

Alexander Deeg

Fundierendes und Fundamentales im Wechselspiel von Theologie und Liturgie

1. Cranachs Altar und das Miteinander von Theologie und Liturgie

Derzeit wird er restauriert, um im Jahr der 500-jährigen Reformationsfeier 2017 neu zu erstrahlen: der Altar Lucas Cranachs des Älteren in der Wittenberger Stadtkirche St. Marien. Das Wittenberger Meisterwerk (vollendet ein Jahr nach Luthers Tod 1547) zeigt, was (nicht nur evangelische) Kirche ausmacht: Gegründet auf Jesus Christus, dem Gekreuzigten, lebt sie im Mahl, in der Taufe und in der Beichte. In der Predella weist die rechte Hand des Predigers Martin Luther auf Christus am Kreuz, die linke Hand ruht auf der Bibel. In einer eindrucksvollen ikonischen Synthese bringt das Altarbild die Bibel und Christus, Christus und die Kirche, die Predigt und die Sakramente zusammen. An dem Ort, an dem Gottesdienst gefeiert wird, zeigt der Altar, worum es dabei geht.

Der Wittenberger Cranach-Altar lässt sich als theologische Summe der Reformation und zugleich als liturgisches Bildprogramm lesen. Es geht um Gottes Gnade, die er durch Jesus Christus gewährt und im Glauben

schenkt – so der vierte Artikel der Confessio Augustana.¹ Der fünfte Artikel schließt sich unmittelbar an: »Ut hanc fidem consequamur ...«: »Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket [...].«² Das heilsame Christusgeschehen gibt es nicht ohne »Evangelium und Sakrament«. Etwas abstrakter formuliert: Im gottesdienstlichen Geschehen, für das das »Predigtamt« Verantwortung trägt, gewinnt der Glaube seine Gestalt, weil dort das Evangelium gehört und so Glaube immer neu gewirkt und Kirche immer neu ins Leben gerufen wird.

Reformatorische Theologie und evangelischer Gottesdienst gehören zusammen wie die zwei Seiten einer Medaille. Das eine gibt es nicht ohne das andere. Damit allerdings ist ein Zusammenhang formuliert, der es im evangelischen Kontext (sowohl auf der Ebene kirchlichen Handelns als auch theologischen Nachdenkens) nicht immer leicht hat. Dies zeigt sich gegenwärtig besonders dort, wo praktisch-theologisch nach der Zukunft des liturgischen Gottesdienstes, nach Formen und Zeiten gefragt wird. Theologisches Nachdenken – etwa grundlegend darüber, warum wir eigentlich überhaupt zusammenkommen und welches Ziel die Gottesdienste haben sollen – erweist sich für viele als sperrig, unzugänglich und potentiell verzichtbar.

Diese Zurückhaltung lässt sich etwa an dem Papier der »Liturgischen Konferenz« mit dem Titel »Gottesdienst feiern« ablesen, das Ende 2007 verabschiedet und 2009, genau zehn Jahre nach dem Erscheinen des »Evangelischen Gottesdienstbuchs«, publiziert wurde. Sein Ziel ist es, die notwendige Fortsetzung agendarischer Arbeit im Bereich der deutschsprachigen evangelischen Kirchen perspektivisch anzuregen. »Gottesdienst feiern« verbindet die gegenwärtige fachwissenschaftliche liturgische Diskussion mit anregenden Beobachtungen zur Gottesdienstlandschaft und deren Entwicklung. Liturgietheorie einerseits und Liturgiephänomenologie im Sinne konkreter Wahrnehmung andererseits – diese beiden Perspektiven machen den methodischen Zwischenschritt des Papiers aus. Dabei nimmt der phänomenologische Zugang, bei dem etwa nach der Bedeutung von kasuellem Kirchengang, nach Gottesdienstzeiten, nach neuen und differenzierten Gottesdienstangeboten, nach Raumempfinden und musikalischen Stilen gefragt wird, einen breiten Raum ein.³ Im zweiten

¹ CA IV, BSLK 56.

² CA V, BSLK 58.

³ Vgl. Gottesdienst feiern. Erwägungen zur Fortführung des agendarischen Reformprozesses in den evangelischen Kirchen. Ein Dokument der Liturgischen Konferenz, in: *Michael Meyer-Blanck / Klaus Raschzok / Helmut Schwier* (Hg.), *Gottesdienst feiern. Zur Zukunft der Agendarbeit in den evangelischen Kirchen*, Gütersloh 2009, 26–79, 31–47, dort unter der Überschrift »Gottesdienst-Landschaft«.

Hauptteil, der unter der Überschrift »Gottesdienst-Theorie« steht,⁴ werden Fragen nach dem Zusammenhang von »Form und Inhalt«, »Beherrschung« etc. geklärt, bevor dann der letzte der elf Unterpunkte die Überschrift trägt: »Von der Theologie zur theologischen Theorie des Gottesdienstes«. Die Kürze dieses lediglich zweiseitigen (!) Unterpunktes⁵ begründet der Ausschussvorsitzende Klaus Raschzok wie folgt: »Konsequent verzichtet wurde in der Ausschussarbeit darauf, eine einzige verbindliche (und auch bisher immer schon fiktive) Theologie des evangelischen Gottesdienstes zu erarbeiten, aus der dessen Gestalt normativ abgeleitet werden könnte. Stattdessen zeigte sich die Notwendigkeit, für die Überlegungen zu einer zukünftigen Agendenreform von einem Ensemble verschiedener theologischer Theorien zum Gottesdienst auszugehen, deren lebendige Wechselbeziehungen zur gottesdienstlichen Gestalt jeweils zu beschreiben sind und denen eine angemessene neu zu entwickelnde ›Agende‹ entspricht.«⁶

Die theologische Zurückhaltung dieses Papiers spiegelt m.E. die kirchliche Wirklichkeit im Umgang mit dem Gottesdienst in den evangelischen Kirchen. Es wird viel Energie auf die Gestaltung des Gottesdienstes verwendet. Zahlreiche Pfarrerinnen und Pfarrer versuchen, neue Formate des Gottesdienstes zu entwickeln und bestehende Gottesdienstformen zu verbessern. Das eigene liturgische Handeln (Stichwort »Liturgische Präsenz«⁷) ist dabei ebenso Thema wie Fragen der Sprachgestalt des Gottesdienstes, der Musik im Gottesdienst, der milieusensiblen Wahrnehmung der Gottesdienstgemeinde und einer entsprechenden Ausdifferenzierung des Gottesdienst-›Angebots‹ oder der Entdeckung neuer Formen von Predigt und Verkündigung.⁸ Die Leidenschaft, die in diese Fragen fließt, kann nicht genug gewürdigt werden. Zugleich aber bleiben Pfarrerinnen und Pfarrer häufig einigermassen sprachlos, wenn sie gefragt werden, warum sie eigentlich Gottesdienste feiern, was dieses Geschehen theologisch bedeutet und inwiefern die eine oder andere Weise der Gestaltung sich aus einem theologischen Grund als mehr oder weniger angemessen erweist. Nicht selten gilt schon allein das Argument, man müsse doch versuchen, durch die Gottesdienste und ihre Gestalt möglichst viele Men-

⁴ Vgl. a.a.O., 47–58.

⁵ Vgl. a.a.O., 56–58.

⁶ Klaus Raschzok, Die Agende der Zukunft. Ein programmatischer Vorschlag, in: Hanns Kerner (Hg.), Zwischen Heiligem Drama und Event. Auf dem Weg zu einer zukunftsfähigen Agende, Leipzig 2008, 23–39, 26.

⁷ Vgl. hierzu Thomas Kabel, Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes, Bd. 1, Gütersloh 2002; aber auch: Michael Meyer-Blanck, Inszenierung und Präsenz. Zwei Kategorien des Studiums Praktischer Theologie, in: WzM 49 (1996), 2–16.

⁸ Vgl. nur den »Bibliolog«, den Uta Pohl-Patalong auf der Grundlage von Impulsen aus den USA in den deutschen Diskurs brachte, vgl. aber auch die von Martin Nicol entworfene und von Martin Nicol und mir weiterentwickelte »Dramaturgische Homiletik«.

schen in den Gemeinden (und auch über die bestehenden Gemeinden hinaus!) zu erreichen. So richtig das zweifellos ist, so wenig ersetzt diese Argumentation aber theologisches Nachdenken und Nachfragen.

Gleichzeitig zeigen neuere empirische Studien, dass die theologische Frage nach dem, was »eigentlich« im Gottesdienst geschieht bzw. geschehen kann/sollte, aus der Perspektive derer, die Gottesdienste besuchen und mitfeiern, große Bedeutung hat. In Wien wurde am Lehrstuhl des katholischen Pastoraltheologen Paul M. Zulehner bereits vor einigen Jahren eine empirische Studie zum Gottesdienst in ausgewählten Innenstadtgemeinden durchgeführt. Zulehner und Marcus König fragten Besucher nach den Erwartungen an die Gottesdienste – und stellten fest, dass viele Menschen im Gottesdienst »erlebte Gotteserfahrung und sinnenfällige Gemeinschaft mit Gott« suchen.⁹ Die beiden Praktischen Theologen stellen diese Sehnsucht in den Zusammenhang mit einer »Wiederkehr der Religion«, wie sie seit einigen Jahren beobachtet und kontrovers diskutiert wird. Und sie fragen: »Würden wir uns den spirituellen Wanderern [den Suchenden also; AD] nicht geradezu annähern, wären unsere Gottesdienste auch wirklich das, was sie theologisch besehen sein sollen?«¹⁰ Der Zusammenhang von theologischer Grundlegung (»das, was sie theologisch besehen sein sollen«) und praktischer Gestaltung rückt in den Blick.

Im Dezember 2013 hat das »Zentrum für die Qualitätsentwicklung im Gottesdienst« am Michaeliskloster Hildesheim gemeinsam mit der Universität Hildesheim die Ergebnisse einer Online-Befragung zum evangelischen Gottesdienst vorgestellt. Auf die Frage, was von einem »guten evangelischen Gottesdienst erwartet werde«, rangieren drei Items an vorderster Stelle: »... dass ich Kraft tanken kann« (ein Zustimmungswert von 85 %), »... dass ich etwas zum Nachdenken bekomme« (Zustimmung: 81 %) und »... dass ich mit Gott in Beziehung trete« (80 %). An nächster Stelle, aber mit deutlichem Abstand erwarten sich die Antwortenden, »dass ich aus meiner Lebensroutine aufgerüttelt werde« (Zustimmung: 61 %; Ablehnung: 22 %). Danach erscheint die Aussage »... dass ich getröstet werde« (Zustimmung: 59 %; Ablehnung: 23 %). Zustimmung und Ablehnung verteilen sich beinahe gleichgewichtig bei den Items »... dass ich vom Alltag abschalten kann«, »... dass ich Vergebung von Schuld erfahre« und »... dass mein Bedürfnis nach Gemeinschaft erkannt wird«. Deutlich ablehnend äußern sich die Teilnehmenden an der Befragung zu der Aussage »... dass ich mal eine Stunde entspannen kann« (Ablehnung: 69 %; Zustimmung: 31 %; dabei votieren annähernd 30 % mit »trifft überhaupt nicht zu«). Zu dieser Untersuchung ist einschränkend zu bemerken, dass an ihr vor allem Menschen teilnahmen, die evangelische Gottesdienste häufig bzw. sehr häufig besuchen (nicht selten aus dem Kreis der ehrenamtlich Mitarbeitenden). Aufregend erscheint mir aber in

⁹ Paul M. Zulehner / Marcus König, Heilige Messe – erlebnisstark. Zur spirituellen Qualität des Gottesdienstes, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 21, 2007, H. 3, 36–45, 40.

¹⁰ A.a.O., 38.

jedem Fall, wie ›Nachdenken‹, ›Gottesbeziehung‹ und ›Vermittlung von Kraft‹ die Trias der höchsten Zustimmung bilden. Gottesdienste werden in jedem Fall (mindestens von denen, die sie regelmäßig besuchen) als Ereignisse erlebt und gewünscht, in denen etwas geschieht, was über die ›horizontale‹ Dimension der Kommunikation hinausgeht. »Kraft« und »Gottesbegegnung« weisen in die ›Vertikale‹ und können für das stehen, was der Gottesdienst ›bieten‹ kann und keine andere Veranstaltung, die Menschen besuchen, in gleicher Weise ›bietet‹.

Auch angesichts dieser Ergebnisse scheint es mir mehr als angemessen, die Frage zu stellen, wie sich *theologische Reflexion* und *liturgische Feier* zueinander verhalten. Diese Frage bestimmt die katholische liturgische Diskussion weit intensiver und findet in den bekannten Worten der ersten Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils »Sacrosanctum Concilium« eine prägnante Formulierung: Die Feier der Liturgie wird darin als »Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt«, und zugleich als »Quelle, aus der all ihre Kraft strömt« bezeichnet.¹¹ »[...] in der Liturgie ereignet sich immer neu, was alle Glaubenspraxis trägt und ermöglicht«, so formuliert Helmut Hoving diesen Zusammenhang¹² und erinnert an den immer wieder zitierten (und im Blick auf seinen Ursprungskontext dabei deutlich erweiterten!) Satz des Prosper von Aquitanien, wonach die »*lex credendi*« und die »*lex orandi* [eigentlich: *supplicandi*]« nur im Zusammenhang zu bedenken sind.¹³ Methodisch kann die Bindung an die gefeierte Liturgie so weit gehen, dass Reinhard Meßner die systematische Liturgiewissenschaft als »eine Kommentarwissenschaft« bezeichnet. »Sie legt das gottesdienstliche Handeln der Kirche aus [...]«.«¹⁴

So weit freilich würde evangelische Liturgiewissenschaft wohl nicht gehen. So sehr auch dort Prosper von Aquitanien aufgenommen und inzwi-

¹¹ SC 10, »culmen et fons«.

¹² Helmut Hoving, Gottesrede im Raum der Liturgie. Theologische Hermeneutik und christlicher Gottesdienst, in: *ders. / Birgit Jeggle-Merz* (Hg.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn u.a. 2004, 9–31, 23.

¹³ Vgl. a.a.O., 9–11; im ursprünglichen Zusammenhang des semipelagianischen Streits geht es um eine Auslegung von 1Tim 2,1–4 – ein Text, der zum Gebet *auch* für die Ungläubigen auffordert. Da dies als »*lex supplicandi*« im Gottesdienst geschehe und vollzogen werde, könne und müsse daraus auch theologisch gefolgert werden, dass Gottes Gnade von ihm selbst bewirkt wird und allein sein Geschenk ist (so dann die *lex credendi* mit konkreten Auswirkungen auf dem Hintergrund der Streitigkeiten der damaligen Zeit).

¹⁴ Reinhard Meßner, Die vielen gottesdienstlichen Überlieferungen und die eine liturgische Tradition. Liturgiewissenschaft zwischen historischer und systematischer Theologie, in: *Hoving / Jeggle-Merz*, *Liturgische Theologie* (Anm. 12), 33–56, 49; vgl. auch *ders.*, Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen, in: *ALw* 40 (1998), 257–274, bes. 261. – Den m.E. bedeutendsten gegenwärtigen Ansatz zur Verbindung von Theologie und gefeierter Liturgie hat *Andrea Grillo* vorgelegt; vgl. *ders.*, Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente, eingeleitet und übersetzt von Michael Meyer-Blanck, *APTLH* 49, Göttingen 2006.

schen wieder vermehrt von der *formativen Kraft* der Liturgie (die durch ihren Vollzug den Glauben hervorbringt, die Kirche konstituiert ...) und von dem Wechselspiel von *theologia prima* (gefeierte Liturgie) und *theologia secunda* (reflektierte Theologie) gesprochen wird, bleibt doch das kritische und korrigierende Wechselspiel verstärkt im Blick. Die theologische Reflexion muss immer auch das Potential haben, die gefeierte Liturgie in Frage zu stellen, zu korrigieren und zu verändern.¹⁵

Freilich ist das nicht dahin zu verstehen, dass sich die Dogmatik dazu aufschwingt, normative Sätze vorzulegen, aus denen dann die gefeierte Liturgie deduktiv abzuleiten wäre. Es war und ist wohl vor allem diese Sorge vor einer einseitigen dogmatischen Deduktion, die zu der vielfach wahrgenommenen Zurückhaltung gegenüber theologischen Reflexionen als Grundlage gottesdienstlicher Gestaltung im evangelischen Kontext geführt hat. Eine als richtig erkannte Theologie würde dann normative Bestimmungen zum gefeierten Gottesdienst vorlegen. Christhard Mahrenholz formuliert im Geleitwort zum ersten Band der »Leiturgia« 1954, »daß dort, wo die Theologie verfälscht wird, auch die Liturgie in Unordnung gerät, das biblische Zeugnis und das Bekenntnis der Kirche gefährdet ist«. ¹⁶ Die Wahl der Begriffe deutet die Tendenz bereits an: Es geht – nach den Erfahrungen des Dritten Reichs verständlich! – um die Gefahr einer Verfälschung der Theologie und einer dadurch »unordentlich« werdenden Liturgie. Dass sich damit aber zugleich andeutet, dass nun diejenigen, die wissen, was die rechte Theologie ist, den Gottesdienst entsprechend »ordentlich« gestalten, liegt auf der Hand. Bei aller Brillanz der Darstellung entgeht dieser Tendenz vor allem der beeindruckende und zugleich problematische Beitrag von Peter Brunner in demselben ersten Band der *Leiturgia* nicht.¹⁷

Nur ein Beispiel: Peter Brunner entwickelt Gottesdienst als ein eindrucksvolles und in sich stimmiges dogmatisches Gebäude, das das Verhältnis von Mensch und Gott in kosmologischer Weite und heilsgeschichtlicher Erstreckung zugleich wahrnimmt. Von dieser Warte aus wird der gefeierte Gottesdienst bestimmt, normiert und hinterfragt. Dies geschieht etwa dort, wo Peter Brunner auf das Verhältnis von Predigtgottesdienst und Abendmahlsgottesdienst blickt und ersteren als grundlegend defizient bestimmt. Gottesdienste, in denen kein Abendmahl gefeiert wird, könnten nur »als Ausgliederung von gottesdienstlichen Elementen

¹⁵ Vgl. dazu auch Eberhard Jüngel, *Der evangelisch verstandene Gottesdienst, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, BEvTh 107, München 1990, 283–310, 284f.

¹⁶ Christhard Mahrenholz, Geleitwort, *Leiturgia/Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Bd. 1, Kassel 1954, VII–VIII, VII.

¹⁷ Vgl. Peter Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde*, in: *Leiturgia* 1, 82–361, dort z.B. 115: »[...] wenn die dogmatischen Aussagen nicht gleichzeitig das ausdrücken, was in dem konkreten Gottesdienst geschieht, an dem wir teilnehmen, so stünde es schlimm um den Gottesdienst.«

ten zu verstehen sein, die in dem Gottesdienst wurzeln, in dem das Abendmahl gefeiert wird.«¹⁸ Die Folgerung lautet: »So ist der Abendmahlsgottesdienst die verborgene lebendige Mitte aller Gottesdienste. Lösen sie sich von dieser Mitte, wird der Abendmahlsgottesdienst nicht mehr als die das ganze gottesdienstliche Leben tragende Mitte bewahrt, dann werden die so losgelösten Gottesdienste auch ihrerseits notwendig verkümmern und verderben.«¹⁹ So sehr sich Brunner dabei sowohl auf das biblische Gebot Jesu (»Solches tut zu meinem Gedächtnis«; vgl. 1 Kor 11,24f) als auch auf die historische Tatsache, dass die Feier des Herrenmahls die Keimzelle christlicher Gottesdienstentwicklung bildet, bezieht, so sehr vernachlässigt er doch die lebendige Praxis gottesdienstlicher Feiern (nicht nur) im Protestantismus, die von der Gemeinde völlig selbstverständlich und seit Jahrhunderten als vollgültige Gottesdienste erlebt und erfahren werden. Dem Versuch dogmatischer Normierung läuft eine von dieser unterschiedene Praxis der Gottesdienstgestaltung und des Gottesdienterlebens entgegen – mit der Folge, dass sich (trotz aller auch liturgiepraktischen Versuche im Kontext der Agendenreform der Nachkriegszeit) der Predigtgottesdienst als eigenständige Form lebendig erhalten hat und in jüngsten Darstellungen auch als solche theologisch gewürdigt werden kann.²⁰

Es verwundert nicht, dass das von der Veröffentlichung der *Leiturgia* begleitete Agendenwerk der evangelischen Kirchen der 1950er Jahre als verordnete Einigkeit und Einschränkung von Freiheit verstanden wurde. Die praktisch-theologische (und sicher nicht unberechtigte) Sorge vor einer allzu normativen Dogmatik bedeutete Absatzbewegungen – vor allem in den 1960er und 1970er Jahren, die bis heute eine gewisse Reserve der »Dogmatik« gegenüber erklären können.

Worum es heute gehen müsste, wäre eine neue Verhältnisbestimmung von Liturgie und Theologie, die das Wechselspiel des gefeierten und bedachten Glaubens (jenseits einer einlinigen Deduktion bzw. Induktion) im Blick behält und *vice versa* fruchtbar macht (freilich nicht ohne gegenwärtige kulturelle und gesellschaftliche Situationen wahrzunehmen). Dass dies nicht geschehen kann, ohne die Diskurse zu bedenken, die im katholischen Kontext zu diesem Thema geführt werden, dürfte bereits nach dieser knappen Hinführung deutlich geworden sein.²¹

¹⁸ A.a.O., 185.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. dazu vor allem *David Plüss*, *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes*, *Christentum und Kultur* 7, Zürich 2007, bes. 225–243, 322.

²¹ Dort zeigt etwa die m.E. berechtigte Kritik an dem 2001 erschienenen Text der »Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung« zum »Gebrauch der Volkssprachen bei der Herausgabe der Bücher der Römischen Liturgie« (*Liturgiam authenticam*), wie problematisch sich ein deduktiver und in dieser Hinsicht normativer Ansatz im Blick auf den gefeierten Gottesdienst erweisen kann.

Was heißt es, wenn wir gegenwärtig dieses Wechselspiel von Theologie und Liturgie erkunden, so lautet daher die Leitfrage dieses Beitrags. Es ist evident, dass diese Frage nicht auf wenigen Seiten abschließend beantwortet werden kann. Daher schlage ich einige Schneisen und frage zunächst, wie sich das ›Fundament‹ des christlichen Gottesdienstes bestimmen lässt und was diese Bestimmung für die Feiergestalt bedeutet (Kapitel 2). Ein kritischer Einspruch problematisiert das bis dahin Erarbeitete im Blick auf gegenwärtiges Erleben (Kapitel 3). Kulturwissenschaftliche und theologische Überlegungen führen weiter (Kapitel 4) und finden im abschließenden Teil (Kapitel 5) liturgische Konkretionen. Wenn dabei insgesamt mehr Fragen als Antworten im Raum stehen bleiben, so schie-
ne mir dies für einen Auftaktband zu einer neuen Reihe nicht die schlechteste Ausgangsbasis.

2. Evangelische Fundamentalliturgik: Christus praesens und mysterium paschale

2.1 Das Fundamentum und das fundierende Geschehen. Christus und der Glaube

1928 wurde der Wittenberger Cranachaltar neu gefasst. Aller Wahrscheinlichkeit nach²² wurde damals auch der Bibelves ergänzt, der seither über dem gesamten Altar zu stehen kommt und eine theologische Deutung der Darstellung bietet: »Einen andern Grund kann niemand legen / außer dem, der gelegt ist, welcher ist / JESUS CHRISTUS« (1Kor 3,11).²³

Im Text der Vulgata ist hier von »fundamentum« die Rede (»fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est qui est Christus Iesus«), ein Begriff, der biblisch nicht häufig vorkommt. Die 22 Verwendungen in der Vulgata verteilen sich annähernd paritätisch auf 11

²² Ich danke PD Dr. Johannes Block, dem Stadtpfarrer zu Wittenberg, für die Gespräche zu dieser Frage.

²³ Luther 1912; in dem romanisch-gotisierenden Aufbau aus der Instandsetzung 1811/12 gab es keine Inschrift.

alt- und 10 neutestamentliche Treffer (wobei die Apokryphen selbstverständlich mitgerechnet werden!). Im Blick ist dabei u.a. das Fundament des Tempels, aber auch das Fundament im übertragenen Sinn (das Fundament, auf dem Menschen stehen bzw. ihr Leben gründen; vgl. Hiob 22,16). Der herausragende Zusammenhang zum Thema »Fundament« ist aber sicherlich der paulinische Gedankengang in 1Kor 3,9–15. Den Hintergrund bilden die korinthischen Streitigkeiten und Spaltungen in der Gemeinde (vgl. 1Kor 1,10–17): Da gibt es die, die sich auf Paulus berufen, andere aber auf Apollos, andere auf Kephas und die vierten (reichlich paradox in diesem Zusammenhang) unmittelbar auf Christus. Paulus unterbricht diese Auseinandersetzungen und Haltungen, indem er die Gemeinde nochmals ganz neu auf »Christus« verweist – nun aber auf eine Weise, die niemand für sich allein reklamieren kann, die zu keinem ›Besitz‹ und keinem ›Habitus‹, zu keiner festen Lehrüberzeugung, zu keiner fixierten ethischen Norm und erst recht zu keinem dogmatischen System werden kann: Wenn es um Christus geht, dann geht es um das »Wort vom Kreuz« (1Kor 1,18), das für Juden »Ärgernis« und für Griechen »Torheit« (1,23) ist und gerade in dieser Durchbrechung der Erwartung und des Bekannten zu »Gottes Weisheit« wird (1,24). Entscheidend ist nicht das, was Menschen haben, sondern das, was Gott durch Christus wirkt: »Weisheit«, »Gerechtigkeit«, »Heiligung«, »Erlösung« (1,30). In dieser Hinsicht ist Christus als »Fundament« gelegt.²⁴ Der amerikanische Homiletiker Charles Campbell bezeichnet dieses Fundament als »destabilizing foundation that unsettles the certainties and securities on which Roman culture was built. In the midst of a culture built on a foundation of wisdom and honor and power, Paul lays the foundation of the crucified Christ« – und erweise sich so selbst als »very foolish architect«.²⁵ Wenn dies aber das Fundament der Gemeinde ist, dann kann es keine Gruppe mehr geben, die ihren Weg als den einzig richtigen Weg behauptet, dann ist es evident, dass es immer neue Wege der Gegenwart der Gemeinde in der Welt gibt, dann kann Kirche nur eine »ecclesia semper reformanda« sein. Gleichzeitig aber ist damit klar, dass es Orte braucht, an denen sich dieses »Fundament« des gekreuzigten und auferstandenen Christus, des »Wortes vom Kreuz« immer neu als Gottes Weisheit für seine Gemeinde erweisen kann.

Es erscheint mir in dieser Hinsicht klug, mutig und herausfordernd, dass der Cranachaltar mit diesem biblischen Wort verbunden wurde. Denn genau darum geht es, so die Pointe der ikonischen Darstellung aus der Werkstatt Cranachs, bei den Vollzügen des liturgischen Gottesdienstes.

²⁴ Es kann gefragt werden, ob die anderen Akzentuierungen des »fundamentum« in 2Tim 2,19 und Hebr 6,1 bereits eine Verschiebung dieser paulinischen Dynamik bedeuten und weit stärker auf das blicken, was es gibt und was machbar erscheint.

²⁵ Charles Campbell, *God's Odd Building*, Predigthilfe zu 1Kor 3,9–17 (12. Sonntag n. Trinitatis), in: GPM 68/3 [zum Zeitpunkt der Drucklegung dieses Bandes noch nicht veröffentlicht].

Immer neu erweist sich in der Predigt und in den Sakramenten Christus selbst als das Fundament, besser: als das *fundierende Geschehen* seiner Kirche. Immer neu gilt es für die Gemeinde zu hören und im Hören von sich selbst weggeführt und neu zu sich selbst gebracht zu werden. Diesen Aspekt einer *hörenden* Kirche und eines Gemeindeaufbaus aus dem *Hören* hat Christian Möller in Aufnahme der Theologie von Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer und Friedrich Gogarten neu zur Geltung gebracht. Er spricht von dem »Gottesgeschenk der Erkenntnis, daß Ursprung, Mitte und Ziel alles Gemeindeaufbaus der Gottesdienst als Ort jenes hörenden Hörens auf Gottes Wort ist.«²⁶ Freilich bezogen die Dialektischen Theologen das Hören vor allem auf das Wort der Predigt. Der Cranachaltar geht hier weiter. Die Predigt erscheint zwar auch hier als die Grundlage, aber weit größer und im Zentrum ist das Abendmahl dargestellt, flankiert von Taufe und Beichte. Die fundierende Begegnung mit dem lebendigen Christus geschieht keineswegs nur in der verbalen Gestalt der Predigt, sondern in dem verbalen *und* symbolisch-rituellen Gesamtgeschehen des Gottesdienstes. Der reformatorisch Glaubende ist eben nicht nur ein *homo audiens*, sondern »schmeckt und sieht«, »wie freundlich der Herr ist«, und erfährt leiblich die Unterbrechung des Kreisens um sein eigenes Ich des *homo incurvatus*.

Christus als das *fundierende* Geschehen macht jeden kirchlichen *Fundamentalismus* absurd, der als Gegenbewegung zu modernen Erfahrungen von Pluralisierung und Individualisierung die unverbrüchliche Gültigkeit einer bestimmten Lehrgestalt (in Dogma und Ethik) setzt. Das Fundament ist ein fundierendes Geschehen, das sich ereignet und entzieht, das erwartet und erhofft, aber niemals gemacht werden kann. Die Notwendigkeit des immer neuen Vollzugs des Gottesdienstes bewahrt vor der fundamentalistischen Gefahr. Gleichzeitig setzt dieses *fundierende* Geschehen eine *Fundamentaltheologie* aus sich heraus, die sich zunächst als *Fundamentalliturgik* erweisen kann und muss. So bleibt Theologie in Bewegung und auf den gefeierten Gottesdienst bezogen. Gleichzeitig erfährt das Geschehen des Gottesdienstes so eine inhaltlich bestimmte Mitte, die sich jeder inhaltlichen Fixierung entzieht und sich als existenciales Geschehen des heilsamen Handelns Gottes erweist. »Christus« ist nicht ein Denksystem, das zu haben und zu beherrschen wäre, nicht ein Schatz, den die Kirche verwaltet und austeilte, sondern ist und bleibt ein Geschehen, das sich im Kontext der Gemeinde *pro me* ereignet. Damit bedeutet Fundamentalliturgik gerade nicht die Bestätigung des *status quo*, auch nicht die Konservierung einer bestimmten Feiergestalt, sondern das Eintauchen in ein unabschließbares Wechselspiel von gefeiertem Gottesdienst und reflektiertem Gottesdienst, von *theologia prima* und *theologia secunda* – mit dem Potential wechselseitiger Herausforderung und Korrektur.

²⁶ Christian Möller, *Lehre vom Gemeindeaufbau*. Bd. 1: Konzepte – Programme – Wege, Göttingen 1987, 253.

Ein weiterer Aspekt wird mit Blick auf den Cranachaltar und auf die paulinischen Überlegungen zum »Bau« der Gemeinde aus 1Kor 3 deutlich: Es geht nicht um das fromme Individuum, sondern um dieses nur im Zusammenhang der Gemeinde. In 1Kor 3,16 unterstreicht Paulus: »Wisst ihr nicht, dass *ihr* Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in *euch* wohnt?« Die hervorgehobenen Pronomen der zweiten Person *Plural* weisen auf die Kirche als primäres Subjekt der göttlichen Bautätigkeit, die sich im Verb (*ep*)*oikodomein* ausdrückt. Auch diesen Aspekt betont Campbell: »From beginning to end, the text [1Kor3] is not about individuals, but about building up the *community* of faith. In many Western, individualistic contexts, *oikodomein* invites a significant shift from preaching, teaching, and ministry that focus almost exclusively on the needs of individuals.«²⁷ Auch der Altar aus Cranachs Werkstatt zeigt in seinen zentralen Segmenten *Gemeinde*: diejenigen, die die Predigt hören, und diejenigen, die mit Christus am Tisch versammelt sind. Und auch bei dem Vollzug von Taufe (durch Philipp Melanchthon) und Beichte (durch Johannes Bugenhagen) ist die Gemeinde überdeutlich mit im Bild. Um den Einzelnen geht es im Glauben durchaus, aber immer nur im Kontext der Gemeinde! Dass diese Gemeinde zugleich eine Gemeinschaft ist, die die jeweilige Gegenwart übersteigt, wird nicht zuletzt daran sichtbar, dass Cranach auch Martin Luther (als Junker Jörg) mit an den Tisch des letzten Abendmahls des Herrn setzt. *Kirche* ist nach dieser Darstellung und im Kontext reformatorischer Ekklesiologie nicht primär die Institution zur pastoralen Versorgung des einzelnen glaubenden Subjekts und *Gottesdienst* ist mehr als der Ort individueller Erbauung oder Tröstung. In ihm vollzieht sich vielmehr das Gemeinde bauende Christusgeschehen.

Reinhard Meßner erkennt die Notwendigkeit systematischer Liturgiewissenschaft darin, angesichts der historisch erkennbaren Vielfalt der Gottesdienste die Frage nach der Einheit wach zu halten: »Die historische Liturgiewissenschaft beschäftigt sich mit der ganzen Vielfalt gottesdienstlicher Traditionen in den verschiedenen Kirchen des Ostens und des Westens. Die systematische Liturgiewissenschaft sucht in der Fülle dieser Einzel-Traditionen die eine Tradition, in der Gott sich geoffenbart und den Menschen überliefert hat und in der deshalb auch der Mensch und die Menschheit als ganze sich in das Geheimnis Gottes hinein überliefern kann.«²⁸ Evangelischerseits lässt sich dieser Aspekt aufnehmen, ich würde ihn aber in dreifacher Hinsicht ergänzen: Es geht gerade auch angesichts der *gegenwärtigen* Vielfalt der gefeierten Gottesdienste um die Frage nach dem, was Gottesdienst ist und sein soll, was die »Einheit« ausmacht. Es geht zweitens um die ständige Erneuerung der Theologie aus dem fundierenden Wortgeschehen heraus. Und es geht drittens um die immer neue Gestaltungsaufgabe, vor der Haupt- und Ehrenamtliche im Verkündigungsdienst, Kirchenleitungen und Liturgische Ausschüsse stehen.

²⁷ Campbell, God's odd building (Anm. 25).

²⁸ Meßner, Die vielen gottesdienstlichen Überlieferungen (Anm. 14), 36.

Freilich kann hier nicht verschwiegen werden, dass der Cranach-Altar eine wunderbare Harmonie der unterschiedlichen Weisen der Gestaltwerdung des Wortes im Christusereignis suggeriert. Die alles bestimmende Christuswirklichkeit steht *expressis verbis* über dem Altar: »Einen andern Grund kann niemand legen/ außer dem, der gelegt ist, welcher ist/ JESUS CHRISTUS.« Die Predigt gründet das Geschehen; darüber dann das Herrenmahl, flankiert durch Taufe und Beichte. Dass damit zugleich eine große Frage gestellt ist, ist kein Geheimnis. Das Wechselspiel von Predigt und Sakrament erweist sich als eines der großen Probleme (nicht nur) evangelischer Liturgik, auf das ich unten (3.2) zurückkomme.

2.2 Mysterium paschale. Liturgieologie und Feierpraxis

Wie würde eine katholische Antwort auf die Frage nach Mitte und Einheit in der Fülle der gottesdienstlichen Feiergestalten aussehen, wenn gerade im Anschluss an den Cranachaltar eine (!) evangelische Antwort mit dem von Cranach ins Bild gesetzten Ausdruck »Christus als das *fundamentum*« beschrieben werden könnte? Seit der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, fällt diese Antwort nicht schwer. Gottesdienst ist »Feier des Pascha-Mysteriums« (SC 6).²⁹

In seiner Würzburger Dissertation zum »Pascha-Mysterium« definiert Simon A. Schrott diese Kurzformel wie folgt: »Die Rede vom ›paschale Christi mysterium‹ erfasst Christi Lebenshingabe und Durchgang durch den Tod ins Leben beim Vater als eine für das Heil der Menschen ursächliche und urbildhafte Handlung Gottes durch Christus, an der die Menschen im Heiligen Geist und ekklesial-liturgisch vermittelt teilhaben können, die sie Christus gleichgestaltet und zum Leben beim Vater führt.«³⁰ Er fährt fort: »Somit ›ist‹ Liturgie nicht Pascha-Mysterium, wohl aber ist ›Pascha-Mysterium‹ in SC [Sacrosanctum Concilium] der zentrale Begriff, um *theologisch zu ergründen, was Liturgie ist, was in ihr geschieht.*«³¹

Der Begriff geht auf Odo Casels Mysterientheologie zurück, der die »heilvollen Taten (*mysteria*) Christi« durch den Geist und in den symbolischen Riten der Liturgie jeweils neu vergegenwärtigt sah.³² Die französische Liturgieologie nahm diese Überlegungen auf und betonte beson-

²⁹ In Sacrosanctum Concilium begegnet die Rede vom »Pascha-Mysterium« außerdem noch in SC 5 und SC 61 sowie in den Überlegungen zum Kirchenjahr und zur Verehrung der Heiligen.

³⁰ Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgieologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils, Regensburg 2014, 441.

³¹ A.a.O., 442.

³² A.a.O., 435; vgl. zu Casel auch Grillo, Einführung in die liturgische Theologie (Anm. 14), 137–152.

ders die heilsgeschichtliche Dimension des »mystère pascal«.³³ Auf dem Weg zum Konzil wurde das Mysterium Paschale dann zunehmend als grundlegendes Heilsereignis verstanden.³⁴ Die Formel eignete sich besonders deshalb, so Schrott, weil ein theologischer Begriff gefunden war, der sich zugleich als praktisch bedeutsam erwies.³⁵ Mit dem Reden von *mysterium paschale* war nämlich zugleich ein »personal-dynamisches Interaktionsgeschehen«³⁶ im Blick, das die *participatio actuosa* der feiernden Gemeinde an der Liturgie voraussetzt. Als Getaufte sind die Christenmenschen »in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt« (SC 6) – und feiern dieses im Gottesdienst immer wieder neu. Gleichzeitig wird durch den Begriff die heilsgeschichtliche Dimension des Glaubens betont. Der Rückverweis auf Gottes Handeln an Israel (Passa) und in Jesus Christus (Pascha) verbindet Altes und Neues Testament und erfordert die Lesung der Bibel in ihrer Gesamtheit der beiden Kanonten und ihre Repräsentation im gottesdienstlichen Geschehen. Die liturgiepraktischen Veränderungen als Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils erweisen sich in dieser Hinsicht als konsequente Umsetzung einer theologischen Fundamentalbestimmung – und zeigen, wie liturgiesystematische Reflexion sich als herausfordernd für die gegenwärtige Gottesdienstgestaltung erweisen kann. Gleichzeitig ist darauf hinzuweisen, dass die Entwicklung hin zum Begriff *mysterium paschale* nicht ohne die neuen Erfahrungen mit dem Gottesdienst in der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts gedacht werden kann.³⁷ Vor allem die Erneuerung der Osterfeier und in ihr primär die Wiederentdeckung der Osternacht erwies sich in dieser Hinsicht als bedeutsam.³⁸ Im Duktus von Lichtfeier, heilsgeschichtlichen Lesungen, christlicher Osterverkündigung und Eucharistie zeigte sich das grundlegende Christusereignis als verwurzelt in der Schrift und für die Kirche und den Einzelnen existential bedeutsam. In der Feier »wird das Geschehene neu gegenwärtig, aber auch das Zukünftige wird geheimnisvoll herangeholt.«³⁹

³³ Vgl. Schrott (Anm. 30), 436.

³⁴ A.a.O., 437.

³⁵ Vgl. a.a.O., 437f.

³⁶ A.a.O., 439.

³⁷ Generell ist das Wechselspiel von liturgiepraktischen Erfahrungen und liturgietheoretischen/liturgietheologischen Erkenntnissen ein bekanntes, gleichzeitig aber weiteren Forschungen wertiges Phänomen der Liturgischen Bewegungen im katholischen und evangelischen Bereich (vgl. hierzu nur z.B. die Erfahrungen von Romano Guardini und anderen auf Burg Rothenfels und das Zusammenwirken mit dem Architekten Rudolf Schwarz; dazu: *Frédéric Debuyst*, Romano Guardini. Einführung in sein liturgisches Denken, übers. v. Walter Zahner, Regensburg 2009, bes. 66–89; *Rudolf Schwarz*, Vom Bau der Kirche, Heidelberg²1947 [zuerst 1938]).

³⁸ Vgl. *Eugen Walser*, Das Pascha-Mysterium. Der österliche Ursprung der Eucharistie-Feier, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1965, 12.

³⁹ A.a.O., 40.

Interessant ist, dass Eugen Walter in einer kurz nach der Veröffentlichung von »Sacrosanctum Concilium« publizierten Schrift das Pascha-Mysterium unter der Perspektive des »österlichen Ursprungs der Eucharistie-Feier« bedenkt.⁴⁰ Sein Fokus richtet sich auf die neue Wahrnehmung der *Eucharistie*, die durch das Leitwort *mysterium paschale* möglich wird: »Ob es ein Mysterium ist oder nicht, ob es ein Mysterium genannt wird oder anders – sie [die Kirche; AD] hat sich diese Weise nicht selbst gewählt, sie ist ihr vorgezeichnet durch den Befehl: Tut dies zu meinem Gedächtnis! Schlichter können so folgenschwere Worte nicht sein; aber sie enthalten bereits das ganze Mysterium [...]: Im sinnlich wahrnehmbaren Bereich geschieht etwas Einfaches, was doch ganz erfüllt ist von der übersinnlichen Wirklichkeit des Heils.«⁴¹ Gedächtnis werde in diesen schlichten biblischen Worten Jesu *nicht* mit einer Figur der Innerlichkeit verbunden (»Denkt immer wieder an dieses Geschehen!«), sondern mit der Aufforderung zum Handeln.

So sehr das Pascha-Mysterium auch die Vergewisserung im Wort (durch die Lesung der Bibel, aber auch durch die regelmäßig geforderte Predigt) aus sich heraussetzt, so sehr gründet es im Tun des Gebotenen, in der Feier der Eucharistie, die auf diesem Hintergrund ebenfalls eine Neuausrichtung erfährt. Gegenüber der tridentinischen Theologie, die allen Wert auf den sakrifiziellen Charakter der Eucharistie legt,⁴² wird ein Verständnis möglich, das die Gabe des Sakraments für den im Glauben Empfangenden in den Mittelpunkt rückt.

Mir scheint mit der Wendung *mysterium paschale* eine Formel gefunden, die sich auch evangelischerseits als anregend erweisen könnte. Das fundierende Christusgeschehen wird durch sie mit dem gesamtbiblischen Heilsgeschehen verbunden. Es wird – durch den Begriff des »Mysteriums« – zugleich deutlich, dass es um die »Unerschöpflichkeit«⁴³ göttlichen Gnadenhandelns geht. Und es wird der Vorstellung ein Riegel vorgeschoben, als sei das Entscheidende bereits durch die kognitive Akzeptanz oder das konventionelle Teilen bestimmter Grundformeln des Glaubens zu haben. Ein Mysterium im Sinne der Mysterientheologie Casels und deren Rezeption im 20. Jahrhundert gibt es nur in der Feier, zu der Elemente der Rede ebenso gehören wie symbolisch-rituelle Vollzüge.⁴⁴

⁴⁰ So der Untertitel des Buches von Walter.

⁴¹ A.a.O., 21.

⁴² Vgl. nur Concilium Tridentinum, Decretum de Missa, can. 1: »Si quis dixerit, in Missa non offeri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offeri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari: an. s.« (DS 1751); vgl. dazu auch *Jüngel*, *Der evangelisch verstandene Gottesdienst* (Anm. 15), 299.

⁴³ *Walter*, *Das Pascha-Mysterium* (Anm. 38), 12.

⁴⁴ *Eberhard Jüngel* betont: »Die befreiende Gegenwart Gottes und des ganzen ungeteilten Daseins will gefeiert werden. [...] Im sakramentalen Vorgang der Feier wird anschaulich, was pura doctrina evangelii eigentlich ist: nämlich an der Gegenwart Gottes anteiligendes Wort« (*Der evangelisch verstandene Gottesdienst* [Anm. 15], 299).

Worum also geht es im Gottesdienst? Eine Antwort bis hierher lautet: um das fundierende Christus-Geschehen als *mysterium paschale*. Spätestens jetzt aber stellt sich doch eine Frage, die ich in Anlehnung an die Altarausgabe des »Evangelischen Gottesdienstbuches« wie folgt formuliere und im dritten Abschnitt weiter verfolge: »Können die Menschen das in den Gottesdiensten in unseren Gemeinden [...] erleben?«⁴⁵

2.3 Ein methodisch-epistemologischer Exkurs: Jenseits der Induktion, jenseits der Deduktion – die Chance der Abduktion für die Gottesdienstlehre

Bereits mehrfach habe ich auf die Problematik der methodisch-epistemologischen Beschreibung des Wechselspiels von gefeiertem Gottesdienst und theologischer Reflexion, von Liturgiepraxis und Liturgietheologie verwiesen. Der deduktive Weg einer Bestimmung theologischer Inhalte und Normen, die dann auf den Gottesdienst »appliziert« werden, erweist sich als ebenso problematisch wie der Weg der Induktion, der allein aus der (welcher?) normierenden Feiergestalt theologische Überzeugungen ableitet. Wo weder Deduktion noch Induktion genügen, bietet sich – in der Sprache der Semiotik von Charles Sanders Peirce – als dritter Weg die *Abduktion* als Verfahren an.⁴⁶

Die Bedeutung der Abduktion erkannte Peirce zunächst im Kontext naturwissenschaftlichen Forschens. Dort führen Vorannahmen oder Beobachtungen aufgrund von Einzelfällen zu teilweise kühnen Schlussfolgerungen, die dann in weiteren Experimenten überprüft oder auf ihre Denkmöglichkeit im Kontext bestehender Modelle untersucht werden. Es gibt gewagte Sätze, die nicht durch methodisch gesichertes Nachdenken,⁴⁷ sondern eher durch »Raten« oder »Spekulieren« entstehen,⁴⁸ gerade so aber neues Denken und neue Erkenntnisse möglich machen, gleichzeitig aber auch neues Experimentieren erfordern. Die Abduktion ersetzt folglich nicht die Deduktion bzw. die Induktion, sondern dynamisiert induktives bzw. deduktives Urteilen und macht so eigentlich erst die Entwicklung neuer Gedanken, die sich nicht einfach aus dem schon Gewussten oder bereits Erfahrenen ableiten lassen, möglich.⁴⁹ Die »Stärke«

⁴⁵ EGb, 6.

⁴⁶ Vgl. zum Folgenden ausführlicher *Alexander Deeg*, Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik, APTLH 68, Göttingen 2012, 65–71.

⁴⁷ Aus dem Nachdenken würden sich »Hypothesen« ergeben, die Peirce von den abduktiven Schlüssen unterscheidet.

⁴⁸ Vgl. *Wolfgang Beck*, Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft, Werkstatt Theologie 12, Münster 2008, 390 Anm. 56.

⁴⁹ Die Abduktion zeige, »wie die generellen Prämissen oder Axiome entstehen, aus denen mittels *Deduktion* zwingende Folgerungen abgeleitet werden, die sich mittels

der Abduktion liege, so Wolfgang Beck, »in der erkenntnistheoretischen Integration von neu zu erlangendem Wissen, für das bestehende Einsichten und vorhandene Sprache nicht ausreichen können.«⁵⁰ Auch Thomas Klie erkennt diese Wirkung und schreibt zur Abduktion bei Peirce: »In solchen kreativen Vermutungen wird Vorbewußtes, Ahnungsvolles, Noch-nicht-Diskursives diskursiv gemacht; der Diskurs erweitert sich um Neues.«⁵¹

In systematisch-theologischer Perspektive wurde die Abduktion vor allem von Wilfried Härle als methodisches Leitwort in seiner »Dogmatik« aufgenommen.⁵² Sie kommt ihm als logisches Schlussverfahren insofern entgegen, als es möglich wird, den (durchaus unwahrscheinlichen!) »Einzelfall« der Person Jesu von Nazareth, seines Lebens, Sterbens und Auferstehens zum Ausgangspunkt zu nehmen und theologische Sätze als »(abduktive) Interpretationen« dieses Geschehens zu verstehen.⁵³ Es ergibt sich dann ein »hermeneutischer Zirkel«,⁵⁴ »der konstituiert wird durch abduktive Hypothesenbildung, deduktive Ableitung, induktive Überprüfung und gegebenenfalls erneute Abduktion.«⁵⁵ In diesen hermeneutischen Zirkel gehören dann neben der »Person Jesu Christi« als Basis jedes abduktiven theologischen Urteils auch generell Erscheinungsformen des Glaubens unterschiedlicher Art hinein, die für Härle dann in eine Doppelrolle kommen, in der sie zugleich »Quelle« und »Objekt« der Theologie seien.⁵⁶

Bereits an dieser Stelle liegt die Möglichkeit der Übertragung des abduktiven Verfahrens auf die Liturgik auf der Hand: Wenn der gefeierte Gottesdienst als Erscheinungsform des Glaubens in den von Härle vorgestellten hermeneutischen Zirkel eingetragen wird, so kommt er in die Rolle, zugleich Quelle und Objekt der Theologie zu sein – eine Doppelrolle, die an Sacrosanctum Concilium erinnert (»culmen et fons«). »Abduktion« bietet so die Möglichkeit, den Ort zu bestimmen, an dem theologische Sätze zum »Wesen«, zu Charakter und Ziel des Gottesdienstes Sinn machen. Abduktion wird – methodisch – zur theologischen Topographie in liturgischer Dimension; anders formuliert: Theologische Sätze zu Charakter und Ziel des Gottesdienstes können als abduktive Sätze gelesen werden. Und das hieße dann: Diese Sätze sind Material für die theologische Diskussion auf der liturgischen Theorieebene und zugleich Sätze, deren Bedeutung für die liturgiepraktische Konkretion befragt und anhand von gefeiertem und erlebtem Gottesdienst überprüft werden muss. Abduktive

Induktion überprüfen lassen [...]« (Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin / New York 1995, 8).

⁵⁰ Beck, Die unerkannte Avantgarde (Anm. 48), 391.

⁵¹ Thomas Klie, Zeichen und Spiel. Semiotische und spieltheoretische Rekonstruktionen der Pastoraltheologie, PThK 11, Gütersloh 2003, 231.

⁵² Vgl. Härle, Dogmatik (Anm. 49), bes. 8.23.76f.

⁵³ A.a.O., 23.

⁵⁴ A.a.O., 76 [im Original hervorgehoben].

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ A.a.O., 77 [im Original sind die beiden Begriffe hervorgehoben].

liturgische Sätze müssen auf ihre Denkmöglichkeit im Rahmen einer mehrperspektivischen Gottesdiensttheorie und auf ihre Konkretion im gefeierten Gottesdienst sowie auf ihre Bedeutung für die Prägung der Gottesdienstgestaltung hin befragt werden; sie verbinden so Deskription und Präskription.

Theologische Aussagen – etwa die Sätze »Gottesdienst ist Feier des Pascha-Mysteriums« oder »Gottesdienst ist Vergegenwärtigung des *fundamentum Christi*« – können *so* eine zentrale Stellung für die liturgische Erkenntnisgewinnung erhalten, *ohne* zugleich einseitig deduktiv normierend zu wirken. Im Gegenteil: Sie behalten (gerade mit ihrem »unwahrscheinlichen« Inhalt, wonach sich im Gottesdienst, der heute von ganz normalen Menschen gestaltet und gefeiert wird, das Pascha-Mysterium ereignet oder Christus in seiner Glauben und Kirche fundierenden Kraft erweist!) als verunsichernde, herausfordernde, kreative Sätze dynamisches Potential und fordern so zum Nachdenken und zur Überprüfung der Gestaltung (und vielleicht zu neuen Feiergusaltungen) heraus.

3. »Können die Menschen das erleben?« – Gegenwärtige Problemaspekte

3.1 Liturgische Anamnese und neuzeitliches Geschichtsverständnis

Im *mysterium paschale* geraten Feiernde in einen heilsam verwirrenden Strom der Zeiten. Auch auf der Predella des Cranach-Altars wirkt der gekreuzigte Christus mit seinem wehenden Lendenschurz auffallend »lebendig« in der Mitte der Wittenberger Predigtgemeinde, und Junker Jörg hat auf der Mitteltafel des Altars am Tisch des letzten Mahles Jesu ganz selbstverständlich Platz genommen. Helmut Hoping schreibt: »Es geht in der Liturgie nicht um eine bloß subjektive Erinnerung vergangener Heilstaten, sondern um eine reale, durch den Heiligen Geist bewirkte Gegenwart Christi über Raum und Zeit hinweg.«⁵⁷ Die Anamnese erweist sich liturgisch grundlegend, aber wird sie im Gottesdienst noch »erfahren?« »Funktioniert« die Zeit-Kunst der Anamnese unter den Bedingungen der Neuzeit noch?⁵⁸

Charles Taylor geht in seinem monumentalen Werk »Ein säkulares Zeitalter« davon aus, dass eine der wesentlichen Verschiebungen auf dem Weg in die Neuzeit in der Veränderung der Zeitwahrnehmung gesehen

⁵⁷ Helmut Hoping, Die Nähe des auferweckten Gekreuzigten in unserem Leben. Das Pascha-Mysterium als Mitte der christlichen Liturgie, in: *Bibel und Liturgie* 75 (2002), 162–167, 163.

⁵⁸ Vgl. zu den folgenden Überlegungen ausführlicher auch Alexander Deeg, Zwischen Anamnese, Historie und Event. Das Triduum sacrum als Brennpunkt liturgischer Fragestellungen der Gegenwart. Eine evangelische Perspektive, in: *Martin Stuflesser / Benjamin Leven* (Hg.), *Ostern feiern. Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis*, *Theologie der Liturgie* 4, Regensburg 2013, 56–77.

werden muss.⁵⁹ Taylor zitiert Denis Diderot (1713–1784), um diese Verschiebung zu verdeutlichen. Diderot schreibt: »[...] was ist unsere Dauer im Vergleich zur Ewigkeit der Zeit? [...] Eine unbestimmte Reihe von winzigen Lebewesen in dem Atom, das in Gärung ist, und ebenso eine unbestimmte Reihe von winzigen Lebewesen in einem anderen Atom, das man Erde nennt. Wer kennt die Tiergeschlechter, die uns vorausgegangen sind, und wer die Tiergeschlechter, die den unsrigen folgen werden?«⁶⁰ Der Mensch sieht sich, so Taylors Analyse dieses Diderot-Statements, auf dem Weg in die Neuzeit zunehmend nicht mehr eingespannt als Gottes Geschöpf in die Schöpfung, als von dem Schöpfer gewolltes Wesen im Kontext einer endlichen Welt, die erhalten wird von dem Willen des Schöpfers und Vollenders, sondern als Mensch hineingeworfen in die abstrakte »Ewigkeit der Zeit«, die sich evolutiv entwickelt und in der nicht damit zu rechnen ist, dass eine göttliche Heilszeit die linear voranschreitende Zeit trägt und erfahrbar unterbricht. Die »Ewigkeit« werde nicht mehr als »etwas Gegenwärtiges« empfunden.⁶¹ Eine der Folgen sei, so Taylor, dass nun auch die Bibel mit dem Maßstab »historische[r] Exaktheit« analysiert werde. Es werde berechnet, ob es so gewesen sein könne, wie die Bibel sagt. »So müsse es zum Beispiel ziemlich genau 1656 Jahre nach Erschaffung der Erde eine Sintflut gegeben haben. Andernfalls sei die Bibel »widerlegt.«⁶²

Es kam zu einer *historisierenden Transformation* des Zeitverständnisses. Und es erscheint mir naheliegend, dass diese Transformation Auswirkungen auch auf die Anamnese im liturgischen Kontext zeitigt – seit dem Beginn der Neuzeit bis in die Gegenwart. Zugespitzt könnte sogar gefragt werden, ob die von Romano Guardini angefragte Liturgiefähigkeit des modernen Menschen vor allem als die Fähigkeit zu anamnetischer Zeiterfahrung bestimmt werden könnte (neben der von Guardini vor allem betonten Problematik des Verhältnisses von Körper und Geist, Äußerem und Innerem).⁶³

Mir scheint: Weil Anamnese angesichts der andersartig konstituierten Zeiterfahrung in der Neuzeit ihre Einsichtigkeit und damit den Konnex von liturgischem Vollzug und gläubiger Erfahrung verloren hat / zu haben scheint, wird ihre Logik vielfach transformiert. Dabei begegnen im Wesentlichen zwei Formen dieser Transformation im liturgischen Kontext auf evangelischer Seite (und wohl nicht nur dort!). Ich nenne sie die *historisierende Transformation* einerseits, die *am Event orientierte* und da-

⁵⁹ Vgl. Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt (Main) 2009, bes. 543–590.

⁶⁰ Denis Diderot, D'Alemberts Traum, in: Denis Diderot, Philosophische Schriften, übers. v. Theodor Lütke, Berlin 1961, 532 (hier zitiert nach Taylor).

⁶¹ Taylor, a.a.O. (Anm. 59), 553.

⁶² A.a.O., 556.

⁶³ Vgl. Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief, in: LJ 14 (1964), 101–106, bes. 106; vgl. auch ders., Vom Geist der Liturgie, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1983, 73–85.

mit in eine Logik des subjektiven Erlebnisses eingespannte *Transformation* andererseits. Beide sind zwar analytisch zu unterscheiden, greifen aber nicht selten ineinander. Was dabei verloren zu gehen droht und liturgisch wiederentdeckt werden kann, ist die Dichte und Offenheit des liturgischen Gedenkens, der die Gelassenheit und Erwartung als ›Haltungen‹ der Feiernden *und* der liturgisch Gestaltenden entspricht.

Ich blicke an dieser Stelle zur exemplarischen Konkretisierung auf einen Reform- und Gestaltungsvorschlag aus Luthers »Deutscher Messe« (1526). Der Reformator schlägt eine Praxis der Austeilung des Mahles vor, bei der die *verba testamenti* aufgeteilt werden – und auf die Segnung des Brotes bzw. des Kelchs unmittelbar die jeweilige Austeilung folgt: »Es dünkt mich aber, daß es dem Abendmahl gemäß sei, wenn man flugs auf die Konsekration des Brotes das Sakrament reiche und gebe, ehe man den Kelch segnet.«⁶⁴ Seine Begründung ist biblisch: »Denn so sagen beide, Lukas und Paulus [...].«⁶⁵ Zur Praxis der Austeilung heißt es dann nur noch: »Und daß man fein ordentlich und züchtig hinzugehe, nicht Mann und Weib (zusammen), sondern die Weiber nach den Männern, weshalb sie auch (getrennt) voneinander an verschiedenen Orten stehen sollen.«⁶⁶

Es geht Luther um eine Rückbindung der Eucharistie an die biblische Vorgabe des letzten Abendmahls Jesu mit seinen Jüngern. Sein Gestaltungsvorschlag möchte das Abendmahl deutlicher erfahrbar zu einer Re-Inszenierung des biblischen Stiftungsgeschehens machen und – so darf man sicherlich theologisch deuten – die heute Feiernden näher an die Ursprungssituation des Mahles, mit ihr aber an die Unmittelbarkeit der soteriologisch bedeutsamen Worte Jesu führen.

In der Entwicklung des evangelischen Abendmahls wurde zwar dieser Gestaltungsvorschlag Luthers faktisch kaum rezipiert, der soteriologische Fokus nach und nach immer bedeutsamer. Damit kam es, worauf Martin Nicol verweist,⁶⁷ zu einer Individualisierung des Abendmahls. Diese drückt sich bereits in den Spendeworten zur Hostie aus. Statt einfach nur (wie in der katholischen Eucharistie) die Hostie mit den Worten »Leib Christi« zu reichen, wurde und wird bis heute in aller Regel die Spendeformel »Christi Leib für dich gegeben« (und analog: »Christi Blut für dich vergossen«) verwendet. Das »Abendmahl« wird zur *Verkündigung* an den Einzelnen, es wird zum soteriologischen Geschehen, wann und wo diese Worte des Zuspruchs (*promissio*) mit dem »Amen« des Glaubens beantwortet werden. Noch bis vor einigen Jahren fand dieses soteriologisch-individualisierte Verständnis des Abendmahls seinen Ausdruck darin, dass das Mahl in vielen Gemeinden von einer kleinen Gruppe um den Altar

⁶⁴ Zitiert nach *Michael Meyer-Blanck*, Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, Göttingen 2009, 58.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. *Martin Nicol*, Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst, Göttingen 2010, 109.

kniender Gemeindeglieder empfangen wurde. Es ist zu einer soteriologischen Individualisierung gekommen, die auf der Linie der Spendeworte des Lukasevangeliums (gegen die Markus- und Matthäusvariante) liegt, dabei allerdings ausblendet, dass auch bei Lukas in der zweiten Person Plural gesprochen wird: »für *euch* gegeben« (Lk 22,19f.).

Hand in Hand zeigten Überlegungen der neueren liturgischen Bewegungen, Wahrnehmungen in der Ökumene und exegetische Erkenntnisse, dass es im Abendmahl nicht primär um individuelle Heilsaneignung geht, sondern darüber hinaus darum, dass die Gemeinde sich *im* Leib Christi *als* Leib Christi in der Zeit und in der Erwartung der eschatologischen Vollendung konstituiert.⁶⁸ Vor allem seit dem Nürnberger Kirchentag 1979 wird diese Gemeinschaftsdimension des Abendmahls im evangelischen Kontext auch im Blick auf die kirchliche Praxis neu betont und gleichzeitig kritisch gefragt, wie die übliche Praxis des evangelischen Abendmahls diese »erleben« lässt. Das *Erlebnisparadigma* verbindet sich mit der theologischen Einsicht und führte in den Gemeinden zu Neugestaltungen, die in eine ganz andere Richtung gehen als Luthers Versuch der Reinszenierung des biblischen Stiftungsgeschehens.

So ist es gegenwärtig weithin üblich, dass das Abendmahl in Halbkreisen um den Altar stehend gefeiert wird. Die Kniebänke haben ihren Dienst getan und spielen im Abendmahlsvollzug kaum noch eine Rolle. Die gelegentlich, vor allem bei großen Zahlen von Teilnehmenden, praktizierte Form der Wandelkommunion wird von vielen nur als Notlösung empfunden, weil sie den Gemeinschaftsaspekt gerade nicht wahrnehmen lasse. Vielfach werden weitere Formen der Vergemeinschaftung gepflegt – etwa die Praxis, sich nach dem Empfang des Mahles die Hände zu reichen. Mindestens letzteres empfinden viele als eher übergriffige und aufgenötigte Vergemeinschaftung, wie etwa die empirischen Untersuchungen des Nürnberger Gottesdienstinstituts zeigen.⁶⁹

Es könnte sein, dass der Widerstand mancher gegen zu viel aufgenötigte Gemeinschaftserfahrung im Abendmahl durchaus auch in theologischer Hinsicht berechtigt ist. Die *horizontale* Gemeinschaft, die im Abendmahlsvollzug bei den im Halbkreis oder Kreis Stehenden erlebt wird, ist zwar nicht kategorial von der Gemeinschaft geschieden, die mit dem »Leib Christi« in einer dichten theologischen Formel zusammengefasst wird, aber sie geht eben auch nicht einfach darin auf. Der »Leib Christi« ist weit mehr als die erfahrene, empfundene Gemeinschaft. Er transzendiert die Grenzen von »Jude und Grieche, Sklave und Freier, Mann und Frau« (Gal 3,28), ebenso wie die Grenzen zwischen Milieus und Sympa-

⁶⁸ Vgl. Jürgen Roloff, Der Gottesdienst im Urchristentum, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber / Michael Meyer-Blanck / Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik, Göttingen 2003, 45–71, bes. 60f.

⁶⁹ Vgl. Hanns Kerner / Gottesdienstinstitut der ELKB, Der Gottesdienst. Wahrnehmungen aus einer neuen empirischen Untersuchung unter evangelisch Getauften, Nürnberg o. J., 22f. [Zumutungen im Vollzug].

thien, die Grenze der Zeiten und die Grenze zwischen Himmel und Erde. Im »Leib Christi« sind die Glaubenden von einst mit den Glaubenden von morgen und den jetzt Feiernden verbunden, die Engel im Himmel mit den Menschen auf Erden. Ob ein Zuviel an »erlebter« Gemeinschaft nicht auch bedeuten kann, dass diese Dimension eher verstellt wird?

Martin Nicol fragt daher schlicht, ob es nicht auch im evangelischen Kontext hilfreich sein könnte, durch Weglassung der Worte »für dich gegeben« und damit durch eine auf den ersten Blick kleine semantische Provokation ein erneuertes Abendmahlsverständnis herauszufordern. Das, was »Christi Leib« bedeutet, könnte gerade so neu ins Bewusstsein treten.⁷⁰ Gleichzeitig könnten dann andere Versuche zur symbolischen Vergemeinschaftung getrost weggelassen werden.

Das Beispiel der evangelischen Abendmahlsgestaltung zeigt einerseits: Um die Aufgabe der Gestaltung kommen Liturginnen und Liturgen (jedenfalls in den evangelischen Kirchen) nicht herum.⁷¹ Die Frage, die sich dann allerdings stellt, lautet: Welche Gestaltungen drohen (trotz aller guten Absichten) das, was in der überlieferten Fei ergestalt erlebt und erfahren werden könnte, eher zu verstellen, welche vermögen diese zu fördern? Auch hier erscheint die beständige Reflexion des Wechselspiels von Liturgiepraxis und Liturgietheologie unaufgebbar, damit nicht aus der Notwendigkeit der Gestaltung eine *Wut des Gestaltens* erwächst, in der sich der gestaltende Liturg / die gestaltende Liturgin zum Kriterium dafür erhebt, was die Gemeinde nun genau erfahren soll und darf – mit der Gefahr der funktionalen Reduktion liturgischer Vollzüge –, anstatt dem fundierenden Christusgeschehen immer aufs Neue Raum zu geben.

Wenn ich von »Wut des Gestaltens« spreche, beziehe ich mich auf den geprägten Begriff der »Wut des Verstehens«. Von Schleiermachers Überlegungen zur Pädagogik ausgehend hat dieser in der jüngeren Hermeneutikgeschichte einige Karriere gemacht – vor allem durch seine Verwendung bei Jochen Hörisch.⁷² Der Literaturwissenschaftler Hörisch erkennt, dass literarische Texte unter dem hermeneutischen Zugriff ihrer Interpreten leiden können. Sie werden reduziert auf das, was verstehende Ausleger aus ihnen »herausholen« – teilweise mit der äußerst banalen Konsequenz, dass die Großen alle dasselbe sagen und Texte auf überaus erwartbare Aussagen reduziert werden. Wenn sich »verstehende Liturgen« der liturgischen Vorgaben bemächtigen und sie auf das reduzieren, was

⁷⁰ Vgl. Nicol, *Weg im Geheimnis* (Anm. 67), 109.

⁷¹ Dass dies zunehmend aber auch für den katholischen Gottesdienst gilt, betonen Martin Stauffer und Benjamin Leven: »Riten werden fortan weniger als sakrosankt erfahren, sondern vielmehr werden Riten, die grundsätzlich, etwa durch ein Konzil, reformierbar sind, als auch durch die liturgischen Akteure veränderbar angesehen« (*Martin Stauffer / Benjamin Leven, Die Feier des Oster-Triduums. Ergebnisse einer Befragung 1984 und 2010*, in: *HID* 65 [2011], 199–222, 217).

⁷² Vgl. Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, erw. Nachauflage, Frankfurt (Main) 1998 [zuerst 1988].

nun eben erkannt oder gesagt werden soll, so kann das für diese Feiergehalten zu ähnlich erwartbaren Reduktionen führen. Wo es beim Abendmahl vor allem um horizontale Gemeinschaft derer geht, die sich in einer bestimmten Sozialgestalt der Gemeinde kennen und mögen oder jedenfalls ihre grundlegende Sympathie bekunden, so ist dies zweifellos ein Aspekt – allerdings einer, der sich bei Kaffee und Keksen nach dem Gottesdienst eher noch deutlicher darstellen könnte als bei Hostie und einem Schluck Wein am Altar. Der Polemik dieser Formulierung bin ich mir bewusst; dennoch hoffe ich, dass sie dazu dient, mit gut gemeinten Transformationen im Umgang mit liturgischen Handlungssequenzen eher vorsichtig zu sein. Eberhard Jüngel erinnert in vergleichbarem Zusammenhang an Martin Luther und schreibt: »Der wahre Gottesdienst ist danach derjenige menschliche Dienst gegenüber Gott, der *Gottes eigenes Werk* wirken läßt: »niemand dienet aber got, denn wer yhn lessit sein got sein und seine werck in yhm wircken [...].«⁷³ Weiter und grundlegender bedeutet dies, dass es im christlichen Gottesdienst darum gehe, »daß der Mensch, statt selber zu wirken, *empfängt* und so Gottes bzw. Christi Werk in uns wirken läßt.«⁷⁴

3.2 Ritual lost? Von Predigtleidenschaft und Kultunfähigkeit

Das eben beschriebene Problem des drohenden Verlusts der Anamnese, die eine Wut des Gestaltens aus sich heraussetzen kann, die das Problem eher verschärft und nicht löst, lässt sich auch von einer anderen Seite beleuchten: von der des Rituals.⁷⁵ Ein besonders eindrucksvolles Plädoyer für eine neue Wahrnehmung des gottesdienstlichen Geschehens als ritualisiertes Geschehen erarbeitet im evangelischen Kontext derzeit der Kopenhagener Systematische und Praktische Theologe Bent Flemming Nielsen.⁷⁶

Für Nielsen bedeutet Ritualisierung eine anthropologische Beschreibung der dogmatischen Grundaussage, wonach der Mensch *mere passive* allein durch Gottes Gnade im Glauben als der von Gott angesprochene und befreite Mensch konstituiert wird. »Tua res agitur«, diese zentrale Bitte spiegele sich und werde real in den ritualisierten Vollzügen der Liturgie. Nielsen geht von Frits Staals Aufsatz mit dem provozierenden Titel »The Meaninglessness of Ritual« aus dem Jahr 1979 aus.⁷⁷ Im Unterschied zu

⁷³ Jüngel, Der evangelisch verstandene Gottesdienst (Anm. 15), 289, das Luther-Zitat stammt aus dessen Magnificat-Auslegung (vgl. WA 7,595).

⁷⁴ A.a.O., 291.

⁷⁵ Vgl. dazu auch die Überlegungen von Michael Meyer-Blanck in diesem Band.

⁷⁶ Die folgenden Überlegungen Niensens beziehen sich auf einen noch nicht veröffentlichten Beitrag zum »Bughagen-Symposium« 2013 in Braunschweig mit dem Titel »Erlebnis Predigt«. Niensens Referat trug den Titel »Erlebnis Predigt im Ritual des Gottesdienstes«.

⁷⁷ Vgl. Frits Staal, The Meaninglessness of Ritual, in: Numen. International Review for the History of Religion 26 (1979), 2–22.

gewöhnlichen, alltäglichen Handlungen, die durch ihr Ziel qualifiziert werden, bedeute das Ritual eine Handlung »without meaning or goal«. ⁷⁸ Diese Überlegungen haben vor allem Caroline Humphrey und James Laidlaw, wie Staal basierend auf Wahrnehmungen in indischer Religionspraxis, weiterentwickelt. Humphrey und Laidlaw sprechen von »Ritualisierung« statt von »Ritual«, um einerseits der Unmöglichkeit einer genauen Definition des Rituals zu entgehen, andererseits die anthropologisch basale Dimension des Beschriebenen zu verdeutlichen. Ritualisierung begreifen sie als »a particular, occasional *modification* of an intrinsic feature of action, namely its intentionality«. ⁷⁹ Im ritualisierten Handeln laufe die Aktion weiter, die üblicherweise das Handeln begleitende Intention sei aber gebrochen. Es entstehe eine eigentümliche Zwecklosigkeit des Agierens (auf den christlichen Gottesdienst bezogen: Stehen, Knien, Sich-Bekreuzigen ...), die aber nicht sinnlos sei, sondern im Gegenteil eine weitere Dimension, als sie üblicherweise menschliches alltägliches Handeln begleite, eröffne. Es komme zu einer körperlichen Erfahrung, die – semiotisch gesprochen – die übliche Beziehung von Signifikant und Signifikat auseinanderreißt. Das, was ich tue, bedeutet nicht das, was üblicherweise mit diesem Handeln verbunden sein mag – bis hin zu den Erfahrungen einer Kollapse von Signifikant und Signifikat in der körperlichen Erfahrung von Präsenz. Dass solche Erfahrungen freilich im Nachhinein auch gedeutet (also: in einen Interpretationskontext gebracht) werden können, ist evident. Die Ritualisierung aber bleibt für Nielsen eine grundlegende Dimension des Gottesdienstes. Ihr Verlust würde bedeuten, dass die Erfahrung *aktiver Passivität* (ich handle, weil so eben gehandelt wird; ich handle, aber weiß nicht genau, warum ich eben so handle und was ich damit »bezwecke«) unmöglich werde. Die eigentliche religiöse Dimension des evangelischen (!) Gottesdienstes verortet Nielsen folglich in seinem Potential zur Ritualisierung. Das, was Rechtfertigung und passives Konstituiertwerden durch Gott bedeute, könne genau dort erfahren werden, wo Menschen (durch die Ritualisierung) aus dem Duktus ihres sonstigen alltäglichen Handelns ausbrechen und körperlich andere Erfahrungen machen. Dies gilt bei Nielsen übrigens sogar für die Predigt im Kontext des Rituals. Auch hier würden die Worte, die gesagt werden, durch den rituellen Kontext so verändert, dass die semantische Bedeutung unter Umständen keine Rolle oder jedenfalls nicht die primäre Rolle spiele. Nielsen schreibt: »[...] der mögliche von den Teilnehmern erfahrbare Sinn des Predigens ist letztendlich nicht von den vorausgegebenen semantischen Bedeutungen der Wörter begrenzt. Denn der neue Kontext [des Rituals, AD] impliziert unvorhersehbare Bedeutungszuschreibungen – darunter solche, die dogmatisch als Werk des Heiligen Geistes bestimmt werden könnten.«

⁷⁸ A.a.O., 9.

⁷⁹ *Caroline Humphrey / James Laidlaw, The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual illustrated by the Jain Rite of Worship, Oxford 1994, 73.*

Mir erscheint die Verbindung von Liturgietheologie und Ritualtheorie einerseits eminent anregend. Vor allem verweist sie auf das Problem einer evangelischen Kultkritik, die die Geschichte des Protestantismus begleitet und sich im 16. Jahrhundert ebenso greifen lässt wie etwa in den Publikationen Götz Harbsmeiers in der Mitte des 20. Jahrhunderts.⁸⁰ Hier wird ein Verständnis von Kult, das mit Magie und Werkgerechtigkeit belegt wird, zum Gegenbild genuiner evangelischer Frömmigkeit, die sich – die Götzen des Kults mit dem klaren Wort des Evangeliums zerschmetternd – für die Klarheit und Wahrheit des Glaubens einsetzt, dabei aber (so die Problematik) unter Umständen nur immer wieder bei der Selbstbestätigung der eigenen religiösen Position und Argumentation landet. Mit dem Rekurs auf das Ritual sucht Nielsen nach der Unterbrechung, die auch das grundlegende Anliegen der Theologie des Wortes war, aber – den Thesen des Kopenhagener Theologen folgend – auf dem Wege verbaler Kommunikation und verstehender Aneignung nicht gewonnen werden kann.

Gleichzeitig verbindet sich Niensens Aufnahme der Ritualtheorien für eine evangelische Gottesdienstlehre mit Erfahrungen, die Menschen in unterschiedlichen Kontexten machen und beschreiben. Ich erinnere nur an das Buch des jüdischen Journalisten Leon Wieseltier mit dem Titel »Kaddisch«. Nach dem Tod seines Vaters entschließt sich der seiner jüdischen Tradition völlig entfremdete Wieseltier – wie im orthodoxen Judentum geboten –, ein Jahr lang für seinen verstorbenen Vater das Kaddisch zu sprechen, jenes Lobgebet, das in der jüdischen Geschichte gleichzeitig zum Gebet für die Verstorbenen wurde. Wieseltier lässt sich auf eine merkwürdige, ihm »funktional« nicht einleuchtende Praxis des täglichen synagogalen Gebets ein und macht erstaunliche Erfahrungen. Er entdeckt eine Aufladung seines Lebens mit Sprache und schreibt: »Das Ritual verwandelt Wesenheiten in Taten.«⁸¹

Freilich ist demgegenüber zu fragen, ob und inwiefern das, was Nielsen beschreibt, für den evangelischen (und katholischen?) Gottesdienst der Gegenwart tatsächlich tragfähig erscheint oder nicht. Talal Asad hat in seiner Studie »Toward a Genealogy of the Concept of Ritual« auf den neuzeitlichen Bruch hingewiesen. Spätestens um 1800 seien Rituale in unseren Breiten als *symbolische Tätigkeiten* gesehen worden, d.h. als Handlungsfolgen, deren Sinn und Wahrheit durch Interpretation gewonnen werden kann und muss.⁸² Aber nicht erst seither ist jüdisches und christ-

⁸⁰ Vgl. Götz Harbsmeier, Das Problem des Kultischen im evangelischen Gottesdienst, in: Ernst Wolf (Hg.), Festschrift Rudolf Bultmann, zum 65. Geburtstag überreicht, Stuttgart/Köln 1949, 99–126.

⁸¹ Leon Wieseltier, Kaddisch, aus dem Amerikanischen von Friedrich Griese, München 2000, 78.

⁸² Vgl. Talal Asad, Toward a Genealogy of the Concept of Ritual, in: Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore 1993, 55–82; vgl. auch Michael Meyer-Blanck, Einleitung, in: Grillo, Einführung in die liturgische Theologie (Anm. 14), 19–30, 21.

liches Ritual beständig durch die Frage unterbrochen: »Was habt ihr da für einen Brauch?« Das zeigt auf herausgehobene Weise die Haggada zum jüdischen Passafest, in der das merkwürdige Verhalten am Seder-Abend die Frage des jüngsten Kindes herausfordert (»Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?«) und damit die Erzählung der Festlegende aus sich heraussetzt. Damit werden die ansonsten in der Tat merkwürdigen Handlungsfolgen in einen Deuterahmen versetzt, in dem sie sinnvoll erscheinen und ihre anamnetische Kraft entfalten können. Dasselbe gilt für den Grundritus des christlichen Gottesdienstes: das Abendmahl bzw. die Eucharistie. Die (freilich nicht in allen alten Traditionen vorhandenen) *verba testamenti* binden das Geschehen an das letzte Mahl Jesu zurück, wodurch sich Mimesis und Anamnesis verbinden.

Diese Rückfragen zeigen m.E., dass Nielsens Theorie einen Aspekt in den Blick nimmt, aber wohl nicht das Ganze des liturgischen Feiergeschehens erklären kann. Er selbst warnt übrigens ausdrücklich vor allen möglichen Versuchen der Re-Ritualisierung, die auch seines Erachtens beinahe notwendig zum Scheitern verurteilt sein müssen (dies eine Warnung, die m.E. auch gegenüber gegenwärtigen katholischen Versuchen, die ehemals intakte Ganzheit der »reinen« lateinischen Messe zu erneuern, gehört werden muss). Allerdings meine ich doch, dass Nielsens Thesen eine Fragestellung aufleuchten lässt, die den evangelischen Gottesdienst von Anfang an prägt und die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch für den katholischen Gottesdienst gilt: Was geschieht eigentlich, wenn die Predigt grundlegend in die Liturgie eintritt? Was verändert sich, wenn das individuelle, deutende, gesprochene Wort eines dazu Beauftragten im Kontext des Feiergeschehens laut wird?

Ich habe in meiner Habilitationsschrift behauptet, dass die größte Leidenschaft Luthers zugleich zum größten liturgischen Problem der evangelischen Gottesdienstgeschichte der vergangenen 500 Jahre wurde: seine Predigtbegeisterung. Seit Martin Luther in seiner ersten dezidiert gottesdienstlichen Schrift »Von ordnung gottis diensts ynn der gemeine« 1523 forderte, es solle die Gemeinde nimmermehr zusammenkommen, es werde da zugleich auch Gottes Wort gepredigt, gehört die Predigt zum evangelischen Gottesdienst. Für Luther war sie notwendig, weil sie in der Lage schien, die potentielle Vieldeutigkeit und Offenheit des göttlichen Wortes, das so oder auch ganz anders verstanden werden konnte (Luther hatte darunter über viele Jahre seiner Klosterkämpfe gelitten,) in die Eindeutigkeit des Sünde aufdeckenden und Gnade zusprechenden Wortes zu verwandeln. Die Gefahr allerdings drohte, dass die Predigt zur Hauptsache des Gottesdienstes werden konnte und das Übrige der Liturgie zur letztlich redundanten Rahmung. Es drohte zu einer Verinnerlichung der liturgischen Partizipation zu kommen, indem das »Äußere« und die körperlichen Vollzüge immer weiter zurückgedrängt wurden (vgl. nur die nach und nach flächendeckende Einführung von Kirchenbänken in den Kirchen der Reformation). Es drohte das, was ich die Homiletisierung des

gesamten Gottesdienstes nenne – und damit in der Tat das Verschwinden des Kultus und des Freiraums, den dieser bietet. Nolens volens konnte sich der Gottesdienst in ein neues ›Werk‹ verwandeln: das Werk des auslegenden Predigers und der verstehend rezipierenden Gemeinde!

Die Problematik der Bedeutung und Verortung der Predigt im Gottesdienst wurde und wird vielfach diskutiert (und sicherlich sollte gegenwärtig keine Liturgik mehr ohne eine Reflexion der Homiletik auskommen – und umgekehrt!). Ich erwähne nur zwei historische Facetten, bei Luther selbst und aus dem 19. Jahrhundert:

– In seiner »Formula Missae et Communionis« aus dem Jahr 1523 legt Martin Luther erstmals eine von Missbräuchen ›gereinigte‹ Agende vor. Klar ist für Luther, dass in jedem Gottesdienst auch gepredigt werden soll. Allerdings macht sich der Reformator Gedanken, *wann* die Predigt erfolgen solle.⁸³ Er kann sich *zwei* mögliche Orte vorstellen: einerseits den im Kontext der Schriftlesungen (der dann auch in der Deutschen Messe und bis heute beibehalten werden sollte), andererseits aber auch *vor* der gesamten weiteren Liturgie. Luther scheint ein Gespür für den potentiell die Liturgie ›sprengenden‹ Charakter der Predigt gehabt zu haben. In der Ritualtheorie spricht man von »Framing« als notwendiger Bedingung des Rituals. Es muss einen ausgegrenzten Bereich geben, in dem das Ritual stattfindet – mit einem Beginn und einem Ende. Ob Luther die Ganzheit des Rituals im liturgischen Vollzug wahrnahm und auch deshalb die Möglichkeit der Predigt *vor* dem weiteren liturgischen Gottesdienst ins Auge fasste?

– In der Mitte des 19. Jahrhunderts begegnen Modelle »liturgischer Andachten«; sie bestehen aus einem Wechsel von Gesängen, Gebeten und Lesungen – und enthalten *keine* Predigt.⁸⁴ Im Folgenden sei ein Beispiel für den Ablauf einer solchen *liturgischen Andacht* aus der Königlichen Hof- und Domkirche zu Berlin wiedergegeben:

- Psalm oder Choral
- Gebet
- Erste Lesung (oft: AT)
- Responsorium des Chores oder der Gemeinde
- Zweite Lesung (oft: Epistel)
- Responsorium des Chores bzw. der Gemeinde
- Dritte Lesung (Evangelium)
- Responsorium des Chores bzw. der Gemeinde
- Gebet und Segen
- Schlussmusik von Chor und Gemeinde

⁸³ Vgl. zum Folgenden *Rudolf Stählin*, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart, in: *Leiturgia*, Bd. 1, Kassel 1954, 1–80, 57.

⁸⁴ Vgl. hierzu und zum Folgenden *Wolfgang Ratzmann*, Der kleine Gottesdienst im Alltag, Theorie und Praxis evangelischer Andacht, Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 3, Leipzig 1999, 67f. (alle Zitate: 67).

F.A. Strauß, der eine Sammlung dieser liturgischen Feiern herausgab, berichtet von einer recht weiten Verbreitung dieser Andachten – und davon, dass sie vor allem deshalb als attraktiv erlebt wurden, weil die Predigt *nicht* im Mittelpunkt steht. Stattdessen werde die »heilige Stimmung« durch Gesang und Gebet erregt. Strauß schreibt: »[...] es sind solche Gemeindeglieder, welche sich, durch diese Persönlichkeit [des Pfarrers] weniger angezogen oder zurückgestoßen, von der Kirche entfernt hatten, durch die liturgischen Andachten häufig derselben wieder zugeführt worden.« »Das göttliche Wort entfaltet in denselben auch ganz ohne die menschliche Auslegung die volle Kraft seines heiligen Ernstes und die ganze Fülle seiner Lieblichkeit.«

In jedem Fall tritt durch die Predigt ein spannungsreiches Moment in den Gottesdienst, was m.E. keineswegs nur ein Problem ist. Es könnte vielmehr sein, dass die Spannung *im* Ritual, die durch die Predigt entsteht, der neuzeitlichen Signatur von Religion in besonderer Weise entgegen kommt. Damit wäre dann auch die Entscheidung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Predigt als unverzichtbaren Teil der Messe zu sehen (vgl. SC 52), als in der Tat notwendiges *aggiornamento* zu beschreiben, nicht, wie es seit Alfred Lorenzer und bis in die Gegenwart gelegentlich geschieht,⁸⁵ als viel zu weitreichendes Entgegenkommen gegenüber einem Zeitgeist der 1960er Jahre.

Freilich entsteht dadurch eine Gratwanderung: Es droht wohl (trotz Nielsens Thesen!) weniger der Abfall zurück in die vermeintliche Ganzheit des Kultischen, es droht aber evangelischerseits immer der Abfall in die Homiletisierung, Pädagogisierung und Funktionalisierung des Gottesdienstes, in die Dominanz des Pfarrers / der Pfarrerin, in die Struktur des Gottesdienstes als ›Werk‹ im Lutherschen Sinn. Und es bleibt die Frage, wie der liturgische Gottesdienst zur Unterbrechung führen kann.

4. Die Sehnsucht nach Unterbrechung – ein kulturwissenschaftlich-theologischer Exkurs

»Unterbrechung« hat Konjunktur. Mit dem Begriff scheint eine Sehnsucht verbunden, die viele teilen.⁸⁶ Jochen Hörisch wurde schon erwähnt, der sich nach einer Unterbrechung der hermeneutischen Deutungs-routinen sehnt.⁸⁷ George Steiner teilt diese Sehnsucht und sucht die Freiheit der Kunst gerade dort, wo die Verwalter der Deutungshoheit endlich

⁸⁵ Vgl. dazu auch den Beitrag von Erich Garhammer in diesem Band.

⁸⁶ Vgl. bereits *Jacques Derrida* (z.B. *ders.*, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt [Main] 1972) und seine Überlegungen zur notwendigen Unterbrechung logozentrischen Denkens. »[...] denn ohne die Unterbrechung [...] vermöchte keine Bedeutung zu erwachen« (a.a.O., 111).

⁸⁷ Vgl. *Hörisch*, *Wut des Verstehens* (Anm. 72).

einmal schweigen.⁸⁸ »Unterbrechung« kann als ein Leitwort zahlreicher kulturwissenschaftlicher Suchbewegungen der vergangenen Jahrzehnte und auch der jüngsten Vergangenheit gesehen werden. Ich blicke auf zwei aktuelle kulturwissenschaftlich-philosophische Publikationen, die diese Sehnsucht teilen und jeweils spezifisch und m.E. für die Diskussion um den Gottesdienst auf anregende Weise akzentuieren.

(1) Der Berliner Philosoph Byung-Chul Han legte 2012 ein kleines Buch mit dem Titel »Transparenzgesellschaft« vor.⁸⁹ Für Han ist Transparenz ein durch und durch problematischer Begriff. Er bedeute Glätte, Gleichmacherei, Oberfläche, pornografische Sichtbarkeit – und vor allem den Verlust der Kontemplation und des Anderen. Han im Wortlaut: »Transparent werden die Dinge, wenn sie jede Negativität abstreifen, wenn sie *geglättet* und *eingeebnet* werden, wenn sie sich widerstandslos in glatte Ströme des Kapitals, der Kommunikation und Information einfügen.« »Transparent werden die Handlungen, wenn sie *operational* werden [...]«. ⁹⁰ »Die Transparenzgesellschaft ist eine *Hölle des Gleichen*.«⁹¹ »Die Negativität der *Anders- und Fremdheit* oder die Widerständigkeit des *Anderen* stört und verzögert die glatte Kommunikation des Gleichen.«⁹²

Daher würden gegenwärtig das Andere und Fremde eliminiert. »Ereignisse« gingen verloren – und mit ihnen die »Zartheit«, der »Respekt« vor der »*Andersheit*«. ⁹³ Es brauche ein neues Wahrnehmen, ein neues Sehen, ein neues Hören, ein neues Reden, ja, eine »neue Aufklärung«⁹⁴, damit wieder Lücken bleiben und wir nicht der maschinellen, operationalen Oberflächlichkeit und der durchgehenden Funktionalisierung anheimfallen. »Die transparente Sprache ist eine formale, ja eine rein maschinelle, eine operationale Sprache, der jede Ambivalenz fehlt.«⁹⁵ »Der Transparenzzwang vernichtet *Spiel-Räume* der Lust.« Dazu nämlich brauche es »mehrdeutige Zeichen«. ⁹⁶

»Liebe ohne Sehlücke ist Pornografie.«⁹⁷ So meint Han – und wenn ich an dieser Stelle explizit den Übergang wage, dann ließe sich sagen: Gottesdienst ohne Zwischenräume, ohne Unterbrechungen, ohne Geheimnis ist Götzendienst. Gottesdienst als dauerhafte Unterhaltung durch ein starkes liturgisches Subjekt oder eine perfekte Bühnenszenierung, Gottesdienst, dem das Bewusstsein der Unverfügbarkeit und der gleichzeiti-

⁸⁸ Vgl. George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, mit einem Nachwort von Botho Strauß, München 2010.

⁸⁹ Vgl. Byung-Chul Han, *Transparenzgesellschaft*, Berlin 2012.

⁹⁰ A.a.O., 5.

⁹¹ A.a.O., 6.

⁹² A.a.O., 7.

⁹³ A.a.O., 9.

⁹⁴ A.a.O., 10.

⁹⁵ A.a.O., 7.

⁹⁶ A.a.O., 27.

⁹⁷ A.a.O., 11.

gen Verheißung des *fundamentum* Christus – und damit die Fragilität der Gott-Mensch-Beziehung – fehlt.

Han schreibt weiter: »Obszön ist die Hypervisibilität, der jede Negativität des Verborgenen, des Unzugänglichen und des Geheimnisses fehlt. Obszön sind auch die glatten Ströme der Hyperkommunikation, die frei von jeder Negativität der *Andersheit* ist.«⁹⁸ Was es bräuchte, wäre eine »*Gebrochenheit*«, die ein Innehalten, ein »Nachsehen, ein Nachdenken« ermöglichen würde,⁹⁹ ein »kontemplatives Verweilen.«¹⁰⁰

Es wundert mich nicht, dass Han immer wieder auf religiöse Metaphern und auf religiöse Vollzüge zu sprechen kommt. Denn darum geht es ihm letztlich: um die Wiederentdeckung einer Transzendenz inmitten der transparenten Welt. »Das Heilige ist nicht transparent. Vielmehr zeichnet es eine geheimnisvolle Unschärfe aus.«¹⁰¹ »Es wäre ein Sakrileg, eine Opferhandlung beschleunigen zu wollen. Rituale und Zeremonien haben ihre Eigenzeit, ihren eigenen Rhythmus und Takt.«¹⁰²

Gebrochenheit und Kontemplation – für Han sind dies Aspekte, die eine neue Wahrnehmung ermöglichen und die mir übertragen auf den Gottesdienst interessant erscheinen. Es kann sicher nicht um die schlichte Restitution verlorener Bedingungen des Rituals gehen, wohl aber um die Wiedergewinnung einer Haltung, die der Ritualisierung nahekommt. Eine Haltung der Erwartung, die das Entscheidende nicht auf der Oberfläche der Sichtbarkeit erwartet, die offen bleibt für das Fremde und Überraschende, für das, was sich der Deutung und Einordnung entzieht. Sie wird sich wohl nur dort einstellen, wo die »Hyperkommunikation« beendet wird und mit ihr die durchgehende Homiletisierung des Gottesdienstes.

(2) Christoph Menke, Philosophieprofessor in Frankfurt am Main, legt 2013 sein Buch »Die Kraft der Kunst« vor.¹⁰³ Menke leitet seine Beobachtungen zur Kunst mit einer paradoxen Feststellung ein: »Noch nie in der Moderne gab es mehr Kunst, war die Kunst sichtbarer, präsenter und prägender in der Gesellschaft als heute. Noch nie war die Kunst zugleich so sehr ein Teil des gesellschaftlichen Prozesses wie heute; bloß eine der vielen Kommunikationsformen, die die Gesellschaft ausmachen: eine Ware, eine Meinung, eine Erkenntnis, ein Urteil, eine Handlung. Noch nie in der Moderne war die Kategorie des Ästhetischen so zentral für das kulturelle Selbstverständnis wie in der gegenwärtigen Epoche [...]. Noch nie war das Ästhetische zugleich so sehr ein bloßes Mittel im ökonomi-

⁹⁸ A.a.O., 23.

⁹⁹ A.a.O., 25.

¹⁰⁰ A.a.O., 47.

¹⁰¹ A.a.O., 30.

¹⁰² A.a.O., 50; vgl. auch 61: »Die Intimgesellschaft beseitigt rituelle, zeremonielle Zeichen, in denen man *sich* entkäme, *sich* verlöre. Bei Erfahrungen begegnet man dem *Anderen*. Bei Erlebnissen dagegen begegnet man überall *sich selbst*.«

¹⁰³ Christoph Menke, Die Kraft der Kunst, swv 2044, Berlin 2013.

schen Verwertungsprozeß – sei es direkt, als Produktivkraft, sei es indirekt, zur Erholung von den Anstrengungen der Produktion. Die ubiquitäre Gegenwart der Kunst und die zentrale Bedeutung des Ästhetischen in der Gesellschaft gehen einher mit dem Verlust dessen, was ich ihre *Kraft* zu nennen vorschlage – mit dem Verlust der Kunst und des Ästhetischen als Kraft.«¹⁰⁴

Die Ubiquität der Kunst führe zu einer Funktionalisierung, die ihr die »Kraft« nehme. »Die Kraft der Kunst besteht nicht darin, Erkenntnis, Politik oder Kritik zu sein.«¹⁰⁵ Menke erinnert an die Anfänge einer europäischen Kunstästhetik, an Sokrates. Dieser sieht die Kunst als eine Art der Kraftübertragung – und zwar so, dass die Kraft der Begeisterung / der Leidenschaft / des Enthusiasmus über den Künstler in das Kunstwerk übergeht.¹⁰⁶ Gerade dies hält Sokrates für gefährlich und will die Kunst daher auch aus dem Gemeinwesen, das auf Vernunft basiert, verdammen. Dass das nicht möglich war, zeigt die Geschichte der Kunst im Abendland. Ihre eigentümliche Kraft habe sie auch davor bewahrt.

Menke unterscheidet »Kraft« und »Vermögen«; Kraft sei geradezu der »ästhetische Gegenbegriff zu den (poietischen) Vermögen«.¹⁰⁷ »Vermögen« sei (der Begriff fällt bei Menke nicht) so etwas wie eine Kompetenz, »die Möglichkeit eines Subjekts, durch die Gesellschaft und die Sozialisierung ermöglicht, eine allgemeine Form zu verwirklichen«.¹⁰⁸ »Vermögen machen uns zu Subjekten, die erfolgreich an sozialen Praktiken teilnehmen können, indem sie deren allgemeine Form reproduzieren. Im Spiel der *Kräfte* sind wir vor- und übersubjektiv – Agenten, die keine Subjekte sind; aktiv, ohne Selbstbewußtsein; erfinderisch, ohne Zweck.«¹⁰⁹ Kunst »ist die Zeit und der Ort der Rückkehr vom Vermögen zur Kraft, des Hervorgehens des Vermögens aus der Kraft.«¹¹⁰ »Sobald das Ästhetische zu einer Produktivkraft im postdisziplinären Kapitalismus wird, ist es seiner Kraft beraubt; denn das Ästhetische ist aktiv und hat Effekte, aber es ist nicht produktiv.«¹¹¹ Kraft hingegen gehe mit »unsere[r] Freiheit« einher.¹¹²

Menke entwickelt einen Kunstbegriff, der deutlich produktionsästhetisch orientiert ist und sich so markant von den eher rezeptionsästhetischen Kunstverständnissen der vergangenen Jahre und Jahrzehnte unterscheidet.¹¹³ Auf den Gottesdienst übertragen, ließe sich sagen: Wo gestaltende

¹⁰⁴ A.a.O., 11.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Vgl. a.a.O., 11f.

¹⁰⁷ A.a.O., 12.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ A.a.O., 13.

¹¹⁰ A.a.O., 14.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Vgl. nur z.B. Umberto Eco und Arthur C. Danto.

Liturgen mit ihrem »Vermögen« den Gottesdienst linearisieren wollen, droht seine eigentümliche »Kraft« verloren zu gehen.

Dabei denke ich nicht nur an die Versuche, den Gottesdienst insgesamt zur Predigt zu machen – mit Erklärungen und Erläuterungen von der Begrüßung am Anfang bis zum Segen am Ende. Dabei denke ich auch an die Versuche, den Gottesdienst erlebnisdramaturgisch zu inszenieren und ihn so erlebnispädagogisch zu funktionalisieren.

Was es daher braucht, ist vielleicht zu allererst eine neue Enthaltbarkeit der Liturginnen und Liturgen, damit es zu der Unterbrechung kommt, die auch theologisch dem Gottesdienst entspricht. So möchte auch Eberhard Jüngel »die besondere Eigenart des Gottesdienstes [...] vom Unterbrechungscharakter des Evangeliums her deutlich [...] machen.«¹¹⁴ Es geht um die »elementare Unterbrechung des weltlichen Lebenszusammenhangs« durch die »Anteilgabe an der schöpferischen Gegenwart Gottes«, konkret im »Angesprochen-Werden im Namen Gottes auf das im Tode Christi vollbrachte Werk Gottes: *opus operatum dei*.«¹¹⁵ Ich führe dies in der Linie der bisherigen Argumentation weiter und sage: Die Gestaltwerdung des *fundamentum Christi* im liturgischen Vollzug unterbricht die Lebenszusammenhänge des *homo incurvatus in se* und öffnet ihn für die Wahrnehmung seines Lebens als »eingefügt« »in das Pascha-Mysterium Christi« (SC 6).

5. Gottesdienst als WortKult: Die wechselseitige Unterbrechung

Vor gut hundert Jahren war Julius Smend davon überzeugt, »die Predigt habe den Kultus ruiniert«, weil sie »das Verständnis für das, was eigentlich Gottesdienst ist, und das Organ dafür getötet hat.«¹¹⁶ Dies war selbstverständlich nicht die Intention der Reformatoren. Die überspitzte Aussage Smends aber legt den Finger nochmals auf das Problem, das ursprünglich das typisch evangelische Problem der Liturgie war, inzwischen aber eine evangelisch wie katholisch grundlegende Fragestellung umfasst. Wenn die Predigt denn unverzichtbar für den Gottesdienst ist, dann trägt sie in die Feier der Liturgie ein Element hinein, das sich widerständig in ihr erweist.

Feiert die Gemeinde im Gottesdienst (idealiter jedenfalls) mit dem Liturg / der Liturgin in gemeinsamer Ausrichtung auf Gott, vereint im Gebet (und das heißt: im Wechselspiel von hörend-empfangendem und antwortend-redendem/singendem Handeln) und im Kontext geprägter Abläufe (Rituale), so tritt in der Predigt eine/einer vor die Gemeinde und ihr ge-

¹¹⁴ Jüngel, Der evangelisch verstandene Gottesdienst (Anm. 15).

¹¹⁵ A.a.O., 297.

¹¹⁶ Julius Smend, Der evangelische Gottesdienst. Eine Liturgik nach evangelischen Grundsätzen (1904), hier zitiert nach Jüngel, Der evangelisch verstandene Gottesdienst (Anm. 15), 298.

genüber, spricht ein aktuelles Wort direkter Anrede, verbindet das Gehörte mit dem Leben der Zeit und adressiert Worte der Bibel als Zuspruch und Anspruch für heutige Hörende.

Das *kann* den Gottesdienst zerstören – jedenfalls dann, wenn sich die Predigt so ins Zentrum schiebt, dass sie das Übrige zum umrahmenden ›Rest‹ macht. Es *kann* den Gottesdienst zerstören, wenn sich die Art und Weise der homiletischen Kommunikation in die übrigen Teile der Liturgie überträgt und so das Gebet zur Anrede des Liturgen an die versammelte Gemeinde transformiert wird. Es *kann* das Weitere des Gottesdienstes zum redundanten Exzess machen, wenn Gemeinde oder Prediger der Meinung sind, dass das Entscheidende doch in der Predigt geschieht (und etwa das Abendmahl dem nichts mehr hinzufügen kann).

Das alles *kann* geschehen, muss es aber nicht! Das Wechselspiel von Predigt und Liturgie kann m.E. auch als spezifische Chance des Gottesdienstes der Gegenwart verstanden werden, da in diesem Wechselspiel exemplarisch zwei Aspekte des Gottesdienstes sichtbar werden, die diesen m.E. grundlegend bestimmen: *Wort und Kult*.¹¹⁷ Ich halte beide für ›gleichursprünglich‹ im Blick auf den gefeierten Gottesdienst der Christenheit (sie finden ihre Spiegelung aber bereits im Wechselspiel von gottesdienstlicher Praxis am Tempel und in den Synagogen im Frühjudentum).

Versteht man die Beschreibung ›urgemeindlicher‹ Praxis aus Apg 2,42 als Spiegel früher christlicher Feiertraditionen, so wird deutlich, dass Lehre der Apostel, Gemeinschaft, Brotbrechen und Gebet den Gottesdienst von Beginn an ausmachen. Narrativ entfaltet der Evangelist Lukas das liturgische Geschehen in der Erzählung von den Emmaus-Jüngern (Lk 24,13–35) – so jedenfalls lässt sich die Emmaus-Geschichte auch lesen: als narrativ gestaltete Gottesdienstlehre.¹¹⁸ Sie spielt am ersten Tag der Woche (vgl. auch Apg 20,7). Der ›Wort-Teil‹ der Emmaus-Geschichte entwickelt sich aus der Unterredung der beiden Jünger heraus (für die Lukas das Wort *homileo* verwendet; vgl. V. 14). Der zunächst unerkannt bleibende Auferstandene mischt sich in diese Unterredung (erneut wird in V. 15 das Verb *homileo* verwendet) der beiden Jünger ein und lässt die Jünger von dem, was sie bewegt, von ihrer einstigen Erwartung und zerstörten Hoffnung, erzählen. Auf diesem Hintergrund bringt der Auferstandene als Prediger die Schriften ins Spiel und deutet das, was sich ereignet hat, auf dem Hintergrund von »Mose und allen Propheten« (V. 27).

¹¹⁷ Vgl. die anders gelagerte, aber doch auch vergleichbare Inbeziehungsetzung von »Ritus und Rede« bei Michael Meyer-Blanck in diesem Band.

¹¹⁸ Es gibt diejenigen, die auch aufgrund der deutlichen liturgischen Bezüge zu einer erst im zweiten Jahrhundert andersorts belegten Gestalt des christlichen Gottesdienstes für eine Spätdatierung des lukanischen Doppelwerks in das 2. Jahrhundert plädieren (vgl. dazu Bent Flemming Nielsen, Den liturgiske Ordo, in: Søren Holst / Christina Petterson [Hg.], Den store fortælling. Festskrift til Geert Hallbäck, København 2012, 409–420). – Grundlegend legt Gordon Lathrop aktuell eine Relektüre der Evangelien im Blick auf die Feiergehalt des christlichen Gottesdienstes vor: *ders.*, The Four Gospels and the Reform of Christian Worship, Minneapolis 2012.

Damit endet der ›Wort-Teil‹ und die Erzählung setzt sich am Tisch des Hauses in Emmaus fort (an den die Jünger den mitreisenden Gast eingeladen haben). Dort wiederholt sich das Geschehen des letzten Abendmahls Jesu mit seinen Jüngern: mit leichten Verschiebungen in der Wortwahl spiegelt Lk 24,30 (»... nahm er das Brot, dankte, brach's und gab's ihnen« / »λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς«) Lk 22,19 (»... und er nahm das Brot, dankte und brach's und gab's ihnen« / »καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς«). Im folgenden Vers 31 heißt es: »Da wurden ihre Augen geöffnet und sie erkannten ihn. Und er verschwand vor ihnen.« Der Moment der Erkenntnis seiner Präsenz ist zugleich der Moment seines Entzugs. Die erfahrene Präsenz lässt sich nicht festhalten. Präsenz und Absenz spielen ineinander. Angesichts der erfahrenen Präsenz aber erleben die beiden Emmausjünger die erneute Absenz des Auferstandenen in ›phänomenologischer‹ Perspektive (V. 31: »ἄφαντος ἐγένετο«) nicht als Problem, sondern im Gegenteil als Eröffnung der Erfahrung im Kontext der Deutung der Schriften: »Brannte nicht unser Herz, als er mit uns redete und uns die Schrift öffnete?« (V. 32).¹¹⁹

Das Brotbrechen wird zum Ort des Erkennens (vgl. auch V. 35), damit aber wird die Verkündigung auf der Grundlage der Schriften und im Kontext der gegenwärtigen Erfahrung nicht bedeutungslos, sondern erst recht in ihre Bedeutung gesetzt. Abstrakt formuliert: Die *hermeneutische* und die *phänomenologische* Erschließung des Geheimnisses der Präsenz und Absenz des Auferstandenen erschließen sich gegenseitig – sicherlich der entscheidende Grund, warum die Doppelstruktur von Wortteil und Eucharistie seit Justin die Gestalt der Messe prägt.

Das Wechselspiel von Wort und Kult im *WortKult* des Gottesdienstes könnte sich so als analytisches Differential erweisen, um den Gottesdienst vor den zwei Gefahren zu bewahren, die ihn beständig bedrohen: vor dem Ableiten in die vermeintliche Ganzheit des Kultus, vor der Weltabgeschiedenheit und Zeitenthobenheit einerseits, vor dem Ableiten in die Totalität der verstehend-hermeneutischen Deutung andererseits, die einhergeht mit den Gefahren der Funktionalisierung und Pädagogisierung des Gottesdienstes. Der Kult unterbricht das Wort, das Wort den Kult – und in der beständigen wechselseitigen Dialektik und Verfremdung beider lebt der Gottesdienst als jenes Geschehen, das sich erschließt und entzieht wie der Auferstandene in der Erzählung der Emmaus-Jünger.¹²⁰ In-

¹¹⁹ In diese Richtung lässt sich auf der Ebene seiner Makrostruktur auch das Markusevangelium lesen. Die Botschaft des Jünglings/Engels an die Frauen am Grab lautet: »... er ist nicht hier« (Mk 16,6). Es folgt die Anweisung, den Weg nach Galiläa zu gehen: »... dort werdet ihr ihn sehen, wie er auch gesagt hat« (Mk 16,7). Im Duktus des Evangeliums gelesen heißt dies: Beginnt wieder von vorne zu lesen! Begebt euch erneut hinein in die hier erzählte Geschichte – und bleibt nicht bei dem Rätsel des leeren Grabes stehen (vgl. 16,8).

¹²⁰ Dabei ist es wichtig, »Wort« und »Kult« nicht schematisch auf »Predigt« und »Liturgie« zu verteilen. Es geht mir mit diesen Begriffen um den Gottesdienst insge-

sofern ist es sinnvoll, wenn »Sacrosanctum Concilium« erklärt: »Die beiden Teile, aus denen die Messe gewissermaßen besteht, nämlich Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, sind so eng miteinander verbunden, daß sie einen einzigen Kultakt ausmachen.«¹²¹ Dass die Konzilsväter hier ein »gewissermaßen« (»quodammodo«) einfügen, macht vielleicht bereits darauf aufmerksam, dass man sich auch hier bewusst war, welch weitreichende liturgiepraktische und liturgietheologische Implikationen diese Zwei-Einheit bedeutet.

Dabei erscheint es mir nicht falsch, gegenwärtig unterschiedliche Akzentsetzungen im evangelischen und katholischen Bereich wahrzunehmen. Die evangelische Liturgiewissenschaft sucht vermehrt danach, die kultische Dimension der Liturgie neu zu entdecken und den Gottesdienst auf diesem Hintergrund zu begründen (besonders intensiv auch in der reformierten Liturgiewissenschaft der deutschsprachigen Schweiz!¹²²). Demgegenüber blicken Katholikinnen und Katholiken vermehrt auf die Predigt und ihre Bedeutung im gottesdienstlichen Vollzug. So lässt sich das »Apostolische Schreiben« von Papst Franziskus »Evangelii Gaudium« als eine weit ausgreifende Homiletik ganz im Sinne Rudolf Bohrens (also: als Ermunterung und Anleitung für die, die zu predigen haben!) verstehen. Für den evangelischen Rezipienten dieser »Homiletik des Papstes« scheint mir besonders interessant, wie Franziskus die Bedeutung des liturgischen Sitzes im Leben der Predigt (»Homilie«) betont. Die Predigt sei als »Höhepunkt des Gesprächs zwischen Gott und seinem Volk vor der sakramentalen Kommunion« zu verstehen.¹²³ Sie nehme »den Dialog auf, der

samt, der unter diesen beiden Perspektiven analytisch beschrieben werden kann. Freilich verbindet sich die Predigt schwerpunktmäßig mit dem, was ich hier »Wort« nenne, und der »Kult« findet seinen herausragenden Ausdruck in der Feier des Abendmahls (sowie in den weiteren »festen« Sequenzen der gefeierten Liturgie), gleichzeitig aber hat selbstverständlich auch die Predigt im gottesdienstlichen Geschehen Anteile am Kult (und kann so erfahren werden), wie auch die Feier der Liturgie Anteile am Wort hat. Dies gilt »werkästhetisch« bei der Betrachtung des Gottesdienstes insgesamt, wird aber erst recht in einer rezeptionsästhetischen Betrachtung evident. Denn wie einzelne, die den Gottesdienst feiern, diesen erfahren, lässt sich durch die Wahrnehmung des »Werkes« keinesfalls bestimmen. – Vgl. dazu auch die Überlegungen von Michael Meyer-Blanck zur Ritualität der Rede und dem relativen Gegensatz von Ritual und Rede im Gottesdienst; vgl. aber auch *Albert Gerhards*, Wort und Sakrament – Zur Bipolarität von Liturgie und Kirchenraum, in: *ders. / Thomas Sternberg / Walter Zahner* (Hg.), *Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie, Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst* 12, Regensburg 2003, 10–26.

¹²¹ SC 56.

¹²² Vgl. dazu *Angela Berlis / David Plüss / Christian Walz* (Hg.), *GottesdienstKunst, Praktische Theologie im Reformierten Kontext* 3, Zürich 2012 – und darin besonders die Beiträge von David Plüss und Ralph Kunz.

¹²³ *Evangelii Gaudium* (EG). *Apostolisches Schreiben des Heiligen Vaters Papst Franziskus über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Vatikan 2013, hier: EG 137.

zwischen dem Herrn und seinem Volk bereits eröffnet wurde«. ¹²⁴ Keinesfalls sei sie daher als Unterhaltungs-Show eines besonders begabten Redners zu werten, sondern als Teil der liturgischen Feier zu sehen, die deren Harmonie und Rhythmus nicht verletzen dürfe. ¹²⁵ Für den Prediger bedeutet dies – trotz aller Arbeit, die die Predigt macht (vgl. EG 145–159) – auch eine Entlastung: Die Predigt ist ein Beitrag zum Gespräch, das Gott schon längst eröffnet hat und selbst weiterführt. – Wenn man so möchte, entwickelt Franziskus so etwas wie eine bewusst *liturgische Homiletik* und unterstreicht so auf seine Weise die Bedeutung der Intention der Buchreihe, die mit diesem Band eröffnet wird.

Der Wittenberger Cranachaltar, mit dem diese Überlegungen einsetzen, macht ikonographisch deutlich, dass (Liturgie-)Theologie und Liturgiepraxis nur im ständig aufeinander bezogenen Wechselspiel sinnvoll sind. Was dies für die inhaltliche Bestimmung des gottesdienstlichen Feierge-schehens und grundlegender für die Theologie als Wissenschaft, die auf den gefeierten Gottesdienst bezogen ist, bedeutet und vor welchen Herausforderungen evangelische und katholische Liturgiewissenschaft stehen, habe ich in diesem Beitrag angedeutet. Welche Konsequenzen diese liturgietheologische Einsicht für die Praxis der Gottesdienstgestaltung hat, umreißt ich am Ende in sieben Thesen und Fragen.

(1) Entscheidend scheint es mir, besonderes Gewicht auf die Haltung der liturgisch Verantwortlichen zu legen. Das eigene Selbstverständnis im liturgischen Geschehen ist daraufhin zu befragen, ob es gelingt, aus dem (ermüdenden) Kreislauf der Wut des Gestaltens heraus zu einer Erwartung an die gemeinsame Feier zu finden. Im Rückblick auf Lk 24 ließe sie sich als die »Emmaus-Erwartung« beschreiben. Im Gehen des Weges der Liturgie mag es sich einstellen, dass der Auferstandene selbst zu dem »Homilieren« derer, die auf dem Weg sind, hinstößt und die Augen für seine sich dann freilich wieder entziehende Präsenz für einen Moment geöffnet werden. Zu fragen wäre, was dies für die universitäre und kirchliche Ausbildung der liturgisch Verantwortlichen bedeutet und wie homiletisch-liturgische Aus- und Fortbildung in dieser Hinsicht Gestalt gewinnen kann.

(2) Die ganze Gemeinde feiert Gottesdienst in dieser Erwartung. Aktive Partizipation bedeutet dann nicht, dass einzelne möglichst viele Rollen im liturgischen Geschehen übernehmen müssen, ¹²⁶ sondern dabei sind beim gemeinsamen Gebet, das den Gottesdienst trägt, und sich so in die Geschichte gestellt erfahren, die den Gottesdienst bestimmt: gegründet auf Christus als *fundamentum* selbst ein Teil des Pascha-Mysteriums zu wer-

¹²⁴ EG 137.

¹²⁵ EG 138.

¹²⁶ Vgl. dazu auch *Michael Meyer-Blanck*, Zur Diskussion um liturgische Qualitätskriterien, in: *JLH* 48 (2009), 62–74, 73.

den. Eine Liturgiedidaktik, die ich gegenwärtig als entscheidende Aufgabe wahrnehme, hätte genau hier anzusetzen.¹²⁷

(3) Das, was im Gottesdienst »erlebt« werden kann, weist so in eine horizontale und eine vertikale Dimension. Natürlich geht es um die sicht- und erlebbare Gemeinschaft der Versammelten, es geht um körperliche Erfahrungen (beim Singen, im Abendmahl), die anthropologisch beschreibbar sind. Aber es geht in alledem entscheidend um das, was die Hildesheimer Internetbefragung als »Begegnung mit Gott« beschreibt. Freilich: Diese »Begegnung« entzieht sich; sie kann durch keine noch so gute Inszenierung und keine noch so perfekte Predigt gewährleistet werden. Im Gegenteil könnte ein Zuviel des eigenen Wollens den Unterbrechungscharakter der Liturgie gerade unmöglich machen. Dass dieser erlebt wird, bleibt die Erwartung der Feiernden. Und wenn er erlebt wird, dann immer nur in der Dialektik von Präsenz und Absenz, die das liturgische Geschehen bestimmt. Der sich offenbart, entzieht sich jeder Greifbarkeit – wie der, auf den wir uns als *fundamentum* gründen, sich jeder Bemächtigung entzieht.¹²⁸ Zu fragen wäre, wie die gegenwärtig zu Recht wieder neu in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückte Dimension des »Erlebnisses« für den Gottesdienst¹²⁹ in dieser Hinsicht weiter erforscht und im Blick auf das Miteinander von kognitivem und emotionalem Erleben bestimmt werden kann.

(4) Gerade angesichts des Wechselspiels von Präsenz und Absenz gewinnt die Kontinuität der Kirche entscheidende Bedeutung. Die einzelne Feier in einer Gemeinde, in der Glaubenden die »Augen geöffnet« werden wie in Emmaus (Lk 24,31) *oder dies auch nicht geschieht*, steht in der Geschichte der Gottesdienste der Kirche und in Verbindung mit den anderen Gottesdiensten, die zeitgleich gefeiert werden. Auf diese ekklesiologische Dimension der Liturgie zu blicken, scheint mir eine Entlastung gegenüber der Befrachtung des einzelnen Gottesdienstes und der feiernden Individuen mit Erwartungen, die nicht erfüllt werden können. Auch die

¹²⁷ Bereits Wilhelm Löhe weist darauf hin, dass es »keine rechte Liturgie ohne ein *betendes*, zum Gebete lustiges, durchs Gebet erfreutes Volk« geben werde. Darum sei es heute nötig, »im Volke de[n] Geist des Gebets« zu wecken (Wilhelm Löhe, Die Kirche in der Anbetung, Teilband 1: Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses, GW 7/1, Neudeddeltersau 1953, 21).

¹²⁸ Eine Nebenbemerkung: Es wäre m.E. Gegenstand einer notwendigen Weiterarbeit, die lutherische Abendmahlslehre mit ihrem betonten »est« gegenwärtig neu zu untersuchen und ihre Valenz in kulturwissenschaftlicher, theologischer und liturgiepraktischer Perspektive neu zu bewähren. Sie spiegelt auf ihre Weise das Wechselspiel von Präsenz und Absenz im liturgischen Vollzug, indem sie sowohl die rein signifikative Deutung des Abendmahls zurückweist als auch die substanzontologische Bestimmung im damaligen römischen Kontext.

¹²⁹ Vgl. vor allem Uta Pohl-Patalong, Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst, Stuttgart 2011; aber auch Achim Knecht, Erlebnis Gottesdienst. Zur Rehabilitierung der Kategorie »Erlebnis« für Theorie und Praxis des Gottesdienstes, Leipzig 2011.

eschatologische Perspektive mag hier entlastend wirken: So bescheiden mancher Gottesdienst in einer kleinen Landgemeinde heute auch sein mag, er gehört doch – wie alle anderen Gottesdienste – hinein in ein Fei-ergeschehen, das Raum und Zeit übersteigt. Nach Offb 5 wird der Gottesdienst im Himmel längst gefeiert. In die himmlische Doxologie stimmen die Irdischen mehr oder weniger überzeugend ein. Die Dimension der Anamnese verbindet sich an dieser Stelle mit einer Aufgabe für die Ekklesiologie und Kirchentheorie und – so hoffe ich – mit einem deutlichen Impuls für die ökumenische Zusammenarbeit zwischen evangelischer und katholischer Kirche, aber auch weit darüber hinaus: mit der Orthodoxie, mit den Freikirchen, mit Kirchen in anderen Teilen der Welt, aber etwa auch mit dem Judentum, in dem den unseren durchaus vergleichbare liturgische Fragen seit mindestens zweihundert Jahren engagiert diskutiert werden.¹³⁰

(5) Der liturgische Gottesdienst ist nicht der *ganze* Gottesdienst. Im Gegenteil wandte sich Luther massiv dagegen, die gottesdienstlich-sonntägliche Sonderwelt gegenüber dem Alltag einseitig hervorzuheben. »Der glawb ist der recht gottis dienst«, so meint Luther.¹³¹ Im Glauben und alltäglichen Leben des Christenmenschen zeigt sich, wie er in allem Tun Gott sein Werk verrichten lässt. Gottes Dienst an den Glaubenden ereignet sich immer und grundlegend, »wie wol man itzt leyder das wortlin »gottis dienst« szo in einen frembden vorstand unnd brauch hat bracht, das, wer es horet, gar nicht an solche werck [im alltäglichen Leben des Christenmenschen] denckt, szondern an den glockenn klang, an steyn und holtz der kirchen, an das golt, seyden, edelstein der korkappen und meszgewandt, an die kilch und monstrantzten, an die orgeln und taffeln, an die prozession und kirchgang [...]. Da hyn ist gottis dienst leyder kummenn.«¹³² Die Wahrnehmung des Wechselspiels des *WortKults* kann den Gottesdienst vor dieser kultischen Isolation bewahren; gleichzeitig aber schützt der Kult den Gottesdienst davor, sich der »Tyrannei der Ethik« (Julius Smend) auszuliefern. Dass liturgietheologische Reflexion immer auch eine *fundamentelethische* Reflexion bedeutet, sei daher an dieser Stelle angedeutet, wenngleich dieser Aspekt bislang in meinen Überlegungen nicht ausgeführt wurde.¹³³

(6) Sprachliche und musikalische Gestaltung im Gottesdienst stehen beständig in der Herausforderung, nicht einfach überkommene Konvention zu stabilisieren, aber auch nicht umgekehrt allzu »heutig« und modern

¹³⁰ Vgl. dazu auch Deeg, *Das äußere Wort* (Anm. 46), 313–325 [Kult und Wort in neueren jüdischen liturgischen Entwürfen].

¹³¹ WA 8, 172, 3.

¹³² WA 7, 596.

¹³³ Eine Lektüre von »*Evangelii gaudium*« erscheint mir auch in dieser Hinsicht interessant. Die Freude am Gottesdienst und die Schönheit des Gottesdienstes werden dort gerade auf dem Hintergrund einer schonungslosen Wahrnehmung der Welt, in die hinein die Christenmenschen gesandt sind, betont.

sein zu wollen. Im Kontext des Sprachraums der Bibel und des Klangraums der Tradition stehen Liturginnen und Liturgen vor der Aufgabe, eine Sprache zu finden, die Unterbrechung des Alltags ermöglicht und gleichzeitig auf ihn bezogen bleibt. Ich habe mich dafür stark gemacht, die Schätze biblischer Sprache als gegenwärtige Quelle neuer Liturgiesprache zu entdecken,¹³⁴ und bin der Meinung, dass es noch weit mehr Orte des liturgisch-spielerischen Experiments braucht, an denen behutsame oder engagierte Neugestaltungen der Klanggestalt des Gottesdienstes erprobt und diskutiert werden. Liturgische Spielräume – wie etwa auf Burg Rothenfels unter der Leitung von Romano Guardini – führten in den liturgischen Bewegungen zu theologischen Neuentdeckungen und wirkten längerfristig als Reformimpulse für die Liturgie der Kirche insgesamt. M.E. müssten Liturgische Ausschüsse und die Liturgische Konferenz, Gottesdienstinstitute und Pastoralkollegs, Universitätskirchen und Predigerseminare zu solchen Spiel- und Erprobungsorten werden – und es wären darüber hinaus ökumenische ›Spielplätze‹ zu suchen.

(7) Herausgefordert ist in jedem Fall auch die Homiletik. Angesichts der Wahrnehmung der Predigt im liturgischen Kontext gilt es, die Frage nach Ziel und Auftrag der Predigt im Gottesdienst nochmals neu in den Blick zu nehmen. Was heißt es, wenn nicht nur die Dramaturgie der Predigtrede bedacht, sondern die Predigtrede konsequent in der Dramaturgie der Liturgie verortet wird (ohne dabei freilich andere Orte und Anlässe geistlicher Rede aus dem Blick zu verlieren¹³⁵)? Was bedeutet es, wenn »das gesamte gottesdienstliche Handeln« – und damit auch die Predigt – »unter der Prämisse des Ritualen, sub conditione ritus« erfolgt?¹³⁶

EKPG & EKK – Ein Nachwort

Mit diesem Band wird eine Reihe von Publikationen eröffnet, in denen das Miteinander von evangelischer und katholischer Liturgiewissenschaft einerseits, das notwendige Beieinander homiletischer und liturgischer Reflexion andererseits zum Markenzeichen werden soll.

Im Vorwort zu diesem Band haben wir an den »Evangelisch-katholischen Kommentar« erinnert, der seit mehr als dreißig Jahren im Neukirchener Verlag erscheint. Die Anspielung dieser neuen Reihe auf den Titel der bewährten ist gewollt und erscheint mir aus inhaltlichen Gründen not-

¹³⁴ Vgl. *Alexander Deeg*, Das neue Lied und die alten Worte. Plädoyer für eine Erneuerung liturgischen Betens aus der Sprache der Bibel, in: DtPfrBl 107 (2007), 640–645.

¹³⁵ Vgl. Wilhelm Gräbs Predigtlehre, der den liturgischen Kontext nicht wahrnimmt, dafür aber umso engagierter auf die weitere Bedeutung geistlicher Rede im Kontext der Gegenwart zu sprechen kommt (*Wilhelm Gräb*, Predigtlehre. Über religiöse Rede, Göttingen 2013).

¹³⁶ So die Formulierung von Michael Meyer-Blanck in diesem Band.

wendig, da der Gottesdienst der Ort ist, an dem die Bibel (als Sammlung von Einzelschriften und historisch zu untersuchenden Texten) immer neu zur »Heiligen Schrift« wird. In der Geschichte der evangelischen Kirche drohte dieser Zusammenhang auf dem Weg in die Neuzeit vergessen zu werden. Die »Bibel« erschien seit dem Pietismus und im Kontext der Verbreitung der Bibeln im 19. Jahrhundert als Buch, das einerseits eine Rolle für die private bzw. häusliche Lektüre spielt, andererseits der historischen und kritischen Auslegungsbemühung unterzogen wird. Die gottesdienstliche Schriftlesung und die Predigt aus der Schrift – über Jahrhunderte die eigentliche Orte der Bibel im Leben der Christenheit – drohten in Vergessenheit zu geraten (jedenfalls aus dem Blick der Forschung zu verschwinden). Dies zeitigt teilweise skurrile Folgen, wenn protestantische Forscher seit dem Pietismus damit rechnen, »daß jeder halbwegs fromme Christ auch fleißig in seiner Bibel liest«¹³⁷ – eine für weite Teile der Christentumsgeschichte völlig anachronistische Vorstellung. Auch Reinhard Meßner bemerkt – kritisch zur Schriftlehre der Reformation gewandt: »Inzwischen müssen wir wohl klarer sehen, als es damals [zur Zeit der Reformation; AD] möglich war, dass von Anfang an die Schrift – wohl nicht ausschließlich, aber vorzüglich – in gottesdienstlichen Kontexten gebraucht wurde und dass die Auslegung der Schrift (als Heilige Schrift) daher nicht vom gottesdienstlichen Gebrauch als einem die Interpretation regulierenden pragmatischen Kontext absehen kann.«¹³⁸ Wenn aber der gottesdienstliche »Sitz im Leben« der Bibel in den Blick genommen wird, so werden dadurch neue hermeneutische Einsichten möglich – etwa durch die Wahrnehmung des Wechselspiels der Testamente im Klangraum eines Gottesdienstes (Psalm, Lesungen) oder durch die Entdeckung, wie die Bibel insgesamt den Hintergrund für die Sprache des Gottesdienstes bietet (und der Gottesdienst daher als »Textinszenierung« verstanden werden kann), aber zugleich in der Predigt aktualisiert und interpretiert wird. Der gottesdienstliche Sitz im Leben der Bibel markiert so, dass sich auch für den Umgang mit der Bibel die Dialektik von Wort und Kult als hilfreich erweisen könnte. Das Wortgeschehen als Ringen um Hermeneutik und Verständigung einerseits, der Kult mit seiner Zweckfreiheit und Offenheit andererseits – beides zugleich macht die Bibel zu einem Buch, das zugleich historisches Zeugnis und heiliger Text ist, das zugleich kritisch betrachtet und liturgisch »verehrt« werden kann und muss. Ich meine, dass so gegensätzliche Ansätze zum Verstehen der Bibel und zum Umgang mit ihr in der evangelischen praktisch-theologischen Diskussion der Gegenwart,¹³⁹ im Blick auf das dialektische Mit-

¹³⁷ Christoph Marksches, *Liturgisches Lesen und die Hermeneutik der Schrift*, in: *Peter Gemeinhardt / Uwe Kühneweg* (Hg.), *Patristica et Oecumenica* (FS Wolfgang A. Bienert), MTS 85, Marburg 2004, 77–88, 80.

¹³⁸ Meßner, *Die vielen gottesdienstlichen Überlieferungen* (Anm. 14), 54f.

¹³⁹ Exemplarisch könnten diese durch die Namen Manfred Josuttis und Wilhelm Gräß markiert werden.

einander des unterschiedlichen Gestaltwerdens der Bibel in der Liturgie als Wort und Kult ins Gespräch gebracht werden und gleichzeitig in ihrer jeweiligen Einseitigkeit relativiert werden können. Das hermeneutische Deutungsparadigma und der neue phänomenologische Rekurs auf das Heilige scheinen sich oft unversöhnlich gegenüber zu stehen. Im Wort-Kult des Gottesdienstes aber erweist sich die Bibel immer wieder als beides zugleich: als verstehbarer, befragbarer Text und als Gegenüber, in dem Gottes Heiligkeit begehbar wird und faszinierend wie befremdend entgegenkommt.