sup>3)</sup>. Am „Opferfest“ und „Fest des Fastenbrechens“ soll der Muslim neue oder wenigstens seine besten Kleider anlegen <sup>4)</sup>.

Auch zu bestimmten Übungen gehören vielerorts bessere Kleider.

Wenn die Christen beim Gottesdienst in besseren Kleidern erscheinen, so steht das nur im Einklang mit weitverbreiteten Bräuchen. Die alten Christen haben sich in diesem Punkt nach der griechisch-römischen Umwelt gerichtet und gingen daher im weissen Festtagswand zum Gottesdienst <sup>5)</sup>. Nicht bloss die Priester sondern auch die Laien trugen beim Gottesdienst die Albe. Der hl. Hieronymus schreibt: „Hieraus (d.h. aus den Vorschriften des Alten Testamentes über die Kultkleidung) lernen wir, dass wir nicht mit den alltäglichen und beliebigen, durch die Verwendung im gewöhnlichen Leben beschmutzten Kleidern in das Allerheiligste eintreten, sondern nur mit reinem Gewissen und in reinen Gewändern des Herrn Geheimnisse in Händen halten dürfen.... Die göttliche Religion hat ein anderes Gewand im Gottesdienst, ein anderes im alltäglichen Leben“ <sup>6)</sup>. Von dem Mönch Jonas vom Kloster Muchon-

<sup>1)</sup> I. H. N. Evans, *Studies in Religion, Folklore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula*. Cambridge 1923, 10f; 20—22; P. Andres, *Dua Nggae, das höchste Wesen im Lio-Gebiet (Mittel-Flores)*. *Annali Lateranensi* 3, 1939, 182.

<sup>2)</sup> P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*<sup>3</sup>. München 1920, 80.

<sup>3)</sup> J. Hell, *Die Religion des Islam*. I. Jena 1905, 105.

<sup>4)</sup> H. Isl. 195.

<sup>5)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, *Nonna*. AC 5, 1936, 66—75.

<sup>6)</sup> In Ezech. 1, 13, c. 44. PL 25, 436s.

se erzählt die Vita Pachomii folgendes: „Er hatte einen hemdartigen Überwurf, den er anlegte zur Stunde der göttlichen und unbefleckten Geheimnisse des Leibes unseres Herrn Jesus Christus; und sofort nach dem Empfange des heiligen Leibes legte er ihn wieder ab und beiseite und bewahrte ihn so rein 85 Jahre lang“<sup>1)</sup>.

Solche Sitten, sich für den Gottesdienst besser zu kleiden, haben sich bis heute im Christentum erhalten und sollten sich auch fortan erhalten<sup>2)</sup>. Im Directorium Missionis de Seoul wird nicht ohne Grund vorgeschrieben, dass die Männer bei liturgischen Funktionen immer die lange „Toga“ tragen sollen, und dass denen die Kommunion zu verweigern ist, die ohne sie erscheinen<sup>3)</sup>.

Zu den Gründen, welche die Menschen bewegen, beim Gottesdienst bessere Kleider zu tragen, gehört einmal die Rücksicht auf die Gottheit. Bei vielen oder sogar allen Völkern ist es Brauch, sich für den Besuch von Vornehmen sorgfältig zu kleiden. Der Vornehme soll auf diese Weise geehrt und erfreut werden. Ähnlich will man durch reine und bessere Kleider die Gottheit ehren und erfreuen. Die Bewohner von Neu-Guinea schmücken sich für den Tanz, und zwar mit Hilfe der Geister. „Wir stecken jetzt unseren Federschmuck auf und machen den Mur-Tanz. Ihr, unsere Geister, sollt uns dann sehen und euch an uns freuen. Erst, wenn ihr das tut, werden wir recht geschmückt sein. Dann wird es uns gut gehen“<sup>4)</sup>. Um die Gottheit zu ehren und zu gewinnen, verkleidet man sich direkt. Man tritt so vor die Gottheit hin, wie man von ihr gesehen sein will. Zugleich ist nicht selten die Meinung wirksam, dank der schönen Kleidung eher erhört zu werden. Wie im weltlichen, so ist die Kleidung auch im religiösen Leben eine Form der Werbung.

In verschiedenen Fällen ist die Kleidung eine Nachahmung der Gottheit. Der römische König trug die Kleider Jupiters, um diesen nachzuahmen<sup>5)</sup>. Der chinesische Kaiser legte für das Himmels-

<sup>1)</sup> Vita Pachomii, 22.

<sup>2)</sup> Heute unterscheidet sich, wie W. Stapel bemerkt, die an Sonntagen zum Gottesdienst getragene Kleidung von der werktäglichen nur durch „den Glanz der Neuheit“. Früher aber trug z.B. der Bauer an Sonntagen wirklich etwas Besseres: Pelzkappe, Rock mit Talerknöpfen, etc.

<sup>3)</sup> Directorium Missionis de Seoul. Hongkong 1922, Nr. 359.

<sup>4)</sup> G. F. Vicedom, Die religiösen Voraussetzungen zur Aufnahme der bibl. Botschaft auf Neuguinea. EMZ 3, 1942, 142.

<sup>5)</sup> J. G. Frazer, The Golden Bough. II, 174—177.

opfer mit Hinblick auf den blauen Himmel ein blaues Gewand an. Zur Rücksicht auf die Gottheit kommt die Rücksicht auf den Gottesdienst und das Gotteshaus. Die Kleidung soll dem Gottesdienst und Gotteshaus entsprechen.

Vielfach erklärt sich unsere Sitte aber auch aus dem Zustand und der Absicht des Beters. Durch reine und feierliche Kleidung will man der inneren Reinheit, Begnadigung, Herrlichkeit und Freude oder bestimmten Anschauungen und Wünschen Ausdruck verleihen <sup>1)</sup>. Der indische Mystiker Rāmaḥṛṣṇa trug Frauenkleider, um seine Sehnsucht nach dem geschlechtslosen Brahman an den Tag zu legen.

Ferner dient die bessere Kleidung als **Hilfsmittel** des Kultus. Sie hilft, sich des eigenen Wesens zu entäussern, sich von der alltäglichen Welt zu lösen, eine andere Gestalt anzunehmen und in den Bereich der Gottheit zu gelangen. Leine und bessere Kleider versetzen den Menschen in eine bessere Welt und erleichtern ihm die innere Erhebung zu Gott.

Im besonderen pflegen **Priester** und Offizianten im öffentlichen Kult eigene „heilige“ (Ex 28, 2), festliche Gewänder (Ez 44, 19) zu tragen, oft sogar wundervolle Gewänder, wie ich in buddhistischen Tempeln Siams und Japan beobachten konnte. Welche Pracht die jüdischen Hohenpriester in ihrer gottesdienstlichen Kleidung entfalteteten, ist bekannt <sup>2)</sup>. Die katholische Kirche kann also fast überall auf volles Verständnis rechnen, wenn sie ihre Priester beim Gottesdienst eigene und schöne Gewänder tragen lässt <sup>3)</sup>.

**Sinn** und **Ziel** unserer Sitte erhellt aus dem früher Gesägten. Auch die Priester wollen durch ihre Kleidung beim Gottesdienst Gott ehren und der Würde des Kultes und Heiligtumes entsprechen. Es kommt hinzu, dass der Priester durch die besondere Kleidung aus dem Volke hervorgehoben werden soll. N. Gogol sagt, Priester und Diakon legten bei der Proskomidie liturgische Gewänder an „um sich nicht nur von den anderen Menschen zu unterscheiden,

<sup>1)</sup> Speziell die Orientalen gebrauchen gern das Bild des „Anziehens“, um auszudrücken, dass sich das Sein des Trägers gründlich gewandelt hat. Vgl. Job 29, 14; 40, 10. Der Soldat wird durch das Anlegen der Uniform ein neuer Mensch.

<sup>2)</sup> Vgl. Fr. Nötscher, *Bibl. Altertumskunde*, Bonn 1940, 349.

<sup>3)</sup> Vgl. J. Braun, *Gewänder, liturgische*. LThK II, 470—472 und die hier verzeichnete Literatur.

sondern auch von sich selber, um in nichts an Menschen zu erinnern, die ihrem Alltagsgeschäft nachgehen" <sup>1)</sup>).

#### 4). Das unschöne Gebetskleid.

Bisher was nur von jener sakralen Kleidung die Rede, welche sich durch Sauberkeit und Schönheit von der alltäglichen Kleidung auszeichnet. Beim Gebet und Gottesdienst werden aber auch unreine und unschöne Kleider getragen. Die armenische Bezeichnung für Priester „kumrā“ leitet sich vielleicht von der Wurzel k-m-r, d. i. „schmutzig sein“ ab. Im alten Arabien sollen die Klageweiber im Trauerzustand schmutzig gewesen sein <sup>2)</sup>. Man will durch solche Kleidung der Trauer und Busse Ausdruck verleihen oder Busse tun (vgl. 1 Mkk 2, 14; 3, 47). Manchmal ist Motiv aber auch das Verlangen, auf die Gottheit Eindruck zu machen. Der armselige Zustand des Beters soll die Gottheit zum Mitleid und zur Hilfe bewegen. Schliesslich dient solche Kleidung als Tarnung und Schreckmittel. Der Fromme will sich so gegen die Gefahren vonseiten der Geister schützen. Die Kleidung soll ihn unkenntlich machen und die Gottheit abwehren.

Nicht unschön, aber dunkel und ernst ist die Kleidung der „Geistlichen“ und Gläubigen bei den protestantischen und besonders den puritanischen Gottesdiensten. Man glaubt in diesen Kreisen, durch den schlichten Ernst der Kleidung Gott mehr gefallen und das Gebet und den Gottesdienst mehr fördern zu können als durch prunkende Messgewänder und dergleichen. Ja, man spricht hier wohl von der liturgischen Kleidung der Katholiken und Orthodoxen als von einem abgöttischen Firlefanz. Hier ist also fast völliger Verzicht auf die grosse Geste der schönen und feierlichen Kleidung.

## II. Entkleidung.

### 1). Die sakrale Nacktheit.

a). Zu den primitiven Völkern, welche die völlige sakrale Nacktheit <sup>3)</sup> kennen, gehören unter anderem die indischen Uraons

<sup>1)</sup> N. Gogol, Betrachtungen über die göttl. Liturgie. Ins Deutsche übertragen von R. v. Walter. Freiburg i. B. (1938) 3. S. 3—5 sind hier einzelne priesterliche Gewänder sehr schön erklärt.

<sup>2)</sup> Eine grosse Rolle spielt das Motiv des Schmutzes bei den Jaina und Hindu-Asketen.

<sup>3)</sup> Vgl. G. Cocchiara, Il linguaggio del gesto. 76—81; ERE III, 60s; 447; IX, 830; J. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis. Giessen 1911; Fr. Heiler, Das Gebet,



und Mundas, die philippinischen Tagalog, die Malayen, die Formosaner <sup>1)</sup>, die Baronga, die Bathonga und die Indianer. Wenn die Kwatiutl-Indianer zu Beginn der Fischerei-Saison nach Dzā'wadi gehen, legen sie beim dortigen Wasserfall alle Decken und Hemden ab, Männer, Frauen und Kinder, auch die Kranken. Dann paddeln sie ganz nahe an den Wasserfall heran, von dem ein scharfer Wind herunterweht. Sobald die Kanoes in den Gischt gelangt sind, stehen alle auf und betet einer vor: „Ich bitte dich, habe Barmherzigkeit mit uns und blase alle Übel von uns, diese unsere Krankheit usw.“ <sup>2)</sup>.

Auch bei den Kulturvölkern ist die sakrale Nacktheit bekannt. Die alten Mexikaner mussten sich vor der Beichte entkleiden, zum Zeichen dafür, dass sie sich in keiner Weise verhüllen wollten <sup>3)</sup>. Von den antiken Völkern wären die Sumerer, Babylonier, Assyrer, Römer und andere zu nennen. Im Britischen Museum befindet sich eine frühsumerische (um 3000 v. Chr.) Platte aus Kalkstein (Nr 118561), die einen nackten Priester oder König darstellt, der ein Opfer auf den Altar giesst. In Assyrien und Babylonien hatten die Priester beim Opfer unbekleidet vor der Gottheit zu erscheinen <sup>4)</sup>. Nach Plinius gingen britische Mädchen und Frauen bei bestimmten religiösen Feiern nackt <sup>5)</sup>. Im alten Griechenland entblössten die Frauen am Feste der Thesmophorien (im Monat Pyanepsion zu Ehren der Δημήτηρ θεσμοφόρος) vor einander die Scham, „ein Hinweis auf den Mutterschoss der Erde“ <sup>6)</sup>. Eine nackte Jungfrau oder menstruierende Frau umschritt mit einem Hahn in der Hand die Gemarkung zur Abwehr von Ungeziefer und Unkraut <sup>7)</sup>. Bezüglich der Römer weisen wir auf die Lupercalien hin. Am Feste der Flora stellten sich nackte Dirnen „unter dem Vorwande des Götterkultes“ zur Schau.

104; Fr. Pfister, Nacktheit. Pauly 32. Halbband, 1541—1549; H. Vorwahl, Die Gebärdensprache im Alten Testament, 54f; C. Weinhold, Zur Geschichte des heidnischen Ritus. Abh. der Berliner Akad. d. W. 1896, 1; Eckstein, Entblössung. HDA II, 846—849; Derselbe, Nackt, Nacktheit, HDA VI, 832—915.

<sup>1)</sup> ERE VII, 84.

<sup>2)</sup> Fr. Boas, The Religion of the Kwatiutl. II, 189f.

<sup>3)</sup> Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker. IV. Leipzig 1864, 129.

<sup>4)</sup> A. Jeremias, Handbuch der altoriental. Geisteskultur<sup>2</sup>. Berlin und Leipzig 1929, 393.

<sup>5)</sup> Hist. nat. XXII, 1.

<sup>6)</sup> Fr. Cornelius, Indogermanische Religionsgeschichte. München 1942, 160f.

<sup>7)</sup> Chant. II, 288. Vgl. auch zum Ganzen W. A. Müller, Nacktheit u. Entblössung in der altorientalischen und älteren griechischen Kunst (Diss.) 1906.

Wenn der sündige Verehrer der Magna Mater von den Sünden des ganzen Jahres frei werden wollte, zog er seine Kleider aus und überreichte sie dem Oberpriester der Göttin <sup>1)</sup>. Im Mithrasdienst waren die Einzuweihenden nackt <sup>2)</sup>. „Bei den alten Germanen war völlige Nacktheit bei den Opferhandlungen und Gebeten eine Vorbedingung. Man wollte vor der Gottheit in Reinheit und Unschuld erscheinen wie ein neugeborenes Kind“ <sup>3)</sup>.

In Indien kommt die sakrale Nacktheit im Hinduismus vor. „In Trichinopoly district of S. India, when the tanks and rivers threaten to breach their banks, men stand naked on the bund and beat their drums; and if too much rain falls naked men print firebrands at the sky. Their nudity is supposed to shock the powers that bring rain, and arrest their fathers progress“ <sup>4)</sup>. Nackt gingen die Ājirikas, die Angehörigen eines Bettelordens, der z. Zeit Buddhas entstand, und die Jainas, im besonderen die Digambaras oder „Luftgekleideten“. Weil Vardhamāna „die furchtbare leibliche Beschwerde der Kleiderlosigkeit ertrug“, gaben ihm die Götter „den Namen Heiliger Mönch, grosser Held“, Mahāvīra <sup>5)</sup>. Auch heute noch gibt es Büsser in Indien, die mehr oder weniger unbekleidet sind. Und dies, obwohl man immer wieder gegen diese Sitte geeifert hat. Schon Buddha erklärte: „Nicht die Nacktheit ... reinigt den Menschen“ <sup>6)</sup>. Der berühmte Dichter und Mystiker Kabīr singt:



„Würde sich mit Gott vereinen, wer da nackt geht hier auf Erden,  
Müsste jedes Tier des Waldes der Erlösung teilhaftig werden.  
Was verschlägt es Fell zu tragen, was verschlägt es nackt zu gehen  
Wenn man Gott nicht in den Herzen kann erkennen und verstehen“ <sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Juvenal, VI, 521ff. Im übrigen ist hier daran zu erinnern, dass Nacktheit im Altertum nicht immer das Fehlen jeden Gewandes besagte. Als nackt galt schon derjenige, der nur den einfachen Leibrock anhatte (Dölger).

<sup>2)</sup> J. Leipoldt, Die Religion des Mithra. BR. 15. Lieferung. 1930, XVII. Bild 44 und 45.

<sup>3)</sup> G. Buschan, Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen. München (1936) 240.

<sup>4)</sup> E. Westermark, Ceremonies and Beliefs in Morocco. Helsingfors 1913, 130 (Zitiert hier Thurston).

<sup>5)</sup> Bhāvanā 15. Nach W. Schubring, Die Jainas. RL 7. Tübingen 1927, 3.

<sup>6)</sup> M. Winternitz, Der ältere Buddhismus, 89.

<sup>7)</sup> Übertragung von O. v. Glasenapp, Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden. Berlin 1925, 95.

Für den Bereich des **B u d d h i s m u s** verweise ich auf einen Bericht von Nora Waln. Wenn ein Mongole die Welt verlässt und ins Kloster tritt, so trägt er als Anwärter zunächst noch die weltliche Kleider, „die strahlenden Farben mongolischer Laiengewandung. Zur Aufnahmezeremonie wird er festlich geputzt, im Verlauf der Andacht aber Stück für Stück dieser farbigen Pracht entblösst. Unter Betgesang und dem Schlag der Trommel werden all seine Sachen, sein Hut, sein Gürtel, seine silberne Essschüssel, seine kleine Schnupfdose, seine gebosselten Stiefel und sein langes Gewand vor dem Altar auf einen Haufen gelegt, um später zu wohltätigen Zwecken verwendet zu werden. Musik und Gesang tönen im wilden Rhythmus des frohen Steppenlebens, bis er entkleidet ist. Aber immer düsterer wird die Musik, während der Knabe die einfache Novizentracht anlegt und ihm ein Schal um den Hals gebunden wird“ <sup>1)</sup>.

In **J a p a n** kannte man früher nackte Pilgerfahrten (hadakamairi), und zwar am Abend des „Jahreszeitenwechsels“. Die Frommen trugen dabei kein einziges Kleidungsstück, obwohl sie über Schnee und in schneidendem Winde zu gehen hatten. Die neue Zeit hat mit dieser Sitte aufgeräumt. Aber es gibt immer noch die sog. kalte Wallfahrt (kammairi), die darin besteht, dass man in der kalten Zeit, angetan nur mit einem dünnen, weissen Hemd und mit Strohsandalen oder barfuss durch die Strassen läuft, betet und Buddha- und Shintōtempel besucht <sup>2)</sup>.

Auch bei den **S e m i t e n** ist die sakrale Nacktheit bekannt. Die heidnischen Araber gingen nackt um die Ka'ba herum. Muhammed hat die Sitte verboten (vgl. Sūre 7, 29). Aber ein Rest von ihr hat sich erhalten. Jeder Mekka-Pilger muss nämlich vor dem Betreten Mekkas ein Pilgergewand (ihrām-Tracht) anlegen <sup>3)</sup>, ein Gewand, das aus „mindestens zwei ungenähten Tüchern“ besteht, von denen das eine den Körper vom Nabel bis zu den Knien bedeckt (izār) und das andere (ridā') die Schultern bis zum Nabel, und darf nichts anderes tragen, auch keine Kopfbedeckung

<sup>1)</sup> Nora Waln, Sommer in der Mongolei. Berlin (1936) 189.

<sup>2)</sup> K. Nenju Gyoji, Das Jahr im Erleben des Volkes. Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Bd. XX. Tokyo 1926, 43, 32f. Vgl. S. 33f. über das kangori, das religiöse kalte Bad.

<sup>3)</sup> Vgl. A. J. Wensinck, Ihrām. H. Isl. 199—201.

und keine Schuhe (höchstens Sandalen) <sup>1)</sup>. Im 13. Jhdt. gab es in Ägypten muhammedanische „Heilige“, die völlig nackt gingen.

b). Der Ursprung der sakralen Nacktheit ist dunkel und schwer aufhellbar. Möglicherweise handelt es sich bei ihr um die Beibehaltung eines älteren Kulturzustandes <sup>2)</sup>. Die Frömmigkeit ist immer konservativer als das sonstige Leben. Infolgedessen lebt in der sakralen Nacktheit vielleicht die Nacktheit weiter, die sonst mit der Entwicklung der Kultur verschwunden ist. Müller denkt an eine Übernahme aus dem sozialen Leben. „Die erotische Entblössung, die sich unter den Menschen bewährt hatte, wurde natürlich im Kulte auf die Götter, Dämonen und Toten übertragen, jene Mächtigen, die über das Schicksal des Menschen zu entscheiden hatten“. „Unbekleidet klagten die Frauen der Familien um den Toten, wie wenn sie sich ihm preisgeben wollten, um seine Seele den Überlebenden gnädig zu stimmen“. „Was den Toten recht war, war natürlich den Göttern billig“. „Mit zunehmender Läuterung der religiösen Vorstellungen musste dieser Sinn in Vergessenheit geraten und jene Art Enthüllung als blosse Demütigung empfunden werden“ <sup>3)</sup>. Aber ich kann mich mit dieser Erklärung nicht befreunden.

Gleich dem Ursprung sind auch der Sinn und die Abzweckungen der sakralen Nacktheit wenig geklärt. Es scheint, dass sie die Gottheit ehren, der Gottheit gefallen, die Einwirkung der Gottheit auf den Menschen erleichtern oder umgekehrt die Gottheit abstossen und abwehren soll.

Beginnen wir mit der Ehrfurcht, Bescheidenheit und Unterwerfung. Wie wir vor höhergestellten Personen und Vorgesetzten den Hut abnehmen, so legen manche Primitiven vor dem König die Kleidung ab <sup>4)</sup>. Vor den Sultan von Melli durften nach einem Bericht Ibn Batutas die Weiber nur entkleidet hintreten <sup>5)</sup>. Ähnlich muss man sich der Kleidung entledigen, wenn man sich der Gottheit nähert <sup>6)</sup>.

---

<sup>1)</sup> K. Iranschaehr, Meine Pilgerfahrt nach Mekka, der heiligen Stadt des Islams. Mosl. Rev. 11, 1935, 78.

<sup>2)</sup> J. Heckenbach, De nuditate sacra.

<sup>3)</sup> Zitate nach Fr. Heiler, Das Gebet, 513.

<sup>4)</sup> Es handelt sich hier wohl um eine Art Selbstschutz des Königs.

<sup>5)</sup> E. B. Tyler, Forschungen über die Urgeschichte, 64.

<sup>6)</sup> J. C. Flügel, l.c. 56.

In diesen und jenen Fällen scheint der Beweggrund in dem Wunsch zu liegen, so vor der Gottheit zu erscheinen, wie man im Wesen ist, als *wesenhafter* Mensch, ohne alle Zufälligkeiten. Oder man will sich „der vom Verkehr mit dem Irdischen befleckten Hülle entledigen“, will kultische und sittliche *Reinheit* bekunden, will also so sein, wie man ursprünglich war, rein und unbefleckt wie ein Kind.

Ferner gehört zu den Motiven die *Hingabe*. Gott soll sehen, dass der Beter auf alles verzichtet und sich ihm in völliger Entblössung hingeben will. Man denke an die indischen Büsser.

Manchmal dürfte auch die *Vertraulichkeit* eine Rolle spielen. Man entkleidet sich nur in Gegenwart von Menschen, mit denen man ganz vertraut ist <sup>1)</sup>.

Dann kommt die *Demut* in Frage. Man will nichts bemänteln, die Maske fallen lassen, sich entmummen und entpuppen, sich entlarven und „bloss“ stellen, also recht demütig und beschämt erscheinen.

Bisweilen wird das Verlangen massgebend sein, der Gottheit, den göttlichen Kräften und dem *mana* kein Hindernis zu bieten. Der Beter soll ganz dem Einfluss der Gottheit und der höheren Kräfte ausgesetzt sein. Der Fromme möchte einen unmittelbaren Kontakt mit der Gottheit und dem Göttlichen und eine grösstmögliche Empfänglichkeit für die höheren Einwirkungen haben.

In allen diesen Fallen hat die Nacktheit irgendwie euergetisches Gepräge. Die Gottheit soll irgendwie erfreut werden. Aber daneben gibt es eine *apotropäische* Nacktheit. Ein einfältiger Teminit betete nach einem Bericht I. Goldziher's zu Allāh: „Schämst du dich denn nicht vor mir, wenn ich hier nackt vor dir stehe und dich anrufe, o Gott, der du doch edel bist“ <sup>2)</sup>. Zu Madras in Indien tanzt in Zeiten der Dürre ein altes und hässliches Weib nackt, um den Sonnengott abzuschrecken und zu vertreiben <sup>3)</sup>.

Tylor deutet die sakrale Nacktheit als *Unkennlich-*

<sup>1)</sup> Der Herr spricht zur Seele: „Ihr sollt euch ausziehen“. Es darf „zwischen euch und mir nichts mehr sein. . . . Darum sollt ihr Furcht und Scham von euch tun und alle äusseren Tugenden.“ Offenbarungen der Schw. Mechtild v. Magdeburg. Hrsg. v. Gall Morel. Regensburg 1869.

<sup>2)</sup> I. Goldziher, Zauberelemente im islamischen Gebet, 328.

<sup>3)</sup> Fr. Pfister, a.a.O. 1546.

m a c h u n g vor den Dämonen, als Herstellung des unmittelbaren Kontaktes mit der Erde und als Schutz der profanen Kleidung vor der unmittelbaren Berührung mit dem Mana der Gottheit. Kleider sind, so sagt man, leichter als der blosser Körper der Infektion ausgesetzt. Daher legt man sie ab. Ferner legt man die Kleider wohl ab, weil sie durch den sakralen Gebrauch heilig oder tabu und damit unbenützlich werden. Schliesslich steht die sakrale Nacktheit bisweilen in Zusammenhang mit der E k s t a s e.

Eine ganz bedeutende und wesentliche Rolle spielt die Nacktheit in der Z a u b e r e i. Es ist bezeichnend und typisch, dass die Wachawi oder Zauberer im südlichen Deutsch-Ost-Afrika bei ihren Zusammenkünften und bei der Uchawi oder schwarzen Magie, d.h. jener Magie, die den Mitmenschen schaden soll, völlig nackt sind. Die Nacktheit ist hier apotropäisch. Der nackte Zauberer soll selbst keinen Schaden bei seiner Tat erleiden <sup>1)</sup>.

c). Eine besondere Behandlung erfordert hier die sakrale Nacktheit im Alten und Neuen Bunde.

Die I s r a e l i t e n scheinen die sakrale Nacktheit gekannt zu haben. In Betracht kommen folgende Stellen: Von Saul, der vom Gottesgeist erfüllt und in Entzückung versetzt wurde, heisst es: „Da streifte auch er seine Kleider ab und war vor Samuel verzückt. So lag er nackt da, jenen ganzen Tag und die ganze Nacht. Da pflegte man zu sagen: Ist auch Saul unter den Propheten (1 Sm 19, 24)?“ Als David vor der Lade getanzt hatte, trat ihm Michol entgegen und sprach: „Wie hat sich heute der König Israels so ehrenvoll benommen, als er sich heute vor den Augen seiner Mägde, seiner Diener entblösste, wie sich nur einer aus dem Pöbel entblösst“. (2 Sm 6, 20). Isaias hatte Jahre lang ohne Sandalen und Obergewand „in beschämender Blösse“ einherzugehen. Mich 1, 8 heisst es: „Darum weine ich und klage ich und gehe nackt und bloss einher“. Aber alle diese Stellen beweisen nichts. Denn es handelt sich hier und an verschiedenen anderen Stellen der Bibel <sup>2)</sup>, z.B. Jo 21, 6, nicht um eine vollkommene Nacktheit, sondern nur um ein Ablegen des Obergewandes oder eine unvollständige Bekleidung.

<sup>1)</sup> Über die Nacktheit in der Zauberei (Liebeszauber, Abwendung des dies ater usw.) vgl. Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Stuttgart (1936) s.v. nackt, Nacktheit, S. 521f und die dort angeführte Literatur.

<sup>2)</sup> Vgl. Oepke, γυμνός. Kittel I, 773f.

Die Juden hatten grösste Scheu vor der völligen Entblössung, namentlich vor allen Entblössungen der Scham im Kult (vgl. Ex 20, 26).

Im Christentum war die Nacktheit früher beim Exorzismus und bei der Taufe üblich <sup>1)</sup>. Schon in Hippolyts Kirchenordnung heisst es ausdrücklich: „Sie sollen ihre Kleider ablegen und getauft werden“ <sup>2)</sup>. „Keiner von ihnen soll herunter gehen ins Wasser mit etwas Fremdem an sich“. „So soll der Täufling nackt dem Bischof übergeben werden“ <sup>3)</sup>. Zeno von Verona stellt fest: „Nudi demergimini sed aetherea veste vestiti“ <sup>4)</sup>. Diese Nacktheit erklärt sich einmal aus der Auffassung, dass man bei der Wiedergeburt alles Fremde und den alten Menschen mit seinen bösen Neigungen und Sünden ablegen und den neuen Menschen anziehen soll <sup>4)</sup>. „Nichts von Menschenhänden Gemachtes, kein Werk der Kultur sollte mit ihnen in das Wasser steigen, weil ja ein ganz neuer Mensch aus den Händen Gottes emporsteigen sollte“ <sup>5)</sup>. Nach I. Clemen u. a. spielte auch die Rücksicht auf den Teufel eine Rolle. Die Täuflinge entkleideten sich, bevor es zum „kritischen Moment des Kampfes gegen den Satan kommt“ <sup>6)</sup>.

An der Nacktheit bei der Taufe fand kein Christ etwas Anstössiges, nicht einmal dann, wenn mehrere zugleich oder wenn Frauen getauft wurden. Sie war unbefangen, selbstverständlich und unbetont. Cyrill von Jerusalem richtete folgende Worte an die Neugetauften: „Gleich nachdem ihr eingetreten wart, habt ihr euch entkleidet. Dadurch war versinnbildet, dass ihr den alten Menschen mit seinen Handlungen ausgezogen habt. Nachdem ihr die Kleider abgelegt hattet, waret ihr nackt. Auch hierin habt ihr Christus nachgeahmt, der da am Kreuze entblösst worden war und durch seine Entblössung die Herrschaften und Mächte blossgestellt hatte, indem er am Kreuze offen über sie triumphierte. . . Merkwür-

<sup>1)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual. Paderborn 1909, 107—114; J. Heckenbach, l.c. 64—68; H. Leclercq, Nudité baptismale. DAL XII, 1801—1805.

<sup>2)</sup> E. Jungklaus, Die Gemeinde Hippolyts. Leipzig 1928, 135. Kap. XXI der Kirchenordnung.

<sup>3)</sup> PL 11, 481a.

<sup>4)</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, Das Schuhhausziehen in der altchristlichen Tauf liturgie. AC 5, 1936, 96. Cyrill v. Jer. weist zur Erklärung der Nacktheit bei der Taufe auch auf den Gekreuzigten hin. Mystagog. Katech. 2, 2. PG 33, pag. 1077.

<sup>5)</sup> O. Casel, Das christliche Kult-Mysterium. Regensburg o. J. 82.

<sup>6)</sup> Religionsgeschichte Europas. I. Heidelberg 1926, 293.

dig! Ihr waret nackt vor den Augen aller und schämte euch nicht. Ihr waret in der Tat dem ersten Adam gleich, der im Paradiese nackt war und sich nicht schämte" <sup>1)</sup>). In der dem hl. Cyprian zugeschriebenen Schrift „De singularitate clericorum“ heisst es cap. 14: „Hunc plane conventum gloria est celebrare cum feminis, in quo nulla discretio est qualitatis, cui tantum licet omnes aequare in differentia, ut nec in ipso baptisate cujusquam nuditas erubescat, ubi Adae et Evae renovatur infantia, nec exponit sed potius accipit tunicam" <sup>2)</sup>).

In der orthodoxen Kirche und ambrosianischen Liturgie <sup>3)</sup> hat sich die Immersionstaufe bis heute erhalten, in der römischen Liturgie aber hat sie der Aspersionstaufe Platz gemacht <sup>4)</sup>. Eine Entwicklung, die sehr verständlich ist und grosse Vorteile mit sich brachte, die aber auch einen Nachteil hat. Denn so, wie die Taufe bei uns heute gespendet wird, hat sie viel von der tiefen alten Symbolik verloren. Auch in den Missionen ist die Aspersionstaufe die gebräuchliche Form der Taufe, selbst bei Völkern wie den Hindu, die an das tägliche sakrale Bad gewöhnt sind.

Auch ausserhalb des Bereiches der Taufe sind im Christentum Fälle religiös bedingter Nacktheit vorgekommen. Von Priscillian († 385) wird gesagt, dass er nackt zu beten pflegte, „nudus orare solitus" <sup>5)</sup>. In seinen heftigen Angriffen auf den Gallier Vigilantius schreibt Hieronymus: „Als in unserer Provinz ein plötzliches Erdbeben, das mitten in der Nacht entstand, alles aus dem Schläfe aufgeweckt hatte, da hast du, Klügster und Weisester aller Sterblichen, nackt Gebete gesprochen und uns Adam und Eva im Paradiese vorgeführt. Sie erröteten zwar, als ihnen die Augen aufgingen, da sie bemerkten, dass sie nackt gingen. Sie bedeckten ihre Scham mit Blättern von Bäumen, du aber hast, der Tunika und des Glaubens

<sup>1)</sup> Myst. Katech. 2, 2. PG 33, pag. 1077. Uebers, nach BKV Bd. 41, 368f.

<sup>2)</sup> CSEL 3, pars III. pag. 189.

<sup>3)</sup> Vgl. P. dell' Acqua, Del sacramento del battesimo. In: Ambrosius 10, 1934, 136—138. In der orthodoxen Kirche wird die Taufe nur bei Kranken durch Übergiessen gespendet.

<sup>4)</sup> Was zur Abschaffung der Immersionstaufe in der römischen Liturgie führte, sind zunächst praktische Schwierigkeiten gewesen. Die Immersionstaufe ist schwieriger durchzuführen, besonders in den nordischen Ländern. Dann hat aber wohl auch der Einfluss der nordischen Völker und die veränderte Stellung der Christen zum Leibe eine Rolle gespielt. Vgl. J. C. Flügel, l.c. 57.

<sup>5)</sup> M. Puglisi, La preghiera, 108.



ledig, von plötzlicher Furcht ergriffen, und noch etwa unter deinem nächtlichen Weinrausch leidend zur Illustration deiner Klugheit vor den Augen der Mönche deine Scham zur Schau getragen" <sup>1)</sup>).

Wo in der Väterzeit die sakrale Nacktheit vorkam, wollte man auf diese Weise andeuten, dass man Geistträger war bzw. dass man die Materie der Welt von sich geworfen habe und der Welt abgestorben sei. „Projecisti materiam mundi abs te“, sagte ein Einsiedler zu einem anderen, der gleich ihm die Kleider abgeworfen hatte <sup>2)</sup>. Als eine fromme Jungfrau in Rom erklärte, der Welt abgestorben zu sein, sagte ihr Sarapion: „Wenn du mir. . . . beweisen willst, dass du tot bist und nicht mehr Menschen zu gefallen lebst, so tu', was ich tu, damit ich erkenne, dass du tot bist! Zieh' gleich mir alle deine Kleider aus, nimm sie auf die Schulter und folge mir mitten durch die Stadt". Als die Jungfrau ablehnte, bedeutete ihr Sarapion, dass sie dann von ihrem Wahne lassen solle, „der Welt am meisten tot" zu sein. Er sei töter als sie und „tue das frei von Empfindung und Scham" <sup>3)</sup>. In anderen Fällen wollte man durch die Nacktheit die Freiheit von der Welt erst erreichen. Schliesslich verzichtete man wohl auf die Kleidung, um von den Dämonen frei zu werden oder um ihnen keine Angriffsfläche zu bieten <sup>4)</sup>. Doch hatten diese Bräuche nur eine mittelbare Beziehung zum Gebet, nicht eine unmittelbare.

Auch aus neuerer und neuester Zeit lassen sich Fälle sakraler Nacktheit anführen. Die russischen Adamiten fordern sexuelle Reinheit als Erneuerung der Unschuld Adams und Evas und sind daher beim Gottesdienst und bei anderen religiösen Zusammenkünften unbekleidet. Die Anhänger Tatarinowas tanzen während des Gottesdienstes nackt. Die russischen Jurodiwje, „die gleichsam Einsiedler inmitten der menschlichen Gesellschaft sind, erscheinen in den Strassen halbnackt oder sogar gänzlich unbekleidet. Man denke an Boljschoi Kolpák, der sich so in Moskau bewegte. Diese Jurodiwje genossen grosses Ansehen und viele von ihnen sind

<sup>1)</sup> Contra Vigilantium, 11. PL 23, 548s. BKV Bd. 15, 317.

<sup>2)</sup> Vitae patrum VI, 3, 10. PL 73, 1008.

<sup>3)</sup> Palladius, Historia Lausiaca, 37. BKV 5. Bd. 398.

<sup>4)</sup> Vitae patrum III, 67. PL 73, 772. Ein weiteres Motiv war Reue und Busse. Makarius von Alexandrien „verurteilte sich selber, sechs Monate, nackt in einem Sumpf der sketischen Wüste zu sitzen, wo Mücken. . . die wilden Schweine zerstechen." Palladius, l.c. 18. BKV, 352.

kanonisiert worden <sup>1)</sup>. Auch von Siebenbürgen sind Fälle von sakraler Nacktheit zu berichten.

Selbst unser Abendland ist von solchen Erscheinungen nicht ganz frei gewesen. Im 15. und 16. Jhd. hatten wir in Hohenwarth, Grafrath, Judenhofen und an anderen Wallfahrtsorten Altbayerns und Österreichs Nacktwallfahrten. Doch handelte es sich bei diesen nur um Männer. Auch dürfte die Nacktheit keine vollkommene gewesen sein. Man wird ein Lententuch getragen haben. Diese Wallfahrten, die vor allem in Zeiten der Krankheiten und anderer Nöte aufgeführt wurden, hatten keinen magischen Sinn, sondern sollten die Wallfahrt erschweren und so das Gebet eindringlicher machen <sup>2)</sup>.

P. Willibrord Verkade hatte in der Wallfahrtskirche zu Monte Vergine folgendes Erlebnis. „Ich höre“, so schreibt er selbst, „geschäftig flüsternde Stimmen, schaue um und sehe, wie ein Bübchen von fünf, sechs Jahren hinter dem Gitter auf dem Marmorsockel steht. Oben auf dem Gitter stecken ein Paar Strümpfe und Schuhe. Der Bub wird ausgekleidet. Höschen herunter, Hemdchen aus; nun steht er splitternackt da. Drei Frauen lachen vergnügt; eine winkt mir und ruft: „Si mon, Si mon — Herr Mönch, Herr Mönch, nehmen Sie doch die Kleider und legen Sie sie auf den Altar!“ Ich war sprachlos vor Erstaunen, vollbrachte aber gehorsam den Befehl. Jetzt bekam das Büblein andere Kleider an. Es schien sehr stolz darauf zu sein. Und nun erzählten mir die Frauen, wie krank es gewesen wäre. Da hätten sie gelobt, das Knäblein vor die Muttergottes zu bringen und ihr für die Armen alles zu schenken, was der Kleine am Leibe hatte“ <sup>3)</sup>.

Ausser der sakralen Nacktheit begegnet uns häufig — so im Islām — das Umwenden des Obergewandes <sup>4)</sup>, das wohl den gleichen Sinn hat wie die Nacktheit selbst.

2). Verbreiteter als die völlige Nacktheit sind Entblössungen einzelner Körperteile darunter die der Arme und der Schultern. Ein assyrisches Ritual schreibt die Entblössung der Arme

<sup>1)</sup> V. Frank, Russisches Christentum, 210f.

<sup>2)</sup> Vgl. Fr. Zoepfl, Nackte Wallfahrten. In: Wallfahrt und Volkskunde. Forschungen zur Volkskunde. Heft 16/17, 266f.

<sup>3)</sup> W. Verkade, Der Abtrieb ins Vollkommene. Freiburg i.B. 1931, 129.

<sup>4)</sup> Vgl. I. Goldziher, Zauberelemente im islamischen Gebet, 311; H. Isl. 232.

bei der Rezitation von Hymnen vor<sup>1)</sup>. Brahman Sahampati entblösste die eine Schulter, bevor er sich im Gebete an Buddha wandte<sup>2)</sup>. Im südlichen Buddhismus halten die Mönche noch heute die rechte oder linke Schulter entblösst, angeblich, um auf diese Weise zu bekunden, dass sie zur Erfüllung der ihnen auferlegten Aufgaben bereit sind<sup>3)</sup>. In Vergils Aeneis heisst es:

Tum pius Aeneas umeris abscondere vestem  
Auxilioque vocare deos et tendere palmas<sup>4)</sup>.

3). Ein Entblößen des ganzen Oberkörpers beim Gebete oder Kult kennen die Primitiven, die Römer<sup>5)</sup>, die Inder und andere. In Tahiti war es früher „Sitte, zu Ehren der Götter oder der Häuptlinge, ja selbst in der Nähe des Tempels und auf geweihtem Boden, der für das Herrscherhaus abgesondert war, den Oberkörper zu entblößen“<sup>6)</sup>. Ich selbst sah Xosafrauen mit entblösstem Oberkörper zum Kulte gehen. Zur Ptolemäerzeit sang eine Frau am Feste der Adonis: „Heute müssen wir Aphrodite und Adonis erfreuen; morgen bei Tagesanbruch werden wir Frauen mit aufgelöstem Haar, zerrissenen Gewändern und entblösster Brust ihn ans Meer tragen und singen. . .“<sup>7)</sup> Die Hindu haben den Oberkörper bei Gebet und heiliger Lesung entblösst, bis zu den Hüften<sup>8)</sup>.

4). Das Entblößen des Hauptes war oder ist bei den Griechen<sup>9)</sup>, den Römern<sup>10)</sup>, den Germanen<sup>11)</sup> und anderen Völkern

<sup>1)</sup> H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylon. Religion. Leipzig 1901, 176f.

<sup>2)</sup> Mahāvagga, I, 5. „Da entblösste Brahman Sahampati seine eine Schulter von dem Obergewand, senkte die rechte Kniescheibe zur Erde, erhob seine gefalteten Hände zum Erhabenen und sprach. . .“ Nach N. N. Söderblom, Der lebendige Gott. München 1942, 143.

<sup>3)</sup> M. W. Visser, Ancient Buddhism in Japan. I. Leiden 1935, 259 Anm. 1.

<sup>4)</sup> Aeneis V, 685.

<sup>5)</sup> G. Appel, De Romanorum precationibus, 203; J. Heckenbach, l.c. 32s.

<sup>6)</sup> E. B. Tyler, Forschungen über die Urgeschichte, 63. Vgl. L. Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas. Zürich (1933) 268 und 270 (Priester enthüllen vor dem König von Naphta den Oberkörper); A. Friedrich, Afrikanische Priestertümer, Stuttgart 1939, 29, 49.

<sup>7)</sup> Nach dem griechischen Dichter Theokrit, 15. Idylle. Bei O. Almgren, Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Frankfurt a.M. 1934, 52.

<sup>8)</sup> R. Otto, Vischnu Nārāyana. Jena 1917, 1. Dort, wo der Oberkörper im täglichen Leben nackt ist, wird er wohl vor den Göttern verhüllt, z.B. bei den Frauen auf Bali. O. Fischer, Kunstwanderungen auf Java und Bali. Stuttgart-Berlin (1941) 156.

<sup>9)</sup> Chant, II, 462.

<sup>10)</sup> Fr. J. Dölger, Sol salutis, 51; 53; 78; G. Appel, De Romanorum precationibus 191f.

<sup>11)</sup> Hutabnehmen vor dem Neumond. Vgl. L. v. Schröder, Arische Religion. II. Leipzig 1923, 99f.

Brauch und hat seine moderne Form im Hutabziehen. Die Muhammedaner pflegen beim Gebet, wie wir gesehen haben, das Haupt bedeckt zu halten. Aber bei inbrünstigem Gebet und grosser Bedrängnis (du‘ā) entblößen sie das Haupt zum Zeichen der Demütigung vor Gott, der Bussfertigkeit, der Sündhaftigkeit und der Zerknirschung. Auch zum ihrām-Brauch gehört die Entblössung des Hauptes. Die ihrām-Tracht soll Nachahmung der Totenkleidung sein und Demütigung vor Allāh ausdrücken <sup>1)</sup>.

Gedeutet wird unser Brauch als Rest der Ehrenbezeugung, welche völlige Nacktheit verlangte (Hellwaldt), als Reinheitsdarstellung (Meissner), als Bekundung der Entwaffnung und Friedfertigkeit (Tylor, Østrup), als Zeichen der Unterwerfung (W. Wundt) und als abergläubischer, magischer Akt <sup>2)</sup>. Østrup führt als Beweis für seine These an, dass die Frauen die Kopfbedeckung nicht abzulegen brauchen <sup>3)</sup>. W. Wundt bezeichnet das Entblößen des Hauptes, das jetzt ein blosses Achtungszeichen sei, als eine „spezifisch abendländische Sitte“. Es sei darauf zurückzuführen, „dass bei den Römern wie Germanen der Helm oder Hut als Symbol der Freiheit galt, wodurch dann die Abnahme desselben zum Symbol der Unterwerfung wurde“ <sup>4)</sup>. Der Besagte erscheint mit entblösstem Haupt vor dem Sieger. Dann soll es auch Zeichen des Schreckens und der Bestürzung und der Trauer sein. Merkwürdigerweise pflegen die Orientalen das Haupt beim Beten nicht zu entblößen und halten die Juden ihr Haupt in den Synagogen bedeckt. Die Erklärung für diesen Brauch sieht Østrup darin, dass der Helm bei den Orientalen nie die Rolle gespielt hat wie bei den germanischen und nordischen Völkern und dass die Entblössung des Hauptes oft zu umständlich war <sup>5)</sup>. Bemerken wir noch, dass bei den Šūfi das Wegschleudern des Turbans Zeichen ekstatischer Erregung ist <sup>6)</sup>.

Dass die christlichen Männer im allgemeinen entblössten Hauptes beten, wurde schon erwähnt. „Jeder Mann, der beim Beten oder bei erbaulichen Reden eine Kopfbedeckung trägt,

<sup>1)</sup> I. Goldziher, Die Entblössung des Hauptes. Islam 6, 1915/16, 303—316.

<sup>2)</sup> Vgl. Eckstein, Barhaupt. HDA I, 922—925. Die Meinung, das Hutabnehmen sei mechan. Folge der Verneigung, bei welcher der Hut von selbst abfällt, ist falsch.

<sup>3)</sup> Østrup, Orientalische Höflichkeit, 34f.

<sup>4)</sup> W. Wundt, Völkerpsychologie I. Die Sprache<sup>6</sup>, 190. Vgl. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer<sup>4</sup>, I. Leipzig 1899, 208.

<sup>5)</sup> Østrup, a.a.O. 35.

<sup>6)</sup> I. Goldziher, Die Entblössung des Hauptes, 312.

entehrt sein Haupt", heisst es beim hl. Paulus (1 Kor 11, 4). Tertullian meint: „Illuc sursum suspicientes Christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudato, quia non erubescimus. . . . oramus" <sup>1)</sup>. Diese Sitte, mit enthülltem Haupt zu beten, erklärt sich, wenigstens teilweise, aus dem heidnisch-römischen Brauch, mit verhülltem Haupt zu beten und zu opfern. Man wollte sich in Gegensatz zu der heidnischen Sitte stellen.

Die Protestanten haben mit der alten christlichen Sitte, beim Kult und in der Kirche den Hut abzunehmen, zeit- und teilweise gebrochen <sup>2)</sup>. Bis zur Mitte des 18. Jhdts pflegten nämlich die Männer den Hut beim Betreten der Kirche abzunehmen, ihn aber dann bis zur Kollekte und bei der Predigt <sup>3)</sup> zu tragen. Aber mit der Zeit ist doch eine Änderung der Sitte eingetreten <sup>4)</sup>.

5). Sehr verbreitet ist die Sitte, beim Gebet und Kult die Fü s s e zu e n t b l ö s s e n <sup>5)</sup>. Im alten Peru durfte niemand den Tempel der Sonne mit Schuhen betreten. Selbst der Inka musste sich dem Verbote fügen <sup>6)</sup>. Barfuss nur betritt der Muslim die Moschee oder den Gebetsteppich <sup>7)</sup>. Ähnlich entblösste man bei den Griechen, Römern und Galliern gern die Fü s s e vor dem Gebet, dem Opfer und dem Betreten des Tempels. Nach Homer waren die Priester im kalten Dodona, die Selloi, barfüssig.

„Zeus, du Herr von Dodona, pelagischer Zeus in der Ferne,  
Herrscher des rauhen Dodona, wo deine Priester, die Selloi,  
Um dich liegen am Boden mit ungewaschenen Fü s s e n" <sup>8)</sup>.

Die athenischen Matronen gingen an den Fasttagen, welche die Thesmophorien einleiteten, unbeschuhet. Bei den Römern gab es

<sup>1)</sup> Apologeticum XXX. CSEL 69, p. 79.

<sup>2)</sup> Vgl. P. Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands<sup>2</sup>. I, 285.

<sup>3)</sup> Nur bei den Worten „Jesus Christus“, „Immanuel“, „A und O“ nahm man ihn ab, an bestimmten Orten auch bei anderen Gelegenheiten (so bei den Worten des Credo „von Maria der Jungfrau“). P. Graff, a.a.O. I, 164.

<sup>4)</sup> In Brünn hielt man den Hut in der Kirche bis ins 19. Jhd. auf.

<sup>5)</sup> Vgl. M. Brouerii de Niedek, De Populorum veterum ac recentiorum adorationibus 156—164; L. Dürr, Zur religionsgeschichtlichen Begründung der Vorschrift des Schuhziehens an heiliger Stätte. Orientalische Literatur-Zeitung 1938, 410—412; J. Heckenbach, l.c. 23—34; Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten, IX, 1. Giessen 1910, 23f.

<sup>6)</sup> E. B. Tyler, Forschungen über Urgeschichte, 65.

<sup>7)</sup> Über diesen vgl. A. J. Wensinck, Sa'djädä. H. Isl. 631f.

<sup>8)</sup> Ilias XVI, 233ff. Nach Th. v. Scheffer, Hellenische Mysterien und Orakel. Stuttgart, (1940) 117.

in Zeiten der Dürre und des Misswachses die sog. Nudipedalia. Nudibus pedibus flehten römische Frauen den Jupiter um Regen an. Am Feste der Vesta, den Vestalia (9. Juni), begaben sich die Matronen barfuss zum Tempel. „Ohne Schuhe opfere und bete man“ heisst es bei Jamblichos <sup>1)</sup>. Bei den Cimbern amtierten die Priester mit blossen Füssen. Priesterinnen mit blossen Füssen opferten bei den Germanen die Gefangenen <sup>2)</sup>. Die japanischen Shintöisten legen vor dem Betreten der Schreine und die Buddhisten von Rangun vor dem Betreten der goldschimmernden Shwe-Dagon-Pagode die Schuhe ab. Die Samaritaner betreten die heiligste Stelle auf dem Garizim mit blossen Füssen.

In vielen Fällen lässt sich das Entblößen der Füsse beim Gebete oder im Heiligtum mit Hinweisen auf die Reinlichkeit und andere praktische Zwecke erklären. Man kann aber unmöglich alles auf diese Weise verständlich machen. Es spielen auch noch andere Momente eine Rolle, wie die Entblössung anderer Körperteile erkennen lässt. Die Barfüssigkeit ist in vielen Fällen Ersatz der sakralen Nacktheit und hat ähnliche Zwecke wie diese <sup>3)</sup>. Bei den Zauberern soll die Barfüssigkeit auf dem Glauben beruhen, aus der Erde göttliche Kräfte empfangen zu können.

Die Juden entledigten sich an heiligen Stätten der Schuhe und Sandalen (Ex 3, 5; 12, 11; Jos 5, 15). Die Gläubigen legten ihre Schuhe und Sandalen vor dem Betreten des Tempels im Vorhof ab. Die Priester versahen ihren Dienst im Tempel barfuss. Alles gemäss einer alten orientalischen Sitte. So wie es bei uns als unhöflich gilt, zu Hause den Hut aufzubehalten, so gilt es in vielen Ländern des Ostens als unhöflich, in der Wohnung Sandalen oder Schuhe zu tragen. Man vergleiche Lk 7, 38. Ferner waren bei ihnen Rücksichten auf Gott und den heiligen Boden massgebend. Auch das Motiv der kultischen Reinheit spielte eine Rolle. Heilige Stätten durften nicht durch das Leder von toten Tieren verunreinigt werden <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> De vita Pythagorica 18 r 85.

<sup>2)</sup> Strabo VII, 2 und 3.

<sup>3)</sup> Über die Barfüssigkeit als Zauberhandlung vgl. Eckstein, Barfuss. HDA I, 912—922.

<sup>4)</sup> Nach A. Marmorstein, Some Rites of Mourning in Judaism. In: St. Ma. 10, 1934, 80—94 ist das Barfussgehen kein Rest der nuditas sacra. Seine Bedeutung sei nicht klar. Barfüssigkeit als Zeichen der Trauer: 2 Sm 15, 30; Ex 24, 17; 27.

Bei den Christen mussten die Täuflinge im Altertum bei der Taufe die Schuhe ausziehen, um anzuzeigen, dass sie die Zeichen der Sterblichkeit (Schuhe) und des Todes (Haut toter Tiere) ablegten <sup>1)</sup>. In den acht Tagen nach der Taufe durften nur Papyruschuhe getragen werden. Die alten ägyptischen Mönche feierten das eucharistische Opfer gemäss Ex 3, 5 barfuss <sup>2)</sup>. Die Kopten entledigen sich vor dem Betreten des Altarraumes der Fussbekleidung. Die abessinischen Priester zelebrieren barfuss, auch die katholischen. In der römischen Liturgie werden bei der Kreuzesverehrung am Karfreitag keine Schuhe getragen. In Japan legen die Christen nach der landesüblichen Sitte am Eingang der Kirche ihre Schuhe ab. Ich selber habe in Japan immer nur in eigenen Kirchenschuhen zelebriert. Bei uns waren früher Wallfahrten mit blossen Füßen sehr beliebt. Man wollte auf diese Weise die Wallfahrt erschweren und die Busse vergrössern <sup>3)</sup>.

#### IV. Das Zerreißen der Kleider.

Eine ausdrucksvolle und einprägsame Gebärde ist das Zerreißen der Kleider, das bei den Persern <sup>4)</sup> üblich war und uns besonders aus dem Alten und Neuen Testament <sup>5)</sup> bekannt ist. Als Ruben seinen Bruder nicht mehr in der Grube fand, zerriss er seine Kleider (Gn 37, 29. Vgl. V. 34). Jephthe zerriss seine Kleider, als ihm nach seinem Siege über die Ammoniter seine Tochter entgegenkam (Jdc 11, 35). Denn er hatte gelobt, im Falle des Sieges das Erste zu opfern, was ihm bei seiner Rückkehr nach Hause begegnen würde (Jdc 11, 31. Vgl. 1 Mkk 2, 14; 3, 47 etc). Als Jesus vor dem Hohen Rat erklärte, Christus, der Sohn Gottes zu sein, zerriss der Hohepriester sein Oberkleid, weil er in der Aussage eine Gotteslästerung sah (Mt 26, 65).

<sup>1)</sup> Fr. J. Dölger, Das Schuh-Ausziehen in der altchristl. Tauf liturgie. AC 5, 1936, 95—108; Derselbe, Das Verbot des Barfussgehens und der kultische reine Schuh der Täuflinge in der Oktav nach der Taufe. AC 5, 1936, 109—115. Zur Deutung vgl. auch Ps-Dionysius, Himmlische Hierarchie XV, 3: „Das Nackte und die Barfüßigkeit (bei den Engeln) bedeuten das Freigelassensein, das leichte Losgelöstsein, das Schrankenfreie, das Reinsein von äusseren Anhängeln und die möglichste Verähnlichung mit der göttlichen Einfachheit.“ BKV S. 80.

<sup>2)</sup> Johannes Cassian, Inst. I, 9, 1.

<sup>3)</sup> G. Schreiber, Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben. Düsseldorf 1934. Register s.v. barfuss; Derselbe, Deutschland und Spanien. Düsseldorf (1936) Reg. s.v. Wallfahrt.

<sup>4)</sup> Aeschylus, Perser 199; 346; 537f; 1028.

<sup>5)</sup> Vgl. H. Vorwahl, Die Gebärdensprache im Alten Testament, 10f.

Auch beim *Beten* oder im Zusammenhang mit ihm kommt das Zerreißen der Kleider vor<sup>1)</sup>. Nur so ist die Mahnung Joëls verständlich: „Zerisset eure Herzen und nicht eure Kleider, und kehret zu dem Herrn, eurem Gotte wieder (2, 13)!“ 1 Mkk 11, 71 heisst es: „Da zerriss Jonathan seine Kleider, streute Erde auf sein Haupt und betete.“ Den heftigen Gemütsbewegungen, welche die Šūfī bei ihren ekstatischen Übungen erlebten, gaben sie unter anderen durch Kleiderzerreißen Ausdruck.

Die Ursache unserer Gebärde ist gesteigerte Leidenschaftlichkeit. Diese entwickelt, wie C. Sittl richtig bemerkt, den Zerstörungstrieb. Im besonderen spielen Entsetzen, Trauer und Busse eine Rolle.

#### § 24. WECHSEL IN DEN GEBÄRDEN.

1). Bei vielen Völkern und in vielen Kulturen ist es üblich und beliebt, mit den Gebetsgebärden zu wechseln. Wir führen zunächst einige Beispiele von *kulturarmen Völkern* an. Bei den Inland-Selish-Stämmen sehen die Gesten des guten Willens und des Segnens nach P. W. Schmidt folgendermassen aus: „Beide Arme werden ausgebreitet über dem Haupte, dann nach vorwärts, dann stufenweise zusammen nach unten bis zu den Beinen bewegt, die Handflächen dabei nach aussen oder zu der Person, dann nach unten umgekehrt“<sup>2)</sup>. Eine andere Geste ist das „langsame Ausbreiten beider Arme nach vorn und über dem Haupte, dann langsames Zurückziehen derselben, bis sie die Brust erreichen, die Handflächen gegeneinander gekehrt und eng zusammen, die Finger leicht getragen. Dieses Zeichen meint ‚langsam etwas heranziehen‘ und ist Symbolik für das Näherzusichziehen der Macht, zu der man betet“<sup>3)</sup>. Weiter berichtet W. Schmidt folgendes: „Bei der Gebetszeremonie gebrauchten die meisten Teilnehmer die folgende Geste. Allgemein hoben und senkten sie einen Arm zu gleicher Zeit über

<sup>1)</sup> In Gebeten, religiösen Schriften, Predigten ist das Kleiderzerreißen wohl auch Bild. Im „Busskanon“ des Andreas von Kreta heisst es: „Ich zerriss mein erstes Gewand, das der Bildner von Anfang mir gewoben hatte, und deswegen liege ich nackt. Ich zog an ein zerrissenes Kleid, das mir die Schlange wob, und ich schäme mich nun.“ Nach N. v. Arseniew, *Ostkirche und Mystik*<sup>3</sup>. München 1943, 177.

<sup>2)</sup> W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*. V. Münster i.W. 1934, 420.

<sup>3)</sup> W. Schmidt, a.a.O. 421.



dem Haupt, während der andere horizontal über der Brust gekreuzt gehalten wurde; dann wurde der ausgestreckte Arm langsam gesenkt und mit teilweise gebogenen Fingern, bis er dem andern gegenüber war, worauf dann beide Hände zusammen auf die Brust gesenkt wurden, eine über der anderen; ein tiefer Seufzer wurde dabei ausgestossen und Haupt und Körper waren nach vorwärts gebeugt <sup>1)</sup>.

2). In Korea verehrte man früher den Himmel <sup>2)</sup>, wie ich selbst beobachten konnte, in folgender Weise. Der Beter, der eine stehende Haltung einnahm, faltete die Hände vor der Brust, schlug dann mit ihnen von unten nach oben einen grossen Kreis, streckte die Hände zum Himmel empor und kauerte schliesslich tief gebückt nieder. Der Blick war entsprechend der Händehaltung zum Himmel oder zur Erde gerichtet.

3). Bekannt sind die Gesten bei der islamischen *ṣalāt* <sup>3)</sup> oder „Verbeugung“, deren Formen aber nach „Riten“ und Gelegenheiten verschieden sind. Die durchgehende Haltung ist bei ihr die stehende, wechselt aber mit Verbeugungen und Prostrationen. Näherhin sieht eine *ṣalāt* etwa so aus. Der Beter tritt, nachdem er seine rituelle Waschung (*wuḍū'*) <sup>4)</sup> vollzogen hat, auf die Gebetsmatte, nimmt die qibla oder Richtung nach Mekka ein, verneigt ein wenig das Haupt und erhebt die Hände bis zu den Ohren, wobei die Handflächen nach Mekka gewandt sind und die Worte *Allāhu akbar* gesprochen werden <sup>5)</sup>. Es folgt die erste Rezitation. Dann senkt der Beter die Hand bis zum Nabel und legt er die rechte über sie, wobei Zeige- und Mittelfinger der Rechten am linken Vorderarm liegen und die anderen Finger das Handgelenk umfassen, um alsbald die

<sup>1)</sup> W. Schmidt, a.a.O. 421.

<sup>2)</sup> Über diese wenig bekannte und erforschte Himmelsverehrung der Koreaner vgl. meinen Aufsatz Die Himmelsverehrung der Koreaner. Anthr. XXXV/VI, 1940/41

<sup>3)</sup> Vgl. A. J. Wensinck, *Ṣalāt. H. Isl.* 636—645. Genaue Beschreibungen und Erklärungen der *ṣalāt* bieten: *Gazzālīs Iḥyā'* und E. E. Calverleys Einleitung zur Übersetzung dieser Schrift. *Worship in Islam, Madras etc.* 1935, 6—12; Fr. Dunkel. *Der muslimische Gebetsgottesdienst.* In: *Hl. Land* 73, 1929, 1—9; E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*<sup>2</sup>. London 1890, 63—67; Maulana Muhammed Ali, *The Religion of Islam.* Lahore 1936, 412—416. Über die *ṣalāt* der Frauen und ihre Besonderheiten vgl. etwa G. F. Pijper, *Fragmenta Islamica.* Leiden 1934, 6f. Über die Abhängigkeit der bei der *ṣalāt* treffenden Gebärden von den in älteren Religionen verwendeten siehe J. Østrup, *Orientalische Höflichkeit*, 26—35.

<sup>4)</sup> Vgl. E. Lane, l.c. 56—59.

<sup>5)</sup> J. Østrup, a.a.O. 26.

Hände zu erheben, eine Verbeugung (rukūʿ<sup>1)</sup>) vorzunehmen und die Hände flach auf die Knie zu legen, wobei Rücken, Nacken und Hals eine gerade Fläche bilden sollen. Die Haltung soll so sein, dass, „wenn einem eine Kumme auf den Rücken gestellt wird, nichts davon verschüttet werde“<sup>2)</sup>. Auf diese Verbeugung wieder folgt aufrechtes Stehen und Erheben der Hände und auf dieses die Prostration (suğūd<sup>3)</sup>), bei der Knie, Hände und Gesicht den Boden berühren. Dann wird unter Beibehaltung der knienden Haltung der Kopf erhoben, worauf man sich auf den rechten Fuss setzt (qaʿda<sup>4)</sup>) und die Hände auf seine Schenkel legt. Schliesslich wirft man sich noch einmal nieder und setzt man sich hin<sup>5)</sup>. Das Ganze wird gewöhnlich mehrere Male wiederholt. Man spricht hier von sog. „rakʿa“ oder Touren.

4). Auch im Christentum ist der Wechsel der Gebärden bekannt. In den orientalischen Liturgien z.B. wechselt man oft zwischen Stehen und Verneigung und in der römischen Messe ändert der Priester sehr häufig seine Körperhaltung.

Dass dieses Wechseln in den Gebetsgebärden nicht ohne Sinn und Segen ist, dürfte einleuchten. Es hilft, körperlich und geistig frisch zu werden oder zu bleiben, und entspricht den Änderungen Gebetsinhaltes.

---

<sup>1)</sup> rukūʿ ist die Tätigkeit der Verbeugung, rakʿa die einzelne Verbeugung. Doch bedeutet rakʿa im technischen Sinn auch den mittleren Teil der ṣalāt.

<sup>2)</sup> J. Østrup, a.a.O. 26.

<sup>3)</sup> suğūd = Das-sich-prosternieren, sağda = die Prostration selbst.

<sup>4)</sup> qaʿda = das Sitzen (qʿūd = sich setzen, sitzen). Die sitzende Haltung ist ausser bei der ṣalāt auch beim Sprechen des Glaubensbekenntnisses (taṣāhhud) üblich.

<sup>5)</sup> Kh. Bahadur Haji B. M. K. Lodi meint, der Muslim vereinige bei seinem Gebet die verschiedenen Arten, in denen die Geschöpfe beten. Das Stehen entspreche der Haltung der Bäume und Pflanzen, die Verbeugung der Haltung der vierfüssigen Tiere, die Prostration jener der kriechenden Tiere und das Sitzen jener der Berge. Exoteric and Esoteric Significance of Prayer in Islam. In: Islamic Rev. 25, 1937, 424.

## REGISTER

### I. VÖLKER, LÄNDER UND ORTE

- Abendland 43, 204, 257,  
 270, 277, 388, 448.  
 Abessinier 430, 453.  
 Aëtas 277.  
 Afrika 4, 45f, 67, 111, 141,  
 209, 279, 287f, 310, 313,  
 345f, 370, 374, 381f, 399,  
 435, 444.  
 Ägäer 254.  
 Ägypter 118, 135f, 169, 174,  
 183, 192, 211ff, 216, 254,  
 260, 265, 277, 281ff, 288f,  
 292, 346, 358, 361, 375,  
 388, 405, 410, 442, 453.  
 Ainu 90, 219.  
 Albanesen 242.  
 Altötting 318, 357.  
 Amalekiter 263.  
 Amerika 35, 90, 122.  
 Amiens 358.  
 Amritsar 188.  
 Ana 360.  
 Angelsachsen 70, 169.  
 Angkor 319, 377.  
 Annaberg 321.  
 Araber, Arabien 44, 123,  
 200, 211, 213, 244, 313,  
 318f, 429, 438.  
 Aragonien 392.  
 Arier 372.  
 Arles 433.  
 Armenier 438.  
 Arunta 35.  
 Asakusa 246.  
 Asiaten, Asien 111, 287,  
 310, 347, 370, 381. S. Ost-  
 asien.  
 Aso-san 320.  
 Assyrer, Assyrien 4, 135f,  
 210, 216, 234, 246f, 254,  
 346, 402, 438, 448.  
 Athen 314, 451.  
 Äthiopen 74, 391.
- Athos 321, 418.  
 Australier, Australien 35,  
 90, 92, 163, 198, 209, 252,  
 323.  
 Auxerre, Konzil v. 214.  
 Babylonier, Babylonien 4,  
 135, 169, 172, 183, 210,  
 213, 217f, 243, 246, 254,  
 276, 311, 340, 346, 361,  
 375, 439.  
 Bakongo 346.  
 Balı 363.  
 Balinesen, Bali 4, 64, 236,  
 277, 288, 331, 377, 399,  
 449.  
 Bantu 37, 102, 109, 281, 381  
 Baronga 283, 439.  
 Basken 392.  
 Batak 322, 393.  
 Bathonga 439.  
 Bayern 355, 448.  
 Belgier 258.  
 Benares 182.  
 Berber 91, 256.  
 Bethanien (Berlin) 222  
 Bhil 268, 281.  
 Birma 147.  
 Bodnath 362.  
 Borneo 434.  
 Brasilianer, Brasilien 218,  
 357.  
 Brujo-Indianer 427.  
 Bulgaren, Bulgarien 44, 269,  
 381.  
 Burgund 138.  
 Buschmänner 288.  
 Byzantiner, Byzanz 138,  
 216, 277.  
 Campbellpore 252.  
 Carae 12.  
 Celebesen 331.
- Ceylon 145, 245, 288, 310,  
 332, 371, 378, 381.  
 Chartres 358.  
 Chinesen, China 3, 18, 21,  
 26, 38ff, 45, 57, 118, 133ff,  
 188, 208, 210, 222f, 233f,  
 268, 282f, 311, 320, 345f,  
 354, 361f, 390, 433, 436.  
 S. Chinamission.  
 Chotscho 433.  
 Cimbern 452.  
 Cluny 70.  
 Coast-Yuki 44.  
 Cypern 142.  
 Czentochau 258.  
 Dada-ilum 273.  
 Delhi 127.  
 Delphi 372.  
 Deutsche 43f, 138, 152, 390.  
 Nord-D. 267, Süd-D. 267.  
 Deutsch-Ost-Afrika 444.  
 Dieri 35.  
 Dinka 226.  
 Dodona 451.  
 Dschagga 168, 224, 268.  
 Dyur 226.  
 Echternach 391.  
 Eifel 258.  
 Einsiedeln 308.  
 Eleusis 168, 376, 423.  
 Elis 432.  
 Elvira, Konzil v. 389.  
 Engeltal 370.  
 Engländer, England 42, 301.  
 Esten 318.  
 Eskimo 209, 253.  
 Etrusker 254, 315.  
 Europäer 50, 111, 122, 243,  
 271, 381.  
 Ewe 90, 224, 283, 346, 360,  
 402, 405.

- Faschoda 331, 360.  
 Feuerländer 37, 210.  
 Flores 384, 435.  
 Formosaner 439.  
 Franzosen 258, 279.  
 Fuji-no-yama 320.  
  
 Gallier 451.  
 Garizim 172, 284, 452.  
 Gazellenfluss 226.  
 Georgier 366, 391.  
 Germanen 42f, 48, 144, 162f,  
 200, 255, 271, 280, 289,  
 292, 314f, 341, 346, 348f,  
 360, 377, 440, 449, 452.  
 Grafrath 448.  
 Griechen 19, 37, 41, 47f,  
 136, 144, 156, 163f, 169,  
 211, 213, 218, 241, 245f,  
 250, 260, 266, 269, 274,  
 294f, 310, 314, 317, 324,  
 331, 333, 335, 342, 346f,  
 353, 358, 361, 366, 372,  
 376, 381, 405, 427, 449.  
 Guadalupe 357.  
 Guarani-Indianer 384.  
  
 Harraniter 172.  
 Hawai-Insulaner 60, 253.  
 Hettiter 218, 289, 311.  
 Hidalgo 357.  
 Hinterindien 4, 316, 332,  
 377.  
 Hirsau 70.  
 Hohenwarth 448.  
  
 Igoroten 359.  
 Inder, Indien 38, 48, 108f,  
 118, 147, 190, 210, 212,  
 266, 271, 316ff, 343, 361,  
 371, 405, 410, 440, 443,  
 449. S. Indienmission.  
 Indianer 35, 198, 210, 323,  
 359, 390, 439.  
 Indogermanen 314.  
 Inka 451.  
 Inland-Selish-Stämme 454.  
 Israeliten 313, 340, 350, 372,  
 375, 420, 444. S. Juden.  
 Italiener, Italien 41ff, 187f,  
 390.  
 Japaner, Japan 38ff, 49, 91,  
 122, 127, 135, 153, 186,  
 201, 223, 225, 268, 283ff,  
 306f, 310, 314, 317, 320,  
 324, 343, 345f, 358, 361,  
 371, 383, 409, 423, 433f,  
 437, 441, 453. S. Japan-  
 mission.  
 Java 146, 377.  
 Jerusalem 52, 172ff, 214,  
 266, 318, 320, 390.  
 Jesiden 169, 313.  
 Juden (Judentum) 12, 20,  
 52, 110, 144, 161, 172, 174,  
 178, 198, 210f, 213, 229,  
 244, 246, 256, 281, 284,  
 290, 320, 323f, 333, 349,  
 373, 432, 434, 437, 445,  
 450, 452.  
 Judenhofen 448.  
  
 Kaffern 230.  
 Kaivalyadhyāma 55.  
 Kalkutta 315.  
 Kamakura 122.  
 Kambodscha 91, 146.  
 Kamerun 165, 253, 359, 393.  
 Kandy 288.  
 Kapitol (Rom.) 335, 357.  
 Karthago 388.  
 Kasr-el-Achmar 252.  
 Kassai-Sukuru-Gebiet 46.  
 Kato-Yuki 90.  
 Katschin 331.  
 Keishu 310.  
 Kelten 292, 314, 317, 322,  
 331.  
 Kemmendine 147.  
 Kenya 253.  
 Khmer 377.  
 Khoikoi 346.  
 Kikuyu 178, 252, 313.  
 Kilimandscharo 224.  
 Kirgisen 341.  
 Kiu-hua-shan 320.  
 Kol 245.  
 Kongo 346.  
 Koreaner, Korea 38, 122,  
 268, 282f, 310, 343, 346,  
 361, 371f, 378, 385, 426,  
 455. S. Korea-Mission.  
 Kpelle 290.  
 Kreter 246, 268, 289.  
 Kroaten 133.  
 Kurnai 35.  
 Kwatiutl-Indianer 439.  
 Kyongtju 310.  
 Kyzil 213.  
  
 Ladoga-See 415.  
 Lappen 219.  
 Lateran 357.  
 Lenape-Delawaren 90.  
 Livingstone-Berge 283.  
 Loango 289.  
 Lonaula 49.  
 Lough Derb 258.  
 Louisiana 360.  
 Lourdes 258.  
 Lucca 358.  
 Luzon 277, 359.  
 Lybier 91.  
  
 Macao 390.  
 Madras 443.  
 Maidu 90.  
 Malayen 219, 439.  
 Malayische Halbinsel 435.  
 Malayischer Archipel 381.  
 Malepa 426.  
 Maori 212, 219.  
 Maria-Zell 258.  
 Marokko 252.  
 al-Marwa 312.  
 Massai 252, 366.  
 Medan 323.  
 Medina 59.  
 Mekka 52, 173f, 201, 213,  
 235, 241, 319, 415. S. M.-  
 Pilger und M.-Wallfahrt.  
 Melli 442.  
 Mesed 313.  
 Mikronesien 381.  
 Minoer 246.  
 Mittelmeer 44f, 292.  
 Mongolen, Mongolei 109,  
 285, 441.  
 Montecassino 321.  
 Monte Vergine 448.  
 Montserrat 321.  
 Moresnet 258.  
 Muchonse 436.  
 Mulgoi-Kanuri 279.  
 Mundas 439.  
 München 357.  
 Mykenae 292.  
  
 Nagano 316.  
 Nantai-san 320.  
 Narita 317.  
 Natal 307.  
 Natchez 253, 360.  
 Naturvölker S. Primitive.  
 Neapolitaner, Neapel 218,  
 389.  
 Neger 35ff, 44, 46, 118, 233,  
 266, 268, 283, 289, 323,  
 331, 346, 359, 374, 399.  
 Negritos 277.

- Nepal 362.  
 Neu-Guinea 90, 141, 224, 324, 436.  
 Neviges 258.  
 New-Jersey 393.  
 Nicaea, Konzil (787) 133.  
 Nicaea, Konzil (325) 353.  
 Nigerien 360.  
 Nikkō 310, 379.  
 Nikolasreuth 258.  
 Ninive 231.  
 Nordländer 42, 60, 160.  
 Nyaruanda 283, 346.  
 Nyassa-See 140.  
 Ober-Guinea 405.  
 O-meï-shan 320, 362.  
 On-take-san 320.  
 Orientalen, Orient 37f, 41f, 74, 128, 141f, 202f, 211, 215, 233, 258, 275, 277, 310, 323, 340, 344, 431, 437, 450.  
 Ostafrika 209.  
 Ostasien, Ostasien 4, 38, 43, 48ff, 152, 270, 273, 292, 314, 346, 361.  
 Österreich 448.  
 Ovambo 225.  
 Pan' 375.  
 Paphus 142.  
 Paraguay 375, 390.  
 Parsen 273, 427, 432f.  
 Passau 358.  
 Patagonien 288.  
 Pavia 358.  
 Peking 41, 172, 209, 239, 361.  
 Perser 50, 136, 169, 172, 210, 213, 253, 340, 346, 348, 427, 433, 453.  
 Peru 217, 451.  
 Philippinen 4, 223, 439. S. philippinische Mission.  
 Phönizier 191.  
 Pnompenh 375.  
 Polynesier 224.  
 Pommersfelden 295.  
 Primitive (Naturvölker) 15, 25f, 30, 35ff, 45ff, 63, 67, 102, 110, 151, 157, 168, 209, 223, 233, 245, 252, 268, 270, 285, 310, 322, 360, 372, 374f, 384f, 399.  
 Prüm 392.  
 Pygmäen 90.  
 Queensländer 198.  
 Rangun 452.  
 Reims 358.  
 Rhodesien 281.  
 Riga 78.  
 Romanen 48.  
 Römer, Rom 20, 37, 45, 47, 108, 136, 144, 169, 172, 192, 213, 218, 241, 255, 260, 265, 273f, 277f, 281f, 290, 294, 310, 314f, 317, 322, 324, 333, 335, 338, 346, 348, 361, 372, 376, 449, 451f. Konzil v. R. 389.  
 Ruanda 109.  
 Russen, Russland 98, 138, 171, 215, 220, 257f, 278, 343, 345, 366, 391, 415, 422, 447.  
 Sachsen 300. Transsylvan. S. 374.  
 aş-Şafā 312.  
 Safwa 283, 287.  
 Şhārā 146, 252.  
 Samaritaner 172, 266, 284, 452.  
 Samojeden 340f.  
 Samothrake 376.  
 Sapporo 284.  
 Saragossa 392.  
 Sarden 191.  
 Schilluk 331, 360.  
 Schleswig-Holstein 300.  
 Schotten 41.  
 Schwaben 218, 374.  
 Schweden 222.  
 Semang 90.  
 Semiten 163, 217, 313, 324, 346, 441.  
 Semnonen 279f, 371.  
 Seoul 436.  
 Serben 309.  
 Sevilla 392f.  
 Shanghai (Konzil v.) 354.  
 Siamesen, Siam 135, 311, 330, 345, 437.  
 Siebenbürgen 448.  
 Sikh 188, 268, 324, 332.  
 Sioux 233.  
 Sisophon 154, 359.  
 Slawen 389, 434.  
 Sokwangsa 282f.  
 Solor 210.  
 Spanier, Spanien 41, 392f.  
 Spartaner 136.  
 Spree 280.  
 Steiermark 218.  
 Südamerika 90, 410.  
 Südländer 42f, 160.  
 Sulu 67, 225, 346.  
 Sumatra 323.  
 Sumerer 4, 213, 217, 246, 260, 268, 273, 276, 288, 324, 361, 375, 439.  
 Sunda-Inseln 4, 377.  
 Syrer, Syrien 169, 213, 375.  
 Tagalog 439.  
 Tahiti 449.  
 Tai-shan 320.  
 Tanganyika 283.  
 Taskodrugiten 288.  
 Tasmanier 245.  
 Tehuelchen 288.  
 Tell-el-Amarna 254.  
 Thailand 359. S. Siamesen.  
 Thonga 286.  
 Thraker 192.  
 Tibetaner, Tibet 45, 109, 120, 210, 235, 241, 313, 316, 323.  
 Tiout 252.  
 Tökyö 246.  
 Toledo 389. Synode 281.  
 Tonga-Inseln 253.  
 Torres-Strasse 240.  
 Töss 243, 287, 421.  
 Transwolga-Gebiet 415.  
 Trichinopoly 310, 440.  
 Troazen 200.  
 Troglodyten 191.  
 Tschuktschen 381.  
 Tsurumi 148, 307f, 316, 332, 334.  
 Türken 149, 240, 273, 276.  
 Uitoto 375.  
 Ungarn 222.  
 Uraons 438.  
 Valencia 392.  
 Vereinigte Staaten 36.  
 Virginier 253, 340.  
 Wagandscha 284.  
 Warranuga 163.  
 Westasien 4.  
 Xosa 345, 366.  
 Yahiko 379.  
 Yamana 37, 90, 210.  
 Yao 268, 283.  
 Yemen 313.  
 Yokohama 148.  
 York 390.  
 Yuin 252.

II. PERSONEN <sup>1)</sup>.

- 'Abd al-Qādir al-Ġilānī 146.  
 Abū Sa'īd 69.  
 Achelis 274.  
 Adams 394.  
 Aḥmad al-Baḏawī 406.  
 Aiyūb as-Saḥṭiyānī 319.  
 Alexander d.Gr. 136.  
 Ali Bimbi 17, 117.  
 Alkuin 171.  
 Ambrosius 89, 138, 297, 389.  
 Amherst 361.  
 Amira K. v. 271.  
 Anaxagoras 231.  
 Andaj 225.  
 Andrä J. V. 71.  
 Andreas v. Kreta 454.  
 Anesaki 286.  
 Antonius (Abt) 420.  
 Appel G. 4, 260, 429.  
 Aristoteles 121, 144, 231.  
 Arnoldi 71, 355.  
 Arseniew 454.  
 Arsenius hl. 203.  
 Asmussen H. 52, 78f, 301, 356.  
 Athanasius 204, 297.  
 Athanagoras 220.  
 Aetheria 203, 214.  
 Augustinus hl. 105, 116, 205, 230, 259, 282, 297f, 388f, 401, 420.  
 Avicenna 101.  
 Baber 314.  
 Bächtold-Stäubli 272.  
 Balogh 206, 387.  
 Baentsch 107.  
 Barlaam (+1348) 185.  
 Barrois 233f.  
 Basilus hl. 169, 230, 287, 296f, 351, 353, 387f.  
 Bāyazīd 69.  
 Beda hl. 267.  
 Behn S. 197.  
 Beicht K. 200, 208, 232.  
 Beil A. 264.  
 Bel v. Sure 421.  
 Bell Ch. 164.  
 Benedikt XIV 134, 228, 354.  
 Benedikt v.N. hl. 179, 194, 206, 257, 273, 295, 298.  
 Benigna Consolata 408.  
 Benzinger 434.  
 Béranger-Feraud 23.  
 Bergmann J. 323.  
 Bernanos 368.  
 Bernhard v. Cl. hl. 207.  
 Bernhart J. 87, 105.  
 Berr H. 38.  
 Birnbaum K. 9.  
 Bittner K. G. 292.  
 Bleichsteiner 109.  
 Blixen T. 165f.  
 Böcklen 350.  
 Bode R. 75.  
 Böhme 44.  
 Bolkestein 347f.  
 Bonaventura hl. 97.  
 Bopp L. 122, 126.  
 Bouillard 4.  
 Bornhäuser K. 78.  
 Bose J. Ch. 86, 123.  
 Boveri M. 38.  
 Brenz 299.  
 Breysig 23f, 29, 35.  
 Brouerius de Niedek 4.  
 Bruhn 59.  
 Bücher K. 382.  
 Buddha 7, 18, 51, 53, 56f, 102, 104, 115, 122, 155f, 189, 196f, 213, 219, 237, 239, 241, 269, 277, 284, 316, 332, 337, 339, 384, 413, 440, 449.  
 Bühler K. 9, 164.  
 Bulis 136.  
 Bumke O. 17.  
 Burton 5.  
 Caitanya 201, 403.  
 Caligula 322.  
 Carpenter 121.  
 Carrel 88.  
 Caesar 316, 357.  
 Casel 445.  
 Castrén 341.  
 Cato 210.  
 Cervantes 277, 387.  
 Chamberlain H. St. 367.  
 Channina 177.  
 Chefren 405.  
 Chlodoweg 207.  
 Chōnī 319.  
 Christus 18, 83, 88, 122, 137, 141, 170, 183, 197, 202, 211, 222, 225, 227, 242, 257, 265, 281, 290, 320, 324, 339, 352, 396, 398, 404, 420, 422, 445.  
 Chryses 200.  
 Chrysostomus hl. 1, 194, 203, 326, 388.  
 Cicero 85, 150.  
 Claes E. 177.  
 Claudius M. 275.  
 Clemen C. 317, 445.  
 Cocchiara 9, 249.  
 Cook 60.  
 Coomaraswamy 109.  
 Cornelissen 254.  
 Cornelius Fr. 280.  
 Cushing F. H. 23, 36.  
 Cyprian hl. 93, 167f, 204f, 220, 297, 339, 388f, 428, 446.  
 Cyrill v. Jer. 220, 279, 297, 445.  
 Cyrillonas 204.  
 Cyrus 200.  
 Dante 396, 421.  
 Daremberg 4, 47.  
 Darwin 16f, 150, 165.  
 David-Neel 119f, 186.  
 Dehmel 88.  
 Delacroix H. M. 28.  
 Delano J. O. 346, 360.  
 Delbrück B. 224, 278, 285.  
 Dempf A. 13.  
 Deubner L. 317.  
 Diesel E. 118, 232.  
 Dillmann 107.  
 Diokletian 216, 361.  
 Dionysius 344.  
 Dolezich 164.  
 Dölger Fr. J. 4, 440.  
 Döllner 260.  
 Doncoeur 37, 95, 189, 271.  
 Dunlap 158.

<sup>1)</sup> Von den Autoren sind nur jene aufgenommen, von denen Auffassungen erwähnt und Stellen zitiert werden.

- Dürkheim 430.
- Ebner Marg. 425.  
 Eckehart 44.  
 Ebeloff 217.  
 Ehrenfeld O. R. 99.  
 Eichmann 243.  
 Eisenschmidt 300.  
 Eleazar ben Durdja 177.  
 Eligius v. Noyon 389.  
 Elische 179.  
 Elli v. Elgau 243.  
 Emmerick Kath. 425.  
 Ephraem hl. 194, 204, 388.  
 Epiktet 168.  
 Eugipp 294.  
 Euripides 245.  
 Eusebius 256.
- Fallmerayer 185.  
 Farnell L. R. 15.  
 Fielding H. 27, 100.  
 Fischer F. H. 117.  
 Fischer G. H. 34.  
 Fischer H. 104.  
 Fischer O. 377, 379.  
 Fluck G. 196.  
 Franke 329.  
 Franz v. A. hl. 261, 289, 291, 424.  
 Franz v. S. hl. 106, 110, 408.  
 Frazer 14f, 72, 243, 369.  
 Freiberg H. 266.  
 Frenzen 72.  
 Fritsche H. 99.  
 Fröbes J. 10, 63.  
 Fukū Sanzo 273.  
 Furtwängler A. 255.
- Ġalalāddin Rūmī 69, 379, 383.  
 Galgani Gemma 425.  
 Gatterer 104.  
 al-Ġazzālī 3, 68, 131, 304f, 329, 336, 364, 367f, 383, 435.  
 Georg hl. 391.  
 Gerber Chr. 355.  
 Giessler, 176, 186.  
 Gioja E. 140.  
 Girkon 395.  
 Glasenapp H. v. 332.  
 Gogol 278, 335, 437.  
 Goldziher 4, 19, 249, 255.  
 Goethe 55, 85, 278, 406.  
 Grabert H. 412.  
 Graf G. 141, 221, 267.
- Graff 299f.  
 Gräffe 300.  
 Granet M. 41, 58.  
 Green J. 342.  
 Gregor d. Gr. 273, 295, 298.  
 Gregor VII. 216.  
 Gregor XIII. 139.  
 Gregor Akindynos 185.  
 Gregor Palamas 414.  
 Gregor v. Naz. hl. 203, 286f, 386.  
 Gregor v. Nyssa hl. 169, 293.  
 Gregor v. Tours 207.  
 Gretser 296.  
 Gross K. 121.  
 Grünert M. 4, 37, 59, 127.  
 Guardini 74, 85, 87, 99, 183, 214, 232, 351, 417f.  
 Guimet 5f.  
 Gundert W. 379.  
 Gundlach 122.  
 Günther Joh. 55, 142, 275.  
 Gusinde 37.  
 Gutmann Br. 168f, 268.
- Hackl R. 347.  
 Hacks 25, 65.  
 Hagemann C. 374.  
 Hailrat 370.  
 Hammurapi 246.  
 Hardy E. 52.  
 Harms Cl. 77.  
 Hartmann J. L. 71.  
 Hartmann O. J. 175 f.  
 Hätim al-Ašamen 336.  
 Hauer 412.  
 Heckenbach 20.  
 Hegel 14.  
 Heiler Fr. 4, 15, 18, 52f, 56, 260, 358.  
 Helena hl. 357.  
 Hello E. 208, 302.  
 Hellpach W. 152f.  
 Hellwaldt 450.  
 Hepding 349f.  
 Heraklit 413.  
 Herbst J. 4.  
 Hermann 107.  
 Herodot 210, 281f.  
 Herwegen 271.  
 Hieronymus hl. 179, 205, 293, 297, 435, 446.  
 Hilarion (Abt) 179.  
 Hildebert v. le Mans 327.  
 Hippolyt 74, 220f, 296, 333, 364, 445.  
 Hišām 211.
- Hofmann K. M. 212, 219.  
 Hölderlin 188.  
 Hölscher 260.  
 Homer 451.  
 Horiou Toki 6.  
 Horst 136f, 144.  
 Hughes 186.  
 Humāyūn 313f.  
 Hupfeld 355.  
 Ḥusain 424.
- Ibn al-Farid 403.  
 Ibn Batuta 442.  
 Ibrāhīm ibn Adham ibn Manšūr Abū Ishāq 363.  
 Ibsen 366.  
 Ignatius v. L. hl. 179, 195, 207, 305, 309, 417.  
 Innozenz I. 220.  
 Innozenz III. 139, 216, 294.  
 Isaak 193.  
 Ishimoto 49.  
 Isidor v. Sev. 364.  
 Isserle Mose 373.  
 Iwan IV. 139.
- Jackson 147.  
 Jamblichos 452.  
 Jaensch E. R. 159.  
 Jaensch W. 100, 187.  
 James 99f.  
 Jarl Hakon 349.  
 Jentzsch 76f, 395.  
 Jevons F. B. 15.  
 Johanna Fr. v. Chantal hl. 408.  
 Johannes Cassian 206.  
 Johannes v. Dam hl. 97, 170f, 279, 302.  
 Jonas v. Muchonse 435.  
 Jousse M. 23f, 28, 32, 46, 72.  
 Jowett 367.  
 Jōyō Daishi, 269, 332.  
 Juan de Ribera 392.  
 Julian d. A. 297.  
 Jung C. G. 69.  
 Jungmann 296.  
 Justin d. M. hl. 137, 203, 220, 263.  
 Juvenal 357.
- Kabir 440.  
 Kallistus (Patr. v. Konstantinopel) 415f.  
 Kant 232.  
 Karl d. Gr. 138f.  
 Karrer 260.

- Kassner R. 115.  
 Kat Angelino 4, 236.  
 Keller Gottfr. 387.  
 Keller Helen 233.  
 Kerschensteiner 124.  
 Keyserling 46.  
 Keysser Chr. 131, 141.  
 Khamas ibn al-Hassân 201.  
 Kierkegard 88.  
 Killian 32, 152f.  
 King A. A. 392.  
 King L. W. 4.  
 Klages 10, 72, 85, 105, 271.  
 Kleist 127.  
 Klemens X 431.-Kl. XI. 228.-Kl. XII. 228.  
 Klemens v. Alex. 220, 305, 373.  
 Klemens v. Rom 352.  
 Klopstock 154.  
 Kolpák B. 447.  
 Koelsch 232.  
 Kolumba v. Jona hl. 365.  
 Konstantin d. Gr. 138.  
 Konstantin Kopronymos 133.  
 Korthols 71.  
 Krause W. 292.  
 Kretschmer 32, 153.  
 Krösus 200.  
 Krout M. H. 62.  
 Krukenberg 32, 181.  
 Kuniyoshi 273.  
 Künssberg 250f.  
 Kurozumi Munetada 186.  
  
 Lactantius 164.  
 Langdon 4, 350.  
 Lange C. 99f.  
 Lange Fr. 158, 212.  
 Langlotz 65.  
 Laotse 51f.  
 Lasaulx E. v. 4, 96, 338, 429.  
 Lavater 88.  
 Lavigerie 307.  
 Lebzelter 150.  
 Leclerq 259.  
 Leeuw G. v. d. 307, 384, 394.  
 Lehmann A. 54.  
 Lehmann E. 15, 20.  
 Leo d. Gr. 169f.  
 Leonardo da Vinci 156, 197.  
 Lersch Ph. 33, 165.  
 Lévy-Bruhl 15, 35f, 46.  
 Li Li-weng 157.  
  
 Lin-Yutang 40, 134, 223.  
 Lipps 99.  
 Livius 348, 428.  
 Lodi B. M. K. 456.  
 Lommatzsch 65f, 70.  
 Lucretius 366.  
 Ludwig d. Fr. 139.  
 Luther 71, 142, 299.  
 Lützelers 42.  
  
 Mac Carthney 361.  
 Macrobius 255.  
 Magagura 209.  
 Magnus 327.  
 Mahāvira 440.  
 Maimonides 324.  
 Makarina 293.  
 Makarius 256.  
 Makarius v. Alex. 47.  
 Mallery G. 23, 65.  
 Mani 341.  
 Mānikka-Vaçagar 382, 405, 419.  
 Manilius 210.  
 Manzooruddin Ahmad 127.  
 Maréchal 103.  
 Maret R. R. 15, 36, 132f, 374.  
 Maria (Muttergottes) 362.  
 M.-Heimsuchung 392. M.-Empfängnis 392f.  
 Maria v. Oignie 425.  
 Marillier 14.  
 Marques-Rivière 53.  
 Marti 430.  
 Martin v. Tours 167, 194, 333, 420.  
 Maulana Sadr-ud-Din 93.  
 Mechtild v. Magd. 302, 350, 389, 407ff, 443.  
 Mechtild v. Stans 344.  
 Mehl O. J. 55, 299, 301, 350.  
 Meiji 201.  
 Meissner 450.  
 Mengtse 157.  
 Mensching 21, 78.  
 Mentzer B. 71, 355.  
 Meschke 36.  
 Metzger M. J. 75.  
 Meyer C. F. 247.  
 Meynert 17.  
 Mezzabarba 354.  
 Mezzi Sidwibin 287.  
 Milloué 238f.  
 Mimboku João 314.  
 Morlass 23, 28.  
 Muhammed 52, 59, 112, 123, 172f, 313, 324, 362f, 441.  
 al-Muḥāsibī 92, 350, 422.  
 Müller 442.  
 Müller A. D. 82f.  
 Müller M. 272.  
 Muret de Etienne 365.  
  
 Nandikeśvara 378.  
 Napoleon 139.  
 Nenju Gyoji 284.  
 Neuss W. 257.  
 Newman J. H. 94f, 130.  
 Nichiren 273.  
 Nicholson 403.  
 Niebergall 73.  
 Niederschütz E. v. 197.  
 Nietzsche 118, 208, 366.  
 Nikephoras Gregoras 185.  
 Nikolaus (Papst) 269.  
 Nil Sorski 415.  
 Nilsson 15.  
 Nitobe 223.  
 Nobili R. de 142, 228.  
  
 Ödipus 289f, 407.  
 Odo v. Cluny 102.  
 Ohm Joh. 158.  
 Orange H. P. 1'. 247f.  
 Origenes 97, 169, 259, 297f.  
 Østrup 4, 18f, 38, 123, 144, 229, 260, 276, 282, 360, 363, 450.  
 Oswald hl. 267.  
 Otto R. 78, 301, 404.  
 Ovid 164.  
  
 Pacatus 171.  
 Paléologue 34.  
 Palladius 326.  
 Paris P. 221.  
 Patrick hl. 344.  
 Paul V. 431.  
 Paula hl. 205, 214, 293.  
 Paulin v. Nola 388.  
 Paulus hl. 190, 202, 242, 256, 337, 352, 409, 430f etc.  
 Pechuël-Loesche 289.  
 Pelagius 262.  
 Pellicia 294.  
 Perpetua hl. 210, 274.  
 Petrus v. Alcantara 109.  
 Peuler 374, 397f.  
 Pfister 214.  
 Philipp Neri hl. 227.  
 Picard 122, 150, 152.



- Piderit 158, 186.  
 Pindar 372.  
 Pius V. hl. 295.  
 Plachte 11, 113.  
 Platon 83, 113, 118, 376.  
 Plautus 304.  
 Plinius 225, 274, 322, 439.  
 Plooj 257, 259.  
 Plotin 376.  
 Plutarch 210, 347, 402.  
 Polykarp hl. 325.  
 Possevino 139.  
 Poucel 100, 275, 417f.  
 Preuss K. Th. 375.  
 Proclus 386.  
 Prudentius 206ff.  
 Prümml 218.  
 Pseudo-Dionysius 386, 453.  
 Pseudo-Justin 353.  
 Publius Decius Mus 428.  
 Puglisi 19, 87f, 101, 103.  
  
 Quintilian 14.  
  
 Raabe W. 254.  
 Rāmākṣṣṇa 437.  
 Rasmussen 253.  
 Rau 300.  
 Read C. 23.  
 Reich E. 65.  
 Reinach 191f, 195f, 314.  
 Reinhardt 158.  
 Reisner 124.  
 Rengstorf 348.  
 Reni G. 265.  
 Richet 232.  
 Riemschneider-Hoerner 11,  
 51.  
 Rilke 351.  
 Ritter H. 379, 381.  
 Ritter K. B. 175, 273f, 276,  
 278, 301, 308, 322.  
 Rodriguez Alvarez 408.  
 Romuald hl. 222.  
 Rösel R. 55.  
 Rousseau 48.  
 Ruggieri 366.  
 Rutz O. 8.  
  
 Sachs C. 375.  
 Saglio 4, 37, 47.  
 Sallwürk E. v. 9.  
 Śaṅkara 68.  
 Sarapion 447.  
 Sarma D. S. 412.  
 Śaṅwara 201.  
 Šchall 209.  
  
 Scheler 72.  
 Scheudi (Abt) 203.  
 Schiller 47, 72, 125.  
 Schjelderup 182.  
 Schlatter 73.  
 Schmalz 125.  
 Schmidt R. 52.  
 Schmidt W. 90, 110, 454.  
 Schmidt-Pauli 272.  
 Scholastika hl. 273.  
 Schöllgen 115.  
 Schomerus 149.  
 Schröder L. v. 280.  
 Schulemann 53f.  
 Schultz W. 181.  
 Schultze V. 20, 274.  
 Schumann 199.  
 Schun 201.  
 Schwenn 50, 260.  
 Sémer M. 421.  
 Semsi-Tabriz 381.  
 Seneca 92,262,282,335,357.  
 Senwosret I. 277.  
 Servius 383.  
 Severin hl. 222.  
 Shidzue Ishimoto 48.  
 Shōseki Kaneko 410.  
 Sikorsky 344, 415.  
 Simeon d. St. 326, 342.  
 Sinuhe 405.  
 Sittl 4, 454.  
 Skraup 17, 158.  
 Söderblom 149, 417.  
 Sophokles 169,230,289,348.  
 Spencer B. 35, 343.  
 Spertthias 136.  
 Spies 399.  
 Spranger 34.  
 Stählin W. 31, 73, 80f, 86,  
 95f, 106, 114, 128, 189f,  
 258, 270, 275, 306f, 310,  
 330f, 337f, 356.  
 Stapel 436.  
 Steffes 13, 92.  
 Stengel 347.  
 Storfer 261.  
 Strabo Walafrid 281f.  
 Sueton 322.  
 Sulpicius Severus 167, 421.  
 Sussmann 396.  
 Suzuki 54, 423.  
 Swedenborg 417.  
 Sybel 257.  
 Symeon 185.  
  
 Tarchnišvili 391.  
 Tagore s. Thākur.  
  
 Tatarinowa 447.  
 Tauler 179.  
 Tayumanavar 54, 68.  
 Tchang Tcheng-Ming 27f,  
 234.  
 Tersteegen 343.  
 Tertullian 169, 259, 263,  
 296ff, 325, 333, 339, 352f,  
 429, 451.  
 Thākur R. 158.  
 Theodor (Papst) 357.  
 Theodoret v. Cyrus 194,342,  
 388.  
 Theodosius (Kaiser) 206.  
 Theognis 304.  
 Theresia v. A. hl. 87, 408.  
 Thomas v. A. hl. 70, 87,  
 93f, 97f, 105f, 131, 137,  
 171, 261, 263, 350, 367.  
 Thompson 147.  
 Thurnwald R. 23, 25, 124,  
 151, 350.  
 Tibull 357.  
 Titoës A. 265.  
 Tournon 228.  
 Tschirz 279f.  
 Tsukamoto 73.  
 Tukārām 92.  
 Tulasīdās 369, 402.  
 Tylor (Tyler) 116, 260, 271,  
 443, 450.  
 Tyra de Kleen 4, 236.  
  
 Uchimura Kanzō 73.  
 Udine J. d'. 23.  
 Urban IV. 392.  
  
 Vanoverbergh 277, 359.  
 Vardhamāna 440.  
 Vatter E. 210, 384.  
 Vercingetorix 316.  
 Vergil 255, 449.  
 Verkade 448.  
 Verweyen 160.  
 Vicedom 225.  
 Vico G. B. 23.  
 Vielhauer 165.  
 Vierkant 15.  
 Vierordt 4, 271.  
 Vitellius 322.  
  
 Walafrid Strabo 171.  
 Walakalamskii Jossip 344.  
 Wallau 73.  
 Waln 441.  
 Walter H. 55.  
 Walter O. 348.

Warnecke 43.  
Wedgwood 271.  
Weinert 91.  
Wensinck 20, 123, 128, 230.  
Werhun 48.  
Whitman Walt 366.  
Wiechert 132.  
Wilamovitz-Moellendorff 141.  
Willoughby 37, 102.  
Wilpert 257, 259.

Wing 346.  
Winthuis 146.  
Wirtz 272.  
With 156, 284.  
Witte 152.  
Witzel 390.  
Wunderle 424.  
Wundt 15, 17, 29, 63, 98, 209, 450.  
Wust 150.

Xerxes 136.

Yoshida Kenkō 102.  
Yüzi Schulthasin 179.

Zarathushtra 253, 303, 314, 340.  
Zeno v. Verona 445.  
Ziegler 4.  
Ziehen 10.

### III. SONSTIGES (SACHEN ETC.)

‘Abbāsiden 211.  
Abendland 448.  
Abendmahl (prot.) 300, 355.  
Abschiedsgeste 45.  
Absolution 247.  
Absonderungen 422—425.  
Abstammungslehre 16f.  
Acala 400.  
Adamiten 447.  
Adonis 449.  
Adoranten 257.  
adorare 61, 217.  
adoratio des Kaisers 138, 361. — a. papae 138—140.  
Adrenalin 99f.  
Affekte 101.  
Agape 219.  
Aggregat 84.  
Agni-Dienst 412.  
Ahnen-Kult 21, 30, 133ff, 184, 286, 375. — A.-Tafeln 134.  
Ājirikas 440.  
Akkommodation S. Anpassung.  
Albe 435.  
Allāh 172f, 305, 362, 435, 443, 450. A.-Kult 312.  
Allāh! Allā-hū! Allā-hī! 146  
Altar: Anfassen 241. — Aufsteigen z. A. 319. — Berühren d. A. 244. — Blick z. A. 163. — Hinwendung z. A. 174f, 306, 322. — Kuss 214. — Knien am A. 356. — Sitzen v. d. A. 338. — Umwandlung 314, 317f.  
Alter 32, 187.  
Altertum S. Antike.  
Altes Testament passim.

Altgläubige (russ.) 141.  
Amaterasu 184, 410.  
ambarvalia 315.  
amburbium 315.  
Ame-no-uzume-no Mikoto 379.  
‘amidā 324.  
Amida 57, 172, 238.  
amphidromia 314.  
Analogieprinzip 85.  
Anamnese 175.  
Aneignung 132f, 143—149.  
Angel Dancers 393.  
Anglikaner 73.  
Animismus 14, 22, 243.  
Anpassung 132—143, 146, 155. A.-Gegner 155.  
Anschauen 182—186.  
Anthropos 164.  
Antike 37, 47, 60, 108, 194, 197, 200, 225, 228, 244, 250, 254, 259, 281, 288, 304, 373, 399, 435.  
Antlitz S. Gesicht.  
Anu 341.  
apāna 411.  
Apollo 200, 396.  
arector pili 407.  
Arme 60, 231—303, 448.  
Reiben, Klopfen d. A. 219. S. Hände.  
Armenische Kirche 227.  
Artemiskult 376.  
Arten der GG. 61—67.  
Arvalbrüder 315.  
āsana 55, 57, 145, 231.  
Asche aufs Haupt str. 230.  
Asen 226.  
Askese, Asketen 204, 342, 423.  
Assimilation s. Aneignung.

‘Āšūrā’ 424.  
Ās’ valāyana-Gr̥thasūtra 90, 315.  
Atem 214, 434. Technik und Übungen 55, 110, 145, 236. S. Atmung.  
Atharva Veda 411.  
Athene 396.  
ātman 157.  
Atmung 69, 185, 191, 224, 407—419.  
Atropin 159.  
Auferstehungsfeier 222.  
Aufklärung 300, 355.  
Augen 81, 116, 156—190, 406. Blendung 190. — Böses A. 235. — A. Schliesen 44, 101, 188ff.  
Ausdruck 8, 10, 17, 21, 27. etc. Begriff 8f.—Bewegungen 9—11, 16f, 191. — Pflege 129.  
Avalokiteśvara 178, 347. āyin 379.  
Baal: Kult 213, 372. — Baalmarkod 375. — Priester 372, 375.  
Baiyūmiya 277.  
bakk’ūn 201.  
Banyanbaum 315.  
Barfüßigkeit 5, 94, 142, 452.  
Barock 60.  
Bart: Streichen 44. — Fassen 240.  
Bau (sum.-bab. Göttin) 268.  
Bauch. Reiben, Klopfen 219.  
Bayaderen 378.  
Behā’ iten 161.

- Beichte 126.  
 Bel 243.  
 Belladonna 159.  
 Bema 341.  
 Benediktiner 276, 278, 308, 433.  
 Benin 253.  
 bër 8.  
 Berneuchener Kreis 79, 82.  
 Berührung 240—244.  
 Beschauung 102, 104.  
 Beschwörung 34, 245, 274.  
 Besitzergreifung 245.  
 Betende Knabe 122, 163, 246.  
 Betrachtung 19, 309.  
 Bettelgang 154, 311.  
 Bewegungen 62.  
 Bewegungslosigkeit 103.  
 Bhagavadgītā 184, 269, 322, 402, 405, 407, 412.  
 bhakti 403.  
 Bharata 378.  
 bher 8.  
 bhr 8.  
 Bilder 112, 120, 133, 150, 242f. Kuss 213, 215, 218. Verehrung 133.  
 Bildungsarbeit 129.  
 Bildwiederkehr 123.  
 Binzuru 219.  
 Bischöfe: Ehrungen durch Kniebeuge 138—140, Fusskuss 216. Pontifikal-schuhe 434.  
 Bittgänge 311.  
 Blick 110, 122. Böser B. 432.  
 Blickrichtung 74, 161—182.  
 Blickweise. S. Gesicht. Pfar-  
 rerblick 163.  
 Blut: Bluten 423—425. —  
 Bl. Schweiss 422. — Bl.  
 Zirkulation 419—422.  
 Bodhisattva 57, 156, 332,  
 347.  
 Bon-Fest 91, 378.  
 Bon-Religion 313.  
 Bonten 225.  
 Brahma 225.  
 Brāhmaṇas 3, 410.  
 Brahmanen 315, 324.  
 Brahmanismus 3, 57, 236,  
 413.  
 Brāhmo Samāj 377.  
 Brust: Heben 419. — Klop-  
 fen 219. — Reiben 219.  
 — Schlagen 105, 281. —  
 Senken 419.  
 Buddhismus 3ff, 7, 18, 31,  
 43, 52ff, 56f, 59, 69, 90f,  
 110, 114, 127, 147, 154,  
 160, 176, 180, 219, 225,  
 236ff, 246, 277, 282, 284,  
 286f, 307, 310f, 315, 332,  
 336, 340, 359ff, 378, 413,  
 423, 432, 437, 441, 449,  
 452. — Diamant-B 238.  
 Bugaku-Tänze 379.  
 Bumerang 90, 92.  
 Büsserklasse 325, 352.  
 ceres 12.  
 cha-no-yu 340.  
 Charakter 151, 153. Ch. und  
 Körperbau 32.  
 Chinhoām 133.  
 Chlysten 391, 422.  
 Choliker 33.  
 Choral 127.  
 choreucin 399.  
 choros 376.  
 Christa Seva Sangha 147.  
 Christentum: passim.  
 Chthonische Gottheiten 57,  
 348, 350, 369, 372.  
 church 318.  
 Church of God 37.  
 Circus 318.  
 citta 411.  
 communio sanctorum 124.  
 Dactylogie 233f.  
 Dactylonomie 233.  
 Daidala 192.  
 Dainichi-Nyorai 239.  
 Dämonen 14, 21, 143, 272.,  
 274, 286, 297f, 429.  
 Daranulum 92.  
 Daumen 238f.  
 daurat al-ḥamal 318.  
 deasil 314, 317.  
 Degeneration 27.  
 deisil 314, 317.  
 Demeter 439.  
 Dengaku-Tänze 379.  
 Derwiş 69, 146, 322, 333,  
 379, 382.  
 Devadāsīs 3.  
 Devatā 316.  
 dextratio 317.  
 dhārānī 53.  
 dhyānā 56. Dh.-Schule 54.  
 Didascalía 169.  
 Dies ater 444.  
 Dies irae 406.  
 Digambaras 440.  
 džikr 277, 406.  
 džikr al-ḥadra 146.  
 Dionysoskult 48. D.-Vereh-  
 rer 376.  
 Diviriks 225.  
 diseil 314.  
 Djebs-djōf S. ğebs-ğōf.  
 Dobrotolubie 416.  
 Dodola 309.  
 Dominikaner 134, 278, 344,  
 365.  
 Dominikanerinnen 195, 266,  
 278, 344, 365.  
 Drama 146.  
 Dreifaltigkeit 250.  
 du 'a' 163, 201, 235, 255,  
 261, 450.  
 ductus lacrimalis 198.  
 Ebioniten 174.  
 Edda 226, 341.  
 Eheschliessung 390.  
 Ehrfurcht 57f.  
 Eid 244, 247.  
 Ekstase 21, 87f, 109f, 153,  
 180, 184, 224, 253, 265f,  
 288, 323, 370, 373, 383,  
 391, 408, 410, 412ff, 422f,  
 444, 454.  
 Elementenpsychologie 84.  
 Engel 230, 395.  
 Entblössung, 43, 110, 438—  
 453. S. Entkleidung.  
 Erblichen 66, 422.  
 Erde 168, 241, 245.  
 Ergebnheitsgestus 265.  
 Ermüdung 104.  
 Erröten 66, 421.  
 Erwachsene 33, 116.  
 Erziehung 128, 131, 152.  
 Essener 169.  
 Eucharistie 354, 453. S.  
 Messe, Kommunion.  
 Europäismus 142, 145.  
 Evangelien 244.  
 Evolution 27.  
 Evolutionismus 14.  
 Exorcismus 430, 445.  
 Fahren 307.  
 Familie 58.  
 Faqir 145.  
 Fasching 392f.

- Faschistischer Gruss 247f, 254.  
 Faust, Ballen 16.  
 Fesselung 279.  
 Fides (Gottheit) 433.  
 Finger 109f, 249. Stellungen 236—239. Verschränken 110, 273—276. Sprache 233f.  
 Firmung 291.  
 Flamines 433.  
 flammeum 429.  
 Flora 439.  
 Flussgötter 266.  
 Formalismus 79, 130.  
 Franziskaner 134, 221, 258.  
 Franziskanerinnen 258.  
 Frauen 33, 200.  
 Frömmigkeit, objektive 77.  
 Fronleichnam 392.  
 Fudō 317, 400.  
 Fukwan Zazengi 332.  
 Füße 109, 304. Barfüßigkeit 451—453. — Bekleidung 216. — Kuss 211, 213, 216. — Segen 321.
- galerus 427.  
 Ganzheit 83f.  
 Gāthās 253, 303.  
 Gāyatrī 329.  
 Gebärde: Begriff 8ff. — Etymologie 8. — Wortgebrauch 8.  
 Gebet: Begriff 7, 97. — G. und Gebärde 1, 83—110. — Gebärdengebete 90f.  
 Gebetsnische 174.  
 Gebetsrichtung 161ff.  
 Gebetsteppich 174, 451.  
 ġebs-ġöf 342.  
 Ġeʿez-Literatur 328.  
 gehāntā 342.  
 Gehen 32, 305f.  
 Gehirn 118, 231, 248.  
 Gehöntho 342.  
 Geisterbeschwörer (innen) 371, 378, 385.  
 Gelasian. Sakramentar 206.  
 Gelübde 274, 278.  
 Gemeinschaft 77, 124.  
 Geschlecht 187.  
 Gesicht 25, 36, 43f, 115, 150—209, 406, 431, Bedecken d. G. mit d. Händen 44, 102, 289. S. Blick, Blickrichtung, Blickweise.
- Gestalt 84.  
 gestus 8.  
 ġhrā 212.  
 gibarida 8.  
 Gi-ki 239.  
 glandula lacrimalis 197.  
 Glaubensverleugnung 149.  
 Glocke 5.  
 Gnade 88f.  
 Goshimpō 239.  
 Götterbilder 109, 241f, 244.  
 Götterverehrung 133.  
 Gottesdienst 72, 96, 112, 115, 126.  
 Grab, hl. zu Jerusalem 214, 318.  
 Grabeskirche 267, 391.  
 Granth Sāhib 332.  
 gravitas 47.  
 Gregorius-Anaphoren 343, 401.  
 Griechische Kirche 404.  
 Gründonnerstag 209, 258.  
 Gundestrupkessel 349.
- Haare: Raufen 44, 230. — Schütteln 230. — Sichsträuben 407. — Ausraufen der Barthaare 407.  
 hadakamairi 441.  
 Hakenkreuz 292.  
 haku cho 286.  
 halianar<sup>3</sup> 349.  
 Haltungen 62.  
 Hanalimkult 282.  
 Hand 118. Ausstrecken 12, 245—251. — Vor das Gesicht halten 30 (s. Gesicht). — Segnen 31, 249. — Handschlag 243. — Schwurhand 249ff. — Handauflegung 73, 113, 290f.  
 Hände 36, 44f, 81, 99, 109. Ausbreiten 25, 44, 69, 78, 87, 111, 251—267. — Ausstrecken 54, 70, 101, 108, 110, 251—267, 291. — Auf und Abbewegen 282. — Ausstrecken der gedeckten H. 291f. — Erheben 19, 64, 67, 74, 107, 151. — Falten 5, 19, 25, 31, 54, 68, 73, 78, 123, 151, 282, 267—276. — Fesselung 279. — Geschlossene H. 276. — Kreisschlagen 282.
- Klatschen 35, 107, 143, 235, 283—287. — Kreuzen über der Brust 277—279. — Flache Hände kreuzweise legen 279. — Reiben 287. — Schlagen m. d. H. S. Schlagen. — Schütteln 45. — Supinierte H. 44. Verschränken 279. — Verschiedenes 287—290. — Vorstrecken 67. — Verhüllen 432.  
 Handschuhe 45, 432f.  
 Hannibal 230.  
 Haoma 340.  
 harwal 312.  
 Ḥasan-Husain-Fest 201.  
 Haṭhayoga 55, 69.  
 Haupt 150—231. Bestreuen mit Asche 230f. — Drehung 229f. — Entblössung 43, 45. — Neigung 228f. — Verhüllung 427.  
 Heilige 127.  
 Heiligkeit 434.  
 Helm 450.  
 Henkelkreuz 292.  
 Hera 192.  
 Hermas, Hirt d. 274.  
 Herrscherkult 135—138.  
 Hesychasten 58, 184f, 414f.  
 hillah 244.  
 Himmel 165f, 437, 455.  
 Himmelsaltar 319.  
 Hinayāna 52f, 56, 59.  
 Hinduismus 3, 26, 52, 54, 56, 68, 109, 169, 184, 191, 236, 268, 310f, 315, 321, 324, 332, 377f, 384f, 402, 413, 427f, 433, 438, 440, 446.  
 Hinken 371f.  
 Hippolyt (heidn. Gotth.) 200.  
 histachawā 360.  
 ḥnw 281.  
 Hochgott 15.  
 Hocken 57, 340, 359.  
 Höflichkeitsformen 18f.  
 Hofzeremonie 138.  
 Hotēi 196.  
 huḡū<sup>c</sup> 342.  
 Hüpfen 54, 371f.  
 Hutabnehmen 61, 449f.  
 hyakudo-mairi 314.  
 hyakudo-mode 314.  
 Hypnose 184.

- Ideomotorisches Gesetz 121.  
 Idolino 122.  
 ihrām 229, 441, 450.  
 Ikonen 34, 98, 139, 215.  
 Ikonostase 215.  
 ikribu 341.  
 Illusion 115.  
 Imām 313.  
 imama 428.  
 Imbongi 67, 307.  
 in 5f, 236, 239.  
 Inao-Stäbe 90.  
 Inbrunst-Gestus 277.  
 Individualismus 123.  
 Indra 225.  
 Infantillos 392.  
 ingei 6, 239.  
 Initiation 35, 37, 90, 92, 109, 280, 283, 375, 382, 399, 405.  
 Innerlichkeit 80, 83, 129ff.  
 Intef 277.  
 Intellektualismus 71f, 76, 83.  
 inzō 6, 239.  
 Irenäusfragment 325f.  
 Isenheimer Altar 197.  
 Isis: Kult 433. — Tempel 357.  
 Islām S. Muhammedanismus.  
 Isokephalie 47.  
 Ištār 402.  
 izār 441.
- Ja-Geste 44.  
 Jainismus 266, 288, 309, 311, 340, 361, 438, 452.  
 Jairus-Sarkophag 433.  
 Jansenistenkreuz 264.  
 Jerusalemswege 348.  
 Jesuiten 310, 354. S. Jesuitenmission.  
 Jesusgebet 184f, 414ff.  
 jhāna 56.  
 jighrati 212.  
 Johannesakten 386.  
 Jomswikingasaga 349.  
 Jota 392.  
 Jugendweihe S. Initiation.  
 Jupiter 172, 255, 335, 436, 452.  
 Jurodiwje 447.
- kafba 69, 131, 173, 313, 336, 441.  
 Kagura 379, 384. K. — dō 379.
- Kaidan-mawari 316.  
 Kaiserkult 18, 361.  
 Kālī 400, 402.  
 Kami 91.  
 Kami-dana 184, 286.  
 kammairi 441.  
 Kanimanji 238.  
 Kapuziner 258.  
 Kar 12.  
 Karābu 341.  
 Karfreitag 204, 206, 214, 365, 453.  
 Karsamstag 390.  
 Karthäuser 277.  
 Karwoche 204, 277, 390.  
 ka-šu 213.  
 Katakomben 288.  
 Kasuga-Tempel 433.  
 Katholizismus 21, 52, 55, 58f, 74f, 79, 108, 120, 125, 141, 196, 277f, 289, 299, 305, 330, 333, 344, 354, 357, 360, 417, 431, 437.  
 Kauern 359.  
 Kebra Nagast 328.  
 khora 316.  
 khorlam 316.  
 Kinder 16, 22ff, 32f, 46, 76, 106, 113ff, 128, 187, 296, 373, 382.  
 Kinn erfassen 240.  
 Kirche 77, 83, 111. Konsekration 318.  
 Kirchenbänke 74ff.  
 Kirchenordnung 298.  
 Kirchenväter 70.  
 Kirchengang 305f.  
 ki-šub 361.  
 Klagemauer 323.  
 Kleidung 42, 46, 81, 110, 425—454.  
 Klopfen 108, 219, 235.  
 Kniebeuge, Knien 4, 34, 44, 47, 61f, 73f, 78, 94, 98, 103, 105, 108, 110f, 123, 340, 344f, 347—351. Kniebeugestreitigkeiten 355. — „Knieende“ 352. — Kniekuss 216f. — Knierutschen 344, 357.  
 Kom mendation 270.  
 Komm-Geste 44f, 266.  
 Kommunion 278f, 289, 371, 404, 406, 421, 436. K. — Gang 309.  
 Konfirmation 355f.  
 Konfutsekult 133.
- Konfuzianismus 57f, 340.  
 Konsekration (prot.) 300.  
 Konstantinsbogen 248.  
 Konstitutiones apost. 298.  
 Kontemplation 104, 154.  
 Kopf: Bedecken 21, 45. — Entblößen 45. — Nicken 44. — Schütteln 64. — Schlagen 282. — Seitwärtsneigen 44. — Zurücklegen 44. — Drehen 229. S. Haupt.  
 Kopten 215, 221, 279, 430, 453.  
 Koran 3, 172f, 213, 235, 276, 323, 339. Lesen 38, 201.  
 Körperbau 153. K. und Charakter 32.  
 Körperkultur 129.  
 Körperposituren 54f.  
 Körperschwingen 323.  
 Kosmotheismus 7.  
 Kotau 18, 369.  
 Kreis 318f, 330f.  
 Kreiselbewegung 322.  
 Kreuz 197, 214, 249, 257f, 264, 266, 292—303. Verehrung 453.  
 Kreuzzeichen 34, 64, 73, 103, 131, 143, 149, 235, 291—303, 342, 344.  
 Kriechen 321.  
 Kṛṣṇa 201, 402, 405, 407.  
 Kṛṣṇa-Rādhā-Kult 377.  
 Kruzifix 175.  
 Kuan-yin 57, 346.  
 kubusu 210.  
 Kuldeer v. Culross 365.  
 kumbhaka 411.  
 kumrā 438.  
 Kunst 3, 112, 125, K. und Gebärde 77.  
 Kurozumi-kyō 186, 410.  
 Kuss 142, 209, 224. Altark. 214. — Bilderk. 213, 215, 218. — Friedensk. 219—223. — Fussk. 211, 213, 216. — Handk. 211, 213, 276. — Kniek. 216f. — Kussband 244. — Mundk. 209, 212. — Nasenk. 212. — Ringk. 217. — Schnüffelk. 212. — Stirnk. 209, 211. — Tempelschwellenk. 213f. — Totenk. 214.  
 Kwan-on 57. Tempel 246.

- Iabān appi, labānu appa 359.  
 Lachen 11, 43, 54, 191—197.  
 Lächeln 196f.  
 Lachender Buddha 196.  
 Lāmaismus (Lāmas) 54, 109, 116, 186, 226, 241, 368, 378, 384f, 413.  
 Lama Wolō 210.  
 Lateinische Kirche 142, 294f, 391.  
 Latinismus 142.  
 Laubbüttenfest 313.  
 Laufen 312f.  
 Leere 239.  
 Lehensvertrag 270.  
 Leib (und Seele) 1, 8ff, 22, 32, 35, 70, 83ff, 89, 92ff, 100f, 116f, 119, 121, 446.  
 Leidener Zauberpapyrus 419.  
 Lekythos 348.  
 Leuchten 419f.  
 Lhamo 400.  
 Li 40f.  
 Licht 32, 419f.  
 Lichtbilder 122.  
 Liegen 45, 323.  
 Li-ki 3, 57f.  
 lismu 311.  
 Liturgie passim. — Ambros. L. 446. — Gallikan. L. 220. — Jakobusl. 404. — Hosannal. 326. — Mozarab. L. 392. — Oriental. Liit 456.  
 Liturgische Bewegung 76.  
 Lovatellische Urne 432.  
 Lun-yü 49.  
 Lupercalien 192, 315, 439.  
 Luperci 315, 317.  
 Magna Mater 440.  
 Mahābhārata 341.  
 Māhanaṭa 377.  
 Mahasattva Akṣaymatī 347.  
 Mahavagga 449.  
 Mahāyāna 52f, 57, 67, 196, 237f, 413.  
 man abilē 204.  
 Mandäer 172.  
 maṇḍala 54, 239.  
 Mandwa Rumana 109. Kult 283.  
 Manichäer 341.  
 Manismus 14.  
 Mañjuśri 333.  
 Männer 33.  
 Mantra 239.  
 Marabut 313.  
 Marduk 243.  
 Maroniten 142; 327.  
 Martyrerfeste 388.  
 Marvu 224.  
 Mašgid 363.  
 Maske 38, 152f, 432.  
 Maulawiya 333, 379.  
 Maya 115.  
 Mazdāh 254.  
 Mazdaznan 409.  
 Meditation 57, 176, 186f, 237f, 311, 336, 396.  
 Medizin 152.  
 Medizinmänner 410.  
 Meergötter 266.  
 Meineid 250.  
 Mekka: Pilger 312. — Wallfahrt 313, 434, 441.  
 Meletianer 286, 388.  
 Menrelief 348.  
 Mensch: Eigenart 152. — Ganzheit 83f. — M. und Tier 327.  
 Menschenforschung 152.  
 Menschlichkeit 61.  
 Merovinger 390.  
 Messe hl. 41, 104, 126, 130, 142, 149, 259, 263, 292, 295, 299, 307, 327, 336, 456.  
 Metanoia 48, 342.  
 Mezuza 213.  
 Michaelsbruderschaft 79.  
 Mienen: Spiel 81, 116, 153. — Sprache 151. S. Mimik.  
 mihrāb 174.  
 Militär 321.  
 Mimik 23, 25, 28, 35, 43, 151, 153, 155.  
 Mission, Missionare 1f, 39, 73, 83, 111ff, 120, 126, 132—149, 154, 174, 208ff, 222f, 291, 299, 310, 343, 345, 354, 366, 370, 399f, 431, 436, 446. China-M. 103, 130, 174, 431. Basler China-M. 135. — Indien-M. 228. — Japan-M. 431. — Jesuiten-M. 130, 133f, 174, 208. — Jesuiten-Reduktionen 390. — Korea-M. 431. — Philippinen-M. 431.  
 Mithra, Mithrakult 172, 280, 288, 339, 346, 414, 440.  
 Mittelalter 12, 45, 51, 60, 70, 108, 194, 197, 257, 270, 298, 302, 364, 387, 389.  
 Mönchsheiwe 222.  
 Moschee 123, 174, 305, 307, 363, 451.  
 Motalität 32.  
 mudanzas 392.  
 mudda S. mudrā.  
 muddha-hattha 236.  
 mudrās 4, 6, 20, 53, 55, 56, 145, 236—240.  
 Muhammedanismus (Islām) 3f, 20, 26f, 38, 43, 52, 56, 59, 99, 104, 108, 111, 117, 127f, 140, 146, 161, 163, 172ff, 201, 227, 229f, 235, 249, 255f, 261, 266, 269, 276, 284, 304, 311, 313, 323, 329f, 333, 336, 340, 343, 349, 359, 362ff, 366, 379, 382, 392, 399, 406, 410, 428, 434f, 442, 448, 450f, 455f.  
 Mund 151, 223ff. Bedeckung 433. — Kuss 209, 212. — Schäumen 224.  
 muḡābele 379.  
 Musik 35.  
 Mutang 371, 378f, 385.  
 Mwenenyaga 178.  
 Mysten 168, 432. Bacch. M. 427.  
 Mysterien 22, 376. Eleus. M. 402, 405, 423. — Spiele 432.  
 Mystik 14, 34, 285, 307, 407.  
 Mythen 146.  
 Nabelbeschauen 58, 184f.  
 Nachahmung 115.  
 Nacktheit, sakrale 438—452.  
 nafal 'alm panau 360.  
 namas 341.  
 Namu Amida Butsu 172.  
 Naphta 449.  
 Nasenspitze 184.  
 Nasenwurzel 184.  
 Naṭarāja 377.  
 Naṭsa 377.  
 Natur und Übernatur 117.  
 Neigung 228f.  
 Nein-Geste 44.  
 nervus facialis 198.

- Neumond 373, 449.  
 Neurastheniker 176.  
 Nga 178.  
 Ngai 313, 366.  
 Ninirsu 268.  
 Ni-ō 225.  
 Nirvāṇa 213.  
 ni-tur-tur 359.  
 nivama 55.  
 Nō 379.  
 Nudipedalia 452.  
 nuditas sacra 452. S. Nackt-  
 heit.  
 Nyakang 331, 360.  
 nyama 55.
- Obergewand wenden 448.  
 Obscöne Gesten 146.  
 Ocyum sanctum 317.  
 Oden Salomes 263.  
 ogamu 286.  
 Okulomotorius 159.  
 Ölbergandacht 258.  
 Olympische Götter 163, 255,  
 358.  
 om 411.  
 Omphaloskopisten 185.  
 Omphalopsychoi 48.  
 Opfergang 308.  
 Opferung 336f, 404.  
 Oranten 143, 252f, 257.  
 Oratorianer 77.  
 Orden (isl.) 111.  
 Ordiantion 355f.  
 Ordo Romanus 216f.  
 Orenda 214, 384.  
 Orthodoxe Kirche 78, 219,  
 227, 326, 414.  
 Osculatorium 221.  
 Osculum sanctum 219.  
 Osterfeier, -fest 171, 195,  
 311, 353, 391.  
 Ostermärlein 195f.  
 Ostkirche 287, 290.
- Pädagogik 152.  
 padān 433.  
 paducasana 184.  
 paitidhana 433.  
 Palamiten 184.  
 pallaṅka 77, 332.  
 Pantheismus 7, 68.  
 Pantomimik, Pantomime  
 9, 90.  
 Papst: adoratio 138—140.  
 — Fusskuss 216.  
 paranka 332.
- paras kappan 256.  
 Pariliafest 169.  
 Parinirvāṇa 339.  
 Parkinsonsche Krankheit  
 402.  
 Pascha 326.  
 Passah 339.  
 Passion 197.  
 Passionspiele (isl.) 424.  
 Pāśupata 193, 372, 403.  
 patū upne 254.  
 pausare 65.  
 penōm 433.  
 Pentekoste 326.  
 Percula 389.  
 Peri 199.  
 Persische Kirche 204.  
 Pervigilien 388.  
 Pfingsten 353.  
 Pflanzen 175.  
 Philema hagion 219—222.  
 Philokalia 416.  
 Phlegmatiker 33.  
 phyag-rgya 236.  
 Physiognomie 153, 159f.  
 Physiognomik 224.  
 Pianum 326.  
 pitū upnē 254.  
 Plastik 112.  
 port 8.  
 Pose 65.  
 pradakṣina 317.  
 Präfation 141.  
 Prähistorie 16.  
 prāna 411.  
 prāṇ-āyāma 410.  
 Praxeis Paulou 352.  
 Priesterweihe 222, 291, 365.  
 Priscillian 446.  
 Pronationshaltung 45.  
 Propaganda (Kongr.) 149,  
 208.  
 proskynein 217.  
 Proskynese 133, 136ff, 170.  
 Prostration 60f, 63f, 73, 78,  
 99, 103, 105, 108, 110f,  
 133, 147, 216, 235, 282,  
 324, 339, 342f, 369f, 455f.  
 Protestanten 52, 55, 59, 73,  
 77ff, 81f, 106, 126, 135,  
 175, 196, 222, 258, 270,  
 273, 276, 278, 287, 299ff,  
 322, 334, 337, 355, 393,  
 417, 438, 451.  
 Prozessionen 40, 126.  
 Psychiatrie 155.  
 Psychologie 84.
- Pupillen 159.  
 pūraka 411.  
 Puritaner 438.  
 Pu-tai 196.
- qabab 312.  
 qa'ḍa 456.  
 Qādiriya 146.  
 qibla 52, 172ff, 235, 455.  
 Quäker 404.
- Rabbiner 267.  
 Radenije 391.  
 raf'al-yadain 255.  
 rak'a 456.  
 Rāma 402f.  
 Raserei 155.  
 Rasse 151, 187.  
 Rationalisten 67, 71, 126,  
 300, 355.  
 recaka 411.  
 Reclusen 365.  
 Reflexbewegungen 103.  
 Reformation, Reformato-  
 ren 12, 71, 299, 354.  
 Reiben der Nase etc. 219,  
 307.  
 Religion passim. Urreligion  
 25.  
 Reliquien 34, 243f, 250.  
 Ṛgveda 335, 412.  
 Rhythmus 104, 123.  
 Richtung beim Gebet 161ff.  
 ridā' 441.  
 risus paschalis 195f.  
 Ritenstreit 133ff, 354.  
 Ritus 72.  
 Robigalia 311.  
 Rosenkranz 5, 41, 102.  
 Ruhe 153.  
 rukū' 456.  
 Russische Kirche 415.  
 Ruwa 224.
- Sabazioskult 225.  
 sacer 400..  
 Saddharmapundarika 246,  
 347.  
 ṣaḥf 329.  
 saḡḡa 362.  
 saḡḡāda 174.  
 Sakramente 374.  
 ṣalāt 111, 123, 163, 173f,  
 201, 229, 235, 255, 276,  
 284, 324, 329, 336, 341,  
 426, 428, 434, 455. Frei-  
 tags-s. 305.

- Saliæ virgines 376.  
 Salier 367.  
 Sammlung 154, 432.  
 saṃskāra 413.  
 Samurāi 39, 49.  
 Samyutta-Nikāya 315.  
 sanctus 400.  
 Sango 346.  
 Sanguiniker 33.  
 šarik 428.  
 Sarvajñāmītra 178.  
 saryq 428.  
 satori 423.  
 satr al-aura 426.  
 Säulensteher 326.  
 sa'y 312.  
 Scala santa 357.  
 Schaudern 401f, 405—407.  
 Schauen 186—188.  
 Scham 426.  
 Schamanen 322, 371, 378, 422.  
 Schäumen des Mundes 224.  
 Schauspiel 3.  
 Schauspieler 153.  
 Schema 213.  
 Schisma 141.  
 Schizophyme 33.  
 Schlaf 184.  
 Schläfrigkeit 104.  
 Schlagen: Arme 282. —  
 Brust 105, 244f, 281. —  
 Kopf 282. — Schultern  
 282.  
 Schleier 429ff.  
 Schliessmuskel 159f.  
 Schmone 'Esre 373.  
 Scholastik 83.  
 Schönheit 126.  
 Schreiten 307f.  
 Schrift 27, 30.  
 Schuhe 434.  
 Schule 118.  
 Schulter: Entblößen 448.  
 — Zucken 44.  
 Schütteln 323.  
 Schweigen 70.  
 Schweiss 385, 402, 422f.  
 Schwingen 323.  
 Schwur 64, 244, 249ff, 265.  
 Schwurgötter 250. — S.  
 Hand 249ff.  
 Sedefest 375.  
 Seelsorge 1f, 111—132.  
 Segensgebärden 5, 31, 247f,  
 265, 291, 302. Segen m. d.  
 Hand 79.  
 Sehen 157f.  
 Seises 392.  
 Sela 341.  
 Selbsthypnose 147.  
 Selbstumdrehungen 322.  
 Selloi 451.  
 Sensōji 246.  
 Shingon-shū 3, 5, 121, 238ff.  
 Shintō 40, 91, 183, 225f,  
 284, 286, 340, 379, 409f,  
 418, 433, 441, 452.  
 shu-in 6, 239.  
 Si-do-in-dzou 240.  
 Siegel 5.  
 Śīfītismus 201, 213, 424.  
 Sillareich 310.  
 Singen 337.  
 Sitzen 19, 45, 69f, 77f, 101f,  
 147, 151, 323, 331f, 337f.  
 Śiva 54, 193, 327, 377, 385,  
 396. S. Sekte 193.  
 Skopzen 391.  
 ślōtā 341.  
 Sōdō-kyōkwai-shūshōgi 269  
 Sol (Sonne) 248.  
 Soldat 329.  
 Somaopfer 332.  
 Sonne 168, 184, 253, 282. S.  
 — Kult 143, 372.  
 Sonntag 325.  
 Speichel 224, 226f. S. Sal-  
 bung 227f. — S. Zere-  
 monie 142.  
 Spiritualisten 67, 70, 77, 86.  
 Sprache: Gebärden-S. 22f,  
 29f. — Geheim-S. 98. —  
 Laut-S. 9f, 23, 29, 40,  
 115. — Ur-S. 22f, 29f. —  
 Zeichen-S. 70. — S.-Zen-  
 trum 248.  
 Springen 35, 371f.  
 Springprozession 391f.  
 Spucken 212, 223—228.  
 Stampfen 35, 63, 107, 371f,  
 388.  
 Stehen 45, 74, 77, 278, 323ff,  
 330, 455.  
 Steigen 319—321.  
 Steinzeit 30, 292, 292.  
 Stellungen 62.  
 Steyler 354.  
 Stigmatisation 33, 88, 266,  
 424f.  
 Stirn 99. S. Muskeln 151.  
 Strahlen 419—421.  
 Strecktonus 32.  
 Struktur 84.  
 Stūpas 67, 316, 362.  
 Sturmandachten 258.  
 Styliten 95, 364.  
 šub 213, 217, 288.  
 Subjektivismus 77.  
 Suevotaurilia 315.  
 Šūfismus, Šūfi 68f, 201, 379,  
 454.  
 sugūd 456.  
 Sühne 412.  
 šukēnu 217.  
 šullū 341.  
 Summe 84.  
 Supination 44.  
 suppū 217.  
 Sūshinjin-Kumiai 379.  
 sutra (isl.) 174.  
 suwaru 354.  
 Śveta-dvīpa 341.  
 Śvetāmbaras 309.  
 Symbol 21, 64, 97—99.  
 Symbolik 374.  
 Sympathikus 159f.  
 Taborlicht 184, 414.  
 Taishaku 225.  
 takbīrat al-iḥrām 230.  
 Talmud 211, 325, 338, 364.  
 tamassuh 244.  
 Tantrismus 239.  
 Tanz 3, 21, 36, 54, 63, 66,  
 87, 91, 108, 110f, 146, 225,  
 235, 285, 311, 333, 372—  
 400, 402, 412, 422, 436.  
 Kriegst. 225. — Schwertt.  
 372. — Teufelst. 239. —  
 Totentanz 375.  
 Tao 49.  
 Taoismus 38, 410.  
 Tao-te-king 39.  
 tapas 423.  
 Tārā 178.  
 taṣḍīya 284.  
 taslimat al-iḥlāl 230.  
 Taubheit 117.  
 Taufe 12, 142, 227, 257, 291,  
 293, 296, 298, 300, 318,  
 423, 446, 453.  
 ṭawāf 313.  
 Tee-Zeremonie 49, 340.  
 Teffila 229.  
 Tendai-shū 3, 307.  
 Tennō 184.  
 Tenry-kyō 383.  
 Testamentum D. N. J. Chr.  
 353.  
 Theopanismus 7, 68.



- Therapeuten 386.  
 Thesmophorien 439, 451.  
 Tiere 9ff, 13, 16f, 175f, 191, 327, 360.  
 Tōshōgū-Fest 310.  
 Toten: T-Buch 358. —  
 Kult 133, 281, 358, 373. —  
 Kuss 214.  
 Trance 35, 147, 155, 371, 423.  
 Tränen 159.  
 Tränensee 198.  
 trataka 184.  
 Trauung 355f.  
 Treten 303f.  
 Triebe 101.  
 Trinität 264.  
 Trippeln 321.  
 tsagan Dajantschi 384.  
 tsch'am 384.  
 tschamson 189.  
 Tsikin 431.  
 Tulāsi 315.  
 Tulasidās-Kloster 182.  
 Turban 428, 450.  
  
 Umgang 312—315.  
 Umkreisen 69.  
 Umlauf 312f.  
 Umritt 312, 317.  
 Umwandlung 313f.  
 Umzüge 34.  
 Unterwelt 245.  
 Upaniṣaden 3, 157, 411f.  
 Chandogya-U. 411. —  
 Maitri-U. 253.  
 ūpaṣu 210.  
 uttānapad 332.  
  
 Vajra-sattva 240.  
 Vajrayāna 238ff.
- Varuna 280.  
 Vasall 270.  
 Veden, 3, 315, 410.  
 Veitstanz 391ff.  
 Velthusen 300.  
 Venia 365.  
 Verbeugung 67, 78, 108, 324, 340f, 455f.  
 Verhüllung 110, 418, 426—434.  
 Verneigung 30, 43, 61, 66ff, 282, 341ff.  
 Verschleierung 430f.  
 Versenkung 56, 115, 154, 180, 197, 413.  
 Verstellung 38, 153.  
 Vesta, Vestalia 452.  
 Vigilien 389.  
 Volk 34. Volksart 2, 151f, 187f, 371.  
 Völker: Forschung 152. —  
 Individualcharakter 34.  
 vyāna 411.  
  
 Wachawi 444.  
 Wallfahrt 311, 321, 453.  
 Wälzen 371.  
 Wandlung 21, 281, 296, 371.  
 Wanen 226.  
 Weibrauch 418.  
 Weinen 11, 16, 43, 99, 101, 107, 197—209.  
 Weltfrömmigkeit 181.  
 Weltsprache 125.  
 Wendung 321f.  
 Westen, Westung 147, 172, 227, 257, 264.  
 Wilde 46f.  
 Wippen 323.  
 Wohnung 42.  
 Wolhynische Chronik 225.
- wuḍū<sup>2</sup> 336, 455.  
 Wunekau 90, 324.  
 Würzburger Synode 390.  
  
 yidam 109.  
 Yoga, Yogin 6, 55, 145, 149, 184, 276, 332, 410, 413.  
 Yūzū-Nembutsu-shū 172.  
  
 Zahmuk-Fest 243.  
 Zar 138f, 345.  
 Zauber (Magie) 12ff, 19ff, 53, 67, 73, 107, 110, 112, 200, 214, 218, 242, 255, 286, 299, 309, 317f, 369, 372ff, 384f, 395, 409, 423, 444, 448, 452. Berührungsz. 242. — Gleichheitsz. 309, 379. — Hauchz. 409. — Liebesz. 444. — Zaubergesten 12, 15f, 20. — Zauberspruch 15f, 20.  
 Zauberer 143.  
 zazen 332.  
 Zeichen 97—99.  
 Zeigefinger 249, 255.  
 Zen 308.  
 Zen-Kloster 332.  
 Zenkō-ji 316.  
 Zen-shū 54, 69, 269, 316.  
 Zeremonien 12, 27, 73, 123.  
 Zerreißen d. Kleider 453f.  
 Zeus 163, 192, 246.  
 Zittern 54, 66, 401—404.  
 Ziu 280.  
 Zivilisation 46, 91.  
 Zucken 65, 403.  
 Zunge: ausstrecken 45.  
 Zweckhandlungen 10, 18.  
 Zyklothyme 33.