

»... SEID NICHT GLEICHFÖRMIG ...« (RÖM 12,2)

Das Widerständige der Liturgie als Quelle christlicher Spiritualität¹

Von Stephan Winter

1. Exposition: Spiritualität – christliche Spiritualität – ritueller Gottesdienst – Liturgiewissenschaft

1.1 Die faktische Vielfalt der Spiritualitätsbegriffe

»Das Erwachen der Macht«, der als »Episode VII« der *Star-Wars*-Saga 2015/16 in die Kinos kam, ist einer der kommerziell erfolgreichsten Filme aller Zeiten. Auch nach Jahrzehnten ist das Mammut-Projekt »*Stars Wars*« offensichtlich für die verschiedensten Rezipienten attraktiv geblieben. In seiner theologischen Analyse führt Christian Feichtinger dieses Phänomen u. a. darauf zurück, dass dessen Erfinder George Lucas von Beginn an aus den verschiedensten mythologischen, esoterischen und psychoanalytischen Quellen geschöpft habe, geleitet von der Überzeugung, allen Religionen und Kulturen sei letztlich ein bestimmtes Set von Grundmotiven und -themen gemeinsam. Mit »dem Entwurf der ›Macht‹ und der Spiritualität des Jedi-Ordens« präsentiere er »ein modernes und einfach zugängliches Konzept«², um bei den Zuschauenden die Einsicht zu fördern, dass sie »ein größeres Mysterium umgibt«: Sie sollen ermutigt werden, dieses Mysterium »in den religiösen Lehren der Welt zu entdecken, freilich fernab konfessioneller oder dogmatischer Festsetzungen. Die ›Macht‹ ist daher kein konkurrierendes Transzendenzkonzept, sondern eine Art Sprungbrett.« Die *Star-Wars*-Filme sind demnach ein typisches Identifikationsangebot gegenwärtiger Populärkultur, das es erlaubt, sich selber als spirituell geprägt wahrzunehmen, ohne sich zunächst auf allzu durchformte und etablierte Weltanschauungskonzepte oder gar de-

¹ Der vorliegende Text geht auf die Antrittsvorlesung zurück, die der Autor am 18.04.2016 anlässlich der Übernahme der ordentlichen Professur für Liturgiewissenschaft an der PTH Münster gehalten hat. Eine andere Fassung wurde bereits unter demselben Titel veröffentlicht: *Glauben-Denken-Leben: Einblicke + Impulse aus dem Hochschuljahr 2015/2016*, hg. v. PTH Münster, Münster 2016, 12–19.22–31 [Fn. 109–114]. Gemäß dem fachlichen Schwerpunkt der Hochschule war der Autor dabei eingeladen, den Zugang seines Faches zur Theologie der Spiritualität zu explizieren.

² Dieses und die nächsten Zitate: *Christoph Feichtinger*, »Star Wars« in der Hand des Disney-Konzerns: Das Imperium triumphiert, in: *HerKorr* 70 (2016), 13–16, 14.

ren Träger-Institutionen festlegen zu müssen.³ Entsprechende Trends lassen sich empirisch gut belegen.⁴ Demnach lässt sich auch (oder gerade) in hoch modernisierten Gesellschaften nach wie vor ein relativ starkes Bedürfnis nach Praktiken feststellen, die Menschen über ihre Alltagsroutinen hinausführen, und denen eine Wirklichkeitssicht zugrunde liegt, die irgendwie das Materielle »übergreift«⁵, ohne zwingend eine über-raumzeitliche Komponente zu beinhalten. »Spiritualität« ist dabei in seiner faktisch vorhandenen Bedeutungsvielfalt ein Sammel- oder Hilfsbegriff, um die entsprechenden Einstellungen in ihrer großen Bandbreite zu erfassen.⁶ Will man dennoch daran festhalten, dass Spiritualität und Religion miteinander verbunden sind, muss man zwangsläufig den Religionsbegriff stark ausweiten. Eine aktuelle deutsch-amerikanische Studie führt deshalb den Grundtyp der mystischen Religion ein, der sich »durch Erfahrungsorientierung und Privatisierung von kirchen- und sektengebundenen Religionsvarianten unterscheidet.«⁷ Bezüglich der semantischen Komponente »Spiritualität als individuelle religiöse Praxis, Meditation, Gebet, Gottesdienst« zeigt sich ein entsprechender Befund⁸: Entscheidend für die Wahl bestimmter Praktiken ist, ob sie dem Bezug zu der Größe, die die sinnlich zugängliche Wirklichkeit übergreift, persönliche Relevanz verleihen, was im Idealfall auch einen sensiblen Umgang mit der Mit- und Umwelt ermöglicht. Für die weiteren Überlegungen interessant: Liturgie im Sinne des offiziellen Gottesdienstes einer Kirche wird

³ In diesem Zusammenhang der Hinweis: Der Jediismus wird mittlerweile in einschlägigen Erhebungen als eigene Religion geführt; vgl. für dessen Selbstdarstellung z. B. www.jediismus.de (zuletzt aufgerufen am 15.07.2017).

⁴ Gemäß Bertelsmann-Religionsmonitor 2013 bezeichnen sich ca. 38 % der Deutschen als mittel, ziemlich oder hoch »spirituell« und 17 % von ihnen bevorzugen »spirituell« als Selbstbezeichnung gegenüber »religiös«. Eine jüngst erschienene deutsch-amerikanische Spiritualitäts-Studie kommentiert: »Wenn man daraus Rückschlüsse auf die deutsche Bevölkerung ziehen darf, kann man davon ausgehen, dass für mindestens jeden dritten Deutschen ›Spiritualität‹ kein Fremdwort ist, einen positiven Klang hat und auf die eigene Person bezogen werden kann, ja für jeden sechsten Deutschen ›Spiritualität‹ als Selbstbezeichnung inzwischen attraktiver ist als ›Religion‹.« (Heinz Streib / Barbara Keller, Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland (Research in Contemporary Religion Vol. 20), Göttingen 2015, 39). Vgl. auch das englischsprachige Pendant zu dieser Publikation: Heinz Streib / Ralph W. Hodd Jr. (Ed.), Semantics and Psychology of Spirituality. A Cross-Cultural Analysis, Springer International Publishing, Switzerland 2016.

⁵ Vgl. für diese sehr offene Definition von »Spiritualität«: Josef Sudbrack, Art. Spiritualität. I. Begriff, in: LThK 9 (3/2006), 852 f.

⁶ Vgl. Arno Zahlauer, Sehnsuchtsbegriff Spiritualität. Beobachtungen zu einer erstaunlichen »Wort-Karriere«, in: Inspirationen. Beiträge zu Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft und Spiritualität, hg. v. Josef Wohlmuth / Claudia Lücking-Michel, Paderborn-München-Wien 2006, 281–292; Michael N. Ebertz, »Spiritualität« im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs, in: ZfR 13 (2005), 193–208.

⁷ Streib / Keller, Spiritualität (wie Anm. 4), 37.

⁸ Vgl. auch die Originalzitate in Streib / Keller, Spiritualität (wie Anm. 4), 50.

dabei nicht bzw. zumindest nicht ausdrücklich als spirituelle Ressource benannt.

1.2 *Rituell-symbolischer Gottesdienst als Quelle christlicher Spiritualität ...*

Demgegenüber beansprucht das christliche Verständnis von Spiritualität ein dezidiert eigenes Profil. Unbeschadet notwendiger Differenzierungen möchte ich dieses Profil zunächst von biblischen Einführungszusammenhängen her umschreiben, an denen vor allem der Ausdruck »πνευματικός – vom Geist beseelt« eine Rolle spielt (vgl. z. B. Eph 5,18). Spirituell ist eine vom Geist Gottes gewirkte Existenz demnach immer in geschichtlich konkreter Ausprägung.⁹ Eine solche geschichtliche Konkretion bezieht ihren Maßstab aus der *einen* Geschichte, wie sie durch Jesus von Nazareth eröffnet worden ist.¹⁰ Der *eine* Geist Jesu Christi bewirkt als seine Früchte die von ihm getragenen spirituellen Existenzen in ihrer Individualität.¹¹ Spirituell im christlichen Sinne zu werden heißt dann, einen je eigenen, unverwechselbaren Erfahrungs- und Entwicklungsprozess zu durchlaufen, der sich an der Spiritualität (sentwicklung) Jesu von Nazareth als paradigmatisch orientiert. Das kommt dem derzeit von vielen Menschen favorisierten mystischen Religionsverständnis zwar erst einmal zumindest im Blick auf dessen Individualitätsdimension entgegen. Doch nicht vernachlässigt werden darf die Komponente der vom Geist Gottes gebildeten Gemeinschaft, in die dieser Prozess eingebettet ist. Und diese Gemeinschaft hat, wie wir sehen werden, im rituell-symbolischen Gottesdienst ihren Wirk- und Erhaltungsgrund. Solcher Gottesdienst umfasst dabei die verschiedensten Feierformen, und wenn ich mich gleich auch zunächst auf die Eucharistie konzentrieren werde, die mit der Taufe den Kernbereich der Liturgie bildet, geht es mir doch um die rituell-gottesdienstliche Praxis insgesamt. Darauf komme ich am Ende zurück.

⁹ Der Geist Gottes ist hier keine rein geistige, also rein übersinnliche Größe, sondern lässt sich identifizieren an seinen »Früchten« (so Paulus in Gal 5,22f), die im Gegensatz zu den »Werken des Fleisches« (Gal 5,19ff) stehen. Diese Früchte gedeihen bei denen, die Christus angehören (vgl. Gal 5,25). Vgl. *Bernhard Fraling*, Überlegungen zum Begriff der Spiritualität, in: »Lasst euch vom Geist erfüllen!« (Eph 5,18) – Beiträge zu einer Theologie der Spiritualität (Theol. d. Spir. Beitr. 4), hg. v. Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS), Münster 2001, 6–30, 17.

¹⁰ Vgl. dazu und zum Folgenden *Christian Schütz*, Art. Spiritualität, christliche, in: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Sonderausg., hg. v. *ders.*, Freiburg-Basel-Wien 1992, 1170–1180, 1172; *Anton Rotzetter*, Art. Spiritualität, in: *Lexikon christlicher Spiritualität*, hg. v. *ders.*, Darmstadt 2008, 567–569.

¹¹ Vgl. *Gisbert Greshake*, ... wie man in der Welt leben soll. Grundfragen christlicher Spiritualität, Würzburg 2009, 15.

1.3 ... und die Aufgabe der Liturgiewissenschaft

Von dieser Ausgangsthese her hat die Liturgiewissenschaft innerhalb einer Theologie der Spiritualität eine zentrale Aufgabe.¹² Sie muss sich dementsprechend auch an den Diskussionen um eine angemessene Methodologie solcher Theologie beteiligen. Ich gehe dabei mit Simon Peng-Keller davon aus, dass die Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens zu konzipieren ist: Sie reflektiert als *second order activity* methodisch kontrolliert auf die Selbstverständigungsprozesse christlichen Lebens und das existentielle Verstehen des Glaubens. Es geht dabei, wie er im Anschluss an Ingolf Dalferth formuliert, um »das Verstehen der Evangeliumsverkündigung [...], das Verstehen der Gegenwart Gottes aufgrund des Verstehens der Evangeliumsverkündigung [...]« und um »das Verstehen des eigenen Lebens aufgrund des Verstehens des Evangeliums«, wobei Letzteres »anknüpft an vorgängige lebenshermeneutische Prozesse«.¹³ Liturgiewissenschaft setzt konkret bei den rituell-gottesdienstlichen Vollzügen dieses umfassenden Überlieferungs- und Verstehensprozesses an. In diesem Rahmen rekonstruiert sie – um eine im Fach bekannte Dreiteilung aufzunehmen – in möglichst engem Dialog mit verschiedenen anderen Disziplinen wie vor allem den *Ritual Studies*, der Geschichtswissenschaft, der Soziologie etc. *erstens* Konstellationen der Entwicklung christlicher Spiritualität in Geschichte und Gegenwart und stellt sie übersichtlich und vergleichend dar (das entspricht ihrer so genannten historischen Dimension); *zweitens* arbeitet sie dabei zu Tage tretende theologische Gehalte heraus und setzt diese mit anderen Bereichen der Gott-Rede in Beziehung: mit biblischen Formen der Gott-Rede, mit der Rede über Gott in den Bekenntnis- und Lehrtraditionen der Kirche(n), mit der Gott-Rede in geistlicher Literatur, aber auch mit der philosophischen Gott-Rede etc. (das ist die systematische Dimension liturgiewissenschaftlicher Arbeit); und *drittens* begleitet Liturgiewissenschaft (gemäß ihrer so genannten kritischen Dimension) die Praxis des rituell-symbolischen Gottesdienstes der Gegenwart: indem sie aus der Arbeit innerhalb der ersten beiden Dimensionen Kriterien für eine angemessene Feiergestalt bereitstellt und in verschiedenen Kontexten ins

¹² Vgl. Stephan Winter, »Näher mein Gott zur Dir, Näher zu Dir!« Eine liturgietheologisch profilierte Reaktion auf die Überlegungen von Jürgen Werbick zur Theologie der Spiritualität, in: Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie, hg. v. Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte, Münster 2016, 237–247 (dort auch Verweise auf einschlägige ältere Arbeiten).

¹³ Simon Peng-Keller, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010, 28; vgl. ebd., 9–59.94–107, und die verwandten Positionsbestimmungen in Michael Plattig, Critical reflection of religious practice and religious Erlebnis [sic!] as a task of theology, in: Towards a Theory of Spirituality (StSpir.S 22), hg. v. Elisabeth Hense / Frans Maas, Leuven 2011, 43–54 (dt.: Kritische Reflexion religiöser Praxis als Aufgabe der Theologie der Spiritualität, in: GuL 84 [2011] 349–361).

Gespräch bringt.¹⁴ Von Dimensionen rede ich, weil es sich – unbeschadet der Schwerpunktsetzungen konkreter Forschungsprojekte und Studien – auf das Gesamt des Faches gesehen nicht um völlig zu trennende Arbeitsbereiche handelt bzw. handeln sollte, sondern eher um vielfältig ineinander verwobene Zugänge zum *einen* Materialobjekt der rituell-gottesdienstlichen Feier des Glaubens. Im weiteren Verlauf unterbreite ich einen Vorschlag, wo eine liturgiewissenschaftliche Reflexion auf Eigenart und Entwicklung christlicher Spiritualität adäquat ansetzen könnte, die diese drei Dimensionen zu integrieren versucht. Ich will damit freilich nicht den Anspruch erheben, dass dieser Vorschlag alternativlos wäre. In einem nächsten Schritt werde ich auf dieser Basis exemplarisch und ganz skizzenhaft vorstellen, wie eine entsprechende liturgiewissenschaftliche Untersuchung konkret aussehen könnte.

2. Die Authentizitätskategorie als möglicher Ansatzpunkt der liturgiewissenschaftlichen Reflexion auf eine gottesdienstliche Spiritualität

Mein Vorschlag ist, für eine liturgiewissenschaftliche Reflexion im skizzierten Sinne bei der Authentizitätskategorie anzusetzen.¹⁵ In seinen Überlegungen zur Entwicklung einer liturgisch geprägten Spiritualität¹⁶ führt Winfried Haunerland diese Kategorie eher vage über andere Begriffe wie »Echtheit«, »Wahrhaftigkeit«, »Ursprünglichkeit« und »Unmittelbarkeit« ein. Dann unterscheidet er drei Hinsichten, unter denen sich von »authentischer Liturgie« sprechen lasse:

(1) *Authentizität im Blick auf die Übereinstimmung mit der Universalkirche*, die »eine möglichst weitgehende Identität in liturgischen Texten und Riten [einschließt]. Authentizität verlangt eine Einheit mit der Kirche, die sich

¹⁴ Vgl. Martin Stuflesser / Stephan Winter, Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie, in: LJ 51 (2001) 90–118; und die Entwicklung einer entsprechenden Methodik in Stephan Winter, Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* (TdL 3), Regensburg 2013, Teil A., bes. 20–72.

¹⁵ Diese Kategorie ist derzeit (nicht nur) theologisch sehr *en vogue*. Vgl. z. B.: Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept. Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie (Studien der Katholischen Universität Linz 1), hg. v. Ansgar Kreuzer / Christoph Niemand, Regensburg 2016. Das macht es umso notwendiger, den eigenen Gebrauch hinreichend zu klären.

¹⁶ Vgl. Winfried Haunerland, Gottesdienst zwischen kirchlichem Anspruch und individueller Spiritualität. Perspektiven liturgischer Erneuerung, in: Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität (StPaLi 32), hg. v. Stefan Böntert, Regensburg 2011, 171–186, 172–175.

auch wesentlich in Einheitlichkeit oder Einförmigkeit ihrer gottesdienstlichen Ordnungen und Gewohnheiten ausdrücken muss.«¹⁷

(2) ... *im Blick auf die konkrete Fei ergemeinde*. »Authentisch Liturgie feiern ist [...] ein Anspruch an die Glaubwürdigkeit einer konkreten Gemeinschaft von Christen und an die *ars celebrandi*, die von dieser Gemeinschaft gepflegt wird.«¹⁸ Der Grad an Authentizität bemisst sich diesbezüglich daran, »ob die Gemeinde in ehrlicher und glaubwürdiger Weise vor Gott steht und ihren Glauben feiert und bekennt«.

(3) ... *im Blick auf das rituell-gottesdienstlich handelnde Individuum*: Wird sie als Eigenschaft der einzelnen Person betrachtet, bemisst sich der Grad der Authentizität einer gottesdienstlichen Feier daran, inwiefern der »je Einzelne [...] mit seinem Glauben, seiner Spiritualität und seinen Frömmigkeitsformen im Gottesdienst sich wohlfühlen und Platz haben« kann: »Ist diese Form der Authentizität nicht möglich, entsteht leicht der Verdacht, der Gottesdienst entfremde, er tue den Einzelnen Gewalt an und sei von daher eben nicht authentische Feier des Glaubens.«

Richtig ist (zumindest aus römisch-katholischer Perspektive), dass von der inneren Logik des Gottesdienstes her das Zueinander der drei Ebenen unbedingt Beachtung finden muss, wenn Authentizität insgesamt gefördert werden soll. Weniger klar ist in einschlägigen Argumentationen allerdings oft, dass man nicht umhin kommt, in der entfaltetten Moderne mit *allen* entsprechenden Überlegungen zunächst konsequent bei der Authentizität des rituell praktizierenden Individuums anzusetzen. Das gilt nicht allein vom kurz aufgezeigten Befund her, dass faktisch vorhandene Auffassungen von Spiritualität und Religion eine große Bandbreite umfassen. Theologisch entscheidend ist ein begründungslogischer Zusammenhang: Der Authentizitätsbegriff ist heute – unbeschadet dessen, dass der Begriff nun kontextabhängig Bedeutung bekommt¹⁹ – erst hinreichend präzise zu gebrauchen, wenn er von den Grundparadoxien des modernen Verständnisses von *individueller Freiheit* her eingeführt wird: »Das Wort [»]Authentizität [«] drückt ein *gradueller* – d. h. mehr oder weniger verwirklichtes – *Entsprechungs-Verhältnis* aus, das in unterschiedlichen Feldern antreffbar ist [...]. In *personaler* Perspektive bespricht der Authentizitätsdiskurs die Übereinstimmung von Entwurf und Vollzug von Leben: Der *Lebensvollzug* eines Menschen entspricht mehr oder weniger dem *Lebensentwurf*, den

¹⁷ *Haunerland*, Gottesdienst (wie Anm. 16), 173.

¹⁸ Dieses und die nächsten Zitate: *Haunerland*, Gottesdienst (wie Anm. 16), 174.

¹⁹ Vgl. *Imelda Rohrbacher*, Authentizität als Diskursfigur. Etappen der Begriffsgeschichte, in: *Kreutzer/Niemand*, Authentizität (wie Anm. 15), 29–41, 40, bzw. den gesamten Beitrag für eine diachrone Durchsicht wichtiger Bedeutungen der Authentizitätskategorie.

sich dieser Mensch gibt und den er kommuniziert.«²⁰ In diesem Sinne ist »Authentizität« dann aber in der Tat als Merkmal gelungener Selbstverwirklichung vormodern nicht zu konzeptionieren.²¹ Diese Grundparadoxien moderner Freiheit umschreibt Thomas Schmidt aus philosophischer Perspektive treffend als »Ausdruck der begrifflichen Grundspannungen zwischen Autonomie und Heteronomie einerseits, Autonomie und Authentizität andererseits«²²: Die individuelle Freiheit jeder und jedes (!) Einzelnen als »das alles entscheidende und unverzichtbare Prinzip moralischer Bewertung« ist notwendig dadurch gekennzeichnet, dass deren Autonomie unbedingt zu achten ist; zugleich aber streben die einzelnen Menschen nach Authentizität: danach, »ein Leben zu führen, das Bedeutung und tiefen Gehalt besitzt, das mich als Individuum gerade aus der Masse heraushebt, kein Leben von der Stange ist«. Damit sind die Pole der »tiefen inneren begrifflichen Spannung jener Dimensionen« benannt, »die dem Konzept der Autonomie zugleich zukommen sollen, Selbstgesetzgebung, Selbstbindung und Selbstverwirklichung.« Was es dann für eine Feiergemeinde oder gar die Universalkirche *genau* bedeuten kann, authentisch zu handeln, wäre nochmals gesondert zu klären. Konkret ginge es dabei – um mit einer sozialontologischen Begrifflichkeit zu operieren – um Fragen wie die, »ob es jenseits singulärer Akteure Subjekte intentionaler Einstellungen und Handlungen gibt, ob es überhaupt möglich ist, dass sich singuläre Subjekte zu neuen, pluralen Subjekten intentionalen Lebens, mit eigenem Geist zusammenschließen«²³, und wie sich gerade in pluralistischen Kontexten eine spezifische kollektive Intentionalität ausbildet.²⁴ Die Liturgiewissenschaft muss diese Fragen selbstverständlich nicht im Einzelnen bearbeiten, sollte aber zumindest wahrnehmen, dass sie implizit innerhalb ihrer Reflexion auf die rituellen Anteile der Glaubenspraxis in Geschichte und Gegenwart ständig von der Existenz einer christlich geprägten kollektiven Intentionalität ausgeht, doch womöglich

²⁰ Christoph Niemand, Was Authentizität sei und wozu Authentizitätsdiskurse gut sein können, in: Kreuzer / Niemand, Authentizität (wie Anm. 15), 373–382, 373 f.

²¹ Besonders plausibel hat dies u. a. Charles Taylor herausgearbeitet.

²² Dieses und die nächsten Zitate: Thomas M. Schmidt, Autonomie und Verbindlichkeit. Paradoxien der Moderne, in: Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis (ratio fidei 54), hg. v. Klaus Vierbauer / Reinhard Kögerler, Regensburg 2014, 81–93, 81.82. Vgl. auch Magnus Striet, Authentizität. Kritische Bemerkungen zu einem Musterbegriff der Moderne. Arbeitspapier zum Fachgespräch Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Erfurt 11./12.2013, bes. 5. Striet zeigt, wie sich der »Gott des Exodus-Gedächtnisses« als Quelle der Spannung von Autonomie und Authentizität verstehen lässt.

²³ Philip Pettit / David P. Schweikard, Gemeinsames Handeln und kollektive Akteure, in: Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen (stw 1898), hg. v. Hans Bernhard Schmid / David P. Schweikard, Frankfurt a. M. 2009, 556–585, 580.

²⁴ Vgl. die Zusammenstellung von Schlüsseltexten der einschlägigen Diskurse in Schmid / Schweikard, Kollektive Intentionalität (wie Anm. 23).

zu wenig im Blick hat, dass diese Intentionalität immer irgendwie auf individueller Intentionalität superveniert. Unter den Bedingungen der (fortschreitenden) Modernisierung ist jedenfalls begründungslogisch gesehen bei der Authentizität *individuellen* Handelns anzusetzen. Meine Leitfrage für die folgenden Überlegungen ist deshalb: Vermag es eine christliche Spiritualität, die sich wesentlich aus dem rituell-symbolischen Gottesdienst bildet und erhält, für den heutigen Menschen eine plausible und attraktive Option zu sein? Oder etwas differenzierter: Vermag eine Gemeinschaft, die in modernisierten Kontexten rituell-gottesdienstlich praktiziert, und die zudem einen universalkirchlichen Rahmen zu beachten hat, solche rituellen Handlungsoptionen anzubieten, an die sich *erstens* ein autonomes Handlungssubjekt mit guten Gründen selbst binden kann? Und *zweitens*: Eröffnet der entsprechende Gottesdienst den einzelnen Subjekten grundsätzlich ihnen gemäße Möglichkeiten, seine Vollzüge so zu übernehmen bzw. diese so mitzugestalten, dass dies nachhaltig ihrer eigenen Selbstverwirklichung dient? Ich betrachte dazu ganz ausschnitthaft zwei historische Stationen der Entwicklung v. a. von Eucharistie- bzw. Messfeier, um zu prüfen, welcher inneren »Logik« der christliche Gottesdienst folgt/folgen sollte, um im letzten Schritt darauf zu schauen, inwiefern solcher Gottesdienst im skizzierten Sinne authentisch anzueigenen ist. Meine These: Mit dem christlichen Gottesdienst liegt ein ganz spezifischer Typ für eine mögliche Praxis autonomer Freiheit vor. Hier bildet sich eine kollektive Intentionalität wesentlich dadurch aus, dass die beteiligten Akteure die Wünsche, Urteile und Intentionen einer ganz bestimmten Person frei übernehmen: der Person Jesu Christi. Gott ermöglicht diese Übernahme restlos selber in der Kraft seines Geistes durch die ganzheitliche Teilgabe an der Person seines Sohnes, insbesondere in Taufe und Eucharistie. Dieser Wirkzusammenhang ist unabdingbare Voraussetzung für *jedes* rituell-gottesdienstliche Handeln christlicher Provenienz.

3. Grundzüge einer liturgisch geformten, christlichen Spiritualität

3.1 »Verständiger Gottesdienst« (Röm 12,1f.) als »Logisierung« der gesamten Existenz

Meine erste Station nehme ich mit Röm 12,1f. bei einem biblischen Schlüsseltext. Ich nehme damit *einerseits* ernst, dass »[j]edes Nachdenken über Wesen und Inhalt des christlichen Gottesdienstes [...] bei Jesus einzusetzen«²⁵ hat. Jürgen Roloff nennt drei entsprechende Jesuanische

²⁵ Dieses und die nächsten Zitate: Jürgen Roloff, Zur diakonischen Dimension und Bedeutung von Gottesdienst und Herrenmahl, in: *ders.*, Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze, hg.

Impulse: »[D]ie Betonung des Liebes- und Heilswillens Gottes als Ausgangspunkt des gottesdienstlichen Geschehens, die Zuwendung zum Menschen in seiner leib-seelischen Ganzheit als dessen Ziel und das dienende Dasein Jesu für die Menschen als dessen tragende Kraft«. Der Ansatz bei Röm 12 nimmt aber *andererseits* ebenso ernst, dass Jesus von Nazareth weder »als Gründer einer neuen Glaubensgemeinschaft tätig gewesen« ist, noch »Urheber und Initiator des neuen Gottesdienstes der christlichen Gemeinde« war, sondern »vielmehr dessen Inhalt und Gegenstand«. Beide Aspekte zusammengenommen: Mit einem Text wie Röm 12 setze ich (natürlich notwendig selektiv!) an einer frühen Schicht der Glaubens-Texte an, die davon zeugen, wie die junge Jesus-Bewegung rituell-gottesdienstlich auf die durch Jesus von Nazareth innerhalb seiner Sendung zur Sammlung Israels vermittelte »neue Erfahrung der Nähe Gottes« reagiert hat; genauer: wie diese Bewegung die drei genannten Impulse konkret aufgenommen hat. Die beiden Verse Röm 12, 1 f. sind hierfür insofern paradigmatisch, als sie – an der Scharnierstelle zwischen dogmatischem und ethischem Teil des Römerbriefes – so etwas wie eine theologische Grundsatzklärung dazu bilden, was nach Paulus einen vom rituellen Gottesdienst geprägten christlichen Lebensentwurf im Kern ausmacht²⁶:

»¹So bitte ich euch also, Brüder, durch das Erbarmen Gottes, eure Leiber darzubringen als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer, als euren verständigen Gottesdienst, ²und euch nicht dieser Welt anzupassen // nicht gleichförmig zu werden, sondern zu wandeln durch die Erneuerung des Geistes, damit ihr beurteilt, was der Wille Gottes ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.«²⁷

Vers 1 ist von kultischer, Vers 2 von ethischer Sprache geprägt. Die kultische Praxis soll – man beachte den Modus der Bitte! – mit einer bestimmten Lebensführung in Zusammenhang gebracht werden, wobei das Gelingen dieser Operation nach Paulus nicht menschlicher Leistung entspringt, sondern durch das Erbarmen Gottes geschieht. Kriterium des Gelingens ist offensichtlich, ob ritueller Gottesdienst und sittliche Urteilskraft bzw. das Tun des Guten so miteinander verschränkt werden, dass

von Martin Karrer, Göttingen 1990, 201–218, 201; vgl. zum Folgenden 201–208.

²⁶ Die Übersetzung folgt weitgehend *Thomas Söding*, Echtes Opfer. Gottesdienst bei Paulus, in: *Böntert*, Objektive Feier (wie Anm. 16), 9–34, 11.

²⁷ Vgl. zur Auslegung u. a. *Söding*, Opfer (wie Anm. 26); und für die großen Zusammenhänge auch die Analysen einschlägiger Schlüsseltexte in *Michael Theobald*, Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine Spurensuche zur frühkirchlichen Spiritualität (BThSt 77), Neukirchen-Vluyn 2012, dort zu Paulus 76–81; Ferner sei hingewiesen auf die Beiträge in zwei Sammelbänden: »Ahme nach, was du vollziehst ...«: Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik (StPaLi 22), hg. v. *Martin Stuflesser / Stephan Winter*, Regensburg 2009; Die diakonale Dimension der Liturgie (QD 218), hg. v. *Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg / Walter Zahner*, Freiburg-Basel-Wien 2006.

beide wirklich existenzprägend zu werden vermögen. Dann gilt: »Wie die ›Leiber‹ der Christen die Organe des [rituellen] Gottesdienstes sind, so auch der Moralität; und so wie Gott in der Liturgie das Opfer dargebracht wird, so wird auch im guten Leben der Wille Gottes erfüllt.«²⁸ Christliche Lebenspraxis ist somit in mindestens zwei sich entsprechenden Weisen widerständig: Sie versteht sich selber als widerständig gegenüber den prägenden Schemata »dieses Äons«; und genau deshalb wird sie auch von ihrer Umgebung und speziell von denjenigen, die sich ihr anschließen wollen, von ihren bisherigen Haltungen und Handlungsmustern her als zumindest nicht sofort zugänglich erlebt. Nur durch diese Widerstände hindurch vermag der »Wille Gottes« Liturgie wie Ethos zu durchformen, dienen Liturgie und Diakonie gleichermaßen der Verwandlung der Welt, werden Spiritualität wie Moralität zu »Orten« des angemessenen Gottesdienstes im umfassenden Sinne.

Von diesem Konzept her ist die Wirklichkeit nicht mehr aufzuteilen nach profan und sakral. Sie bekommt als geschaffene wie als von Gott abgefallene und angenommene Wirklichkeit Anteil an der Begegnung von Gott und Mensch, wie sie rituell-symbolisch paradigmatisch realisiert wird. Nach Überzeugung des Paulus hat dies, wie an anderen Stellen deutlich wird, letztlich seinen einzigen Sachgrund in der Selbsthingabe Jesu am Kreuz, in der allein die λογική λατρεία, der verständige, die ganze Existenz umfassende Gottesdienst gründet. Der Apostel zieht diesbezüglich eine rechtfertigungs- bzw. sühnetheologische Argumentationslinie aus (vgl. v. a. Röm 3,25 bzw. 3,21–26), auf der deutlich wird, dass das Kreuz bzw. der Gekreuzigte heilsgeschichtlich betrachtet die Rolle des Allerheiligsten des Tempels einnimmt und in christlicher Lesart zugleich im Hegelschen Sinne aufhebt: Kult und Opfer, Sühne und Erlösung müssen mit dem Wirken Gottes in und durch Jesus Christus nicht nur teilweise, sondern prinzipiell neu verstanden werden! Zugleich sind aber für den Apostel die etablierten Kategorien kultischer Theologie unverzichtbar, um die christliche Soteriologie überhaupt formulieren zu können. Auf diese Weise werden Kult, Messias-Verständnis und Erlösungshoffnung Israels ebenso aufgenommen wie tiefgreifend uminterpretiert.²⁹ Die rituell-gottesdienstliche Praxis ist aus dieser Perspektive

- radikal personales Geschehen: Jesus Christus wird von Gott her zu *dem* Dreh- und Angelpunkt aller entsprechenden Handlungsvollzüge, in denen die Versöhnung von Gott und Mensch sich im Modus des Ritus ereignet. Und deshalb ist dann der rituelle Gottesdienst auch ...

²⁸ Söding, Opfer (wie Anm. 26), 11f.

²⁹ Vgl. Söding, Opfer (wie Anm. 26), 23; und Martin Stuflesser/Stephan Winter, Wo zwei oder drei versammelt sind. Was ist Liturgie? (GK Liturgie 1), Regensburg 2004, 35–53.

- ... konsequent sakramental in folgendem Sinne zu denken: Gott wirkt »in Jesu Blut« die umfassende Versöhnung mit ihm. Gemäß der paulinisch-lukanischen Abendmahlstradition führt Jesus wiederum selber ein, wie an der ein für alle Mal geschehenen Sühne durch die Zeiten Anteil zu gewinnen ist: in der eucharistischen Feier des »neuen Bundes«, der »in seinem Blut« geschlossen ist (vgl. 1 Kor 11,23ff. par. Lk 22,19f.). Hier wird Jesus selbst unter den Zeichen von Brot und Wein in seiner Hingabe gegenwärtig.³⁰ Und:
- Die Teilhabe an diesem Geschehen schließt zur Einheit des Leibes Christi zusammen (1 Kor 10,1–13). Dies erst ermöglicht es, das darin von Gott gewirkte Erbarmen im eigenen Handeln weiterwirken zu lassen: indem die Gläubigen – wie Jesus am Kreuz und in den Symbolhandlungen beim letzten Abendmahl (1 Kor 11,24 par. Lk 22,20; vgl. Mk 14,24 par. Mt 26,28) – wiederum ihre »Leiber« hingeben – also gemäß biblischer Terminologie: sich selbst, vor allem insofern, als sie als menschliche Personen kommunikative und sensitive Wesen sind, in die Geschichte eingebunden, angewiesen auf andere und ihnen zugewandt. In diese Hingabebewegung ist alles Geschaffene eingeschlossen (was in der Feier der Eucharistie besonders durch die Schöpfungsgaben von Brot und Wein deutlich wird).

Das Konzept des »verständigen Gottesdienstes« erweist sich insofern in einem weiteren, sehr grundlegenden Sinne als widerständig: als widerständig gegenüber jedem soteriologisch folgenlosen Ritualismus auf der einen Seite, aber auch gegenüber einem anti-rituellen Spiritualismus auf der anderen Seite – mit Thomas Söding: Für Paulus gehören »Leib, Geist und Seele zusammen«, im Ritus wie im Alltag.³¹ Nur so ist Liturgie der Vernunft gemäß. Zentral dafür sind schon bei Paulus Taufe und Eucharistie: Mit ihrer im Kern schlichten, aber deshalb umso eindringlicheren Ästhetik repräsentieren sie die Einmaligkeit des Christusereignisses und eröffnen zugleich im Geist Gottes die Möglichkeit, in jedem Heute in Glaube, Hoffnung und Liebe an dieser Einmaligkeit zu partizipieren.³²

Bei diesem geisterfüllten Handeln geht es also um die sakramental strukturierte *Nachfolge* Jesu Christi auf dessen Weg der Gottesgeschichte,

³⁰ Vgl. Söding, Opfer (wie Anm. 26), 25. – Dies sei verkürzt gesagt unbeschadet dessen, dass die Vielfalt an Ausprägungen »eucharistischer« Mähler zunächst groß gewesen ist. Vgl. u. a. Paul F. Bradshaw / Maxwell E. Johnson, *The Eucharistic Liturgies. Their Evolution and Interpretation* (Alcuin Club Collections 87), London 2012; Clemens Leonhard, Art. Mahl V (Kultmahl) [teilw. zus. m. Benedikt Eckhardt], in: RAC 23 (2009), 1012–1105.

³¹ Vgl. Söding, Opfer (wie Anm. 26), 30.

³² Vgl. dazu im Einzelnen Söding, Opfer (wie Anm. 26), 31f.

was u. a. gnadentheologisch weiter zu entfalten wäre.³³ Damit ist grundlegend umschrieben, was für den Apostel Authentizität (1) (im Sinne der oben in Abschnitt 2 eingeführten Einteilung) ausmacht. Entsprechend scharf wird Paulus dort, wo dieses universal geltende Fundament des Glaubens konkret angegriffen wird, wie sich besonders in 1 Kor 11, 18–34 zeigt: Dort ist, wie im Einzelnen zu zeigen wäre³⁴, die harsche Kritik an der Korinthischen Gemeinde, sie feiere faktisch bei ihren Zusammenkünften nicht mehr Herrenmahl, nicht von einer etwaigen Normabweichung im formalen Bereich motiviert. Paulus sieht vielmehr die Grundlogik des Herrenmahls konterkariert: Die Korinther schmähen den Willen des Stifters ihres Mahles, auf den sie sich beziehen, dadurch, dass sie die von ihm rückhaltlos gelebte Agape nicht umfassend verwirklichen, was sich schon an entsprechendem Fehlverhalten innerhalb des rituellen Handlungskontextes zeigt. Das beeinträchtigt die Authentizität des Gottesdienstes grundlegend. Schon in dieser frühen Phase der Liturgieentwicklung wird also offensichtlich, wie prekär das Zueinander der verschiedenen Aspekte authentischen Gottesdienstes ist. Das hat verschiedene Folgen gezeitigt, besonders auch für die stark diakonisch ausgerichteten Elemente innerhalb des rituellen Rahmens, was ich jetzt nicht weiterverfolgen kann. Eine wichtige Stabilisierungsmaßnahme im Blick auf die Feier authentischen Gottesdienstes innerhalb konkreter Gemeinden (gemäß der oben eingeführten Einteilung also »Authentizität (2)«) wird zudem später sein, die kollektive Intention durch die Fixierung der rituell gebrauchten Texte abzusichern. So entstehen die großen eucharistischen Hochgebete der verschiedenen Traditionen, wobei für unsere westliche Tradition vor allem der *Canon Romanus* maßgeblich geworden ist.

3.2 Die Gebetslogik des *Canon Romanus*

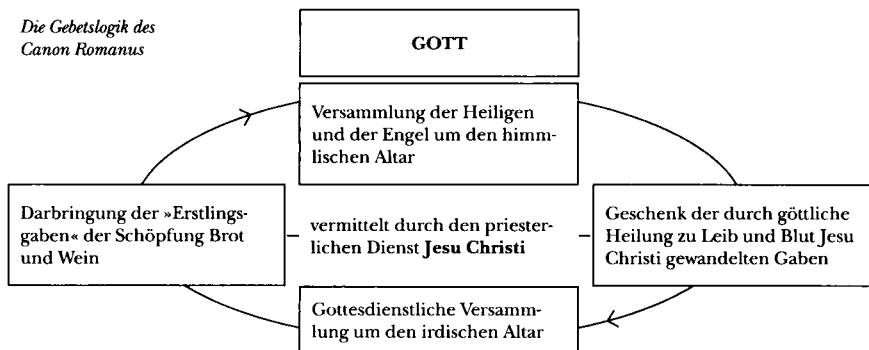
Der *Canon Romanus* ist zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert aus vorgeprägten Einzelelementen zusammengewachsen und »mit seinen verschiedenen Gliedern und Stufen, mit seinen wiederholten Darbringungen und seinen Fürbitten, nicht zuletzt mit seinen Heiligenreihen entschieden ein sehr komplexes Gebilde«³⁵. Doch mögen die einzelnen Gebetsteile aus

³³ Vgl. *Söding*, Opfer (wie Anm. 26), 34. Die Liturgiekonstitution nimmt dies umfassend mit der Kategorie des Pascha-Mysteriums auf. Vgl. bes. SC 5.6.61 und dazu insgesamt *Simon Schrott*, Pascha-Mysterium: Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (TdL 6), Regensburg 2013.

³⁴ Vgl. *Stephan Winter*, »Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe ...«. Die älteste biblische Überlieferung vom Letzten Abendmahl im Ersten Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde vom Korinth, in: *Martin Stuflesser / Stephan Winter*, Geladen zum Tisch des Herrn. Die Feier der Eucharistie (GK Liturgie 3), Regensburg 2004, 19–42.

³⁵ *Josef A. Jungmann*, *Missarum Sollemnia* 1, Wien ³1952, 64.

Sicht vieler heutiger Mitfeiernder auch eher lose zusammenhängen, mögen die verwendeten Bilder zudem wenig gängig, ja einem nicht geringen Teil von Fei ergemeinden fremd sein: Dieser Text, der über Jahrhunderte konkurrenzlos als Herzstück der zentralen Liturgie der römisch-katholischen Kirche fungiert hat, folgt strukturell der nachgezeichneten Logik christlichen Gottesdienstes. Das ist in den vergangenen Jahren mehrfach überzeugend gezeigt worden.³⁶ Dazu deshalb hier lediglich wenige Gedanken, die in dieser Grafik gebündelt sind:



Die Fei ergemeinde vollzieht mit dem *Canon Romanus* den endzeitlichen Lobpreis Gottes, wobei sich dieser Lobpreis in der Darbringung der Schöpfungsgaben von Brot und Wein sozusagen materialisiert. Das Hochgebet selber ist damit »die reine, heilige Opfergabe, die makellose Opfergabe«, von der in seiner *Unde et memores*-Strophe mit Bezug auf Mal 1,11 die Rede ist: der Lobpreis, der den Namen Gottes bei den Völkern »groß macht«: »vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang« (Übers.: Rev. Elberfelder). Die *Supplices*-Strophe des *Canon romanus* formuliert es so:

³⁶ Vgl. z. B. (jeweils mit Bezug auf einschlägige ältere Arbeiten v.a. *Reinhard Meßners*, u. a.: Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, in: *Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* [QD 186], hg. v. *Albert Gerhards / Klemens Richter*, Freiburg-Basel-Wien 2001, 128–184) *Peter Ebenbauer*, *Der Canon Romanus. Problemanzeige und Perspektiven in spätmoderner Zeit*, in: *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, hg. v. *Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland*, Freiburg-Basel-Wien 2013, 396–416; *Stephan Winter*, »Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen« (SC 7). Philosophisch-theologische Überlegungen zur christlichen Rede von der Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst der Kirche, in: »Das sei euer vernünftiger Gottesdienst« (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, hg. v. *ders.*, Regensburg 2006, 135–172, 138–151 (das nachfolgende Schaubild korrigiert das dort z. T. falsch abgedruckte Pendant!).

Supplices te rogamus, omnipotens Deus, iube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae,

ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur ...

Demütig bitten wir dich, allmächtiger Gott, dass diese [Darbringung] durch die Hand deines Engels auf deinen erhabenen Altar vor das Angesicht deiner göttlichen Majestät getragen werde, auf dass wir, da wir aus dieser Teilhabe am Altar den Leib und das Blut deines Sohnes empfangen werden, erfüllt werden mit allem himmlischen Segen und aller Gnade.

Das Geschehen bewegt sich auf die Kommunion zu (der *textus receptus* spricht von der »participatio altaris«): auf die im Mahl sich ereignende Communio mit Christus selber, die an seinem Erlösungswirken Anteil schenkt. Dazu muss die irdische Feiergemeinde hinein genommen werden in die himmlische Tischgemeinschaft. Der römische Kanon verbindet deshalb die Darbringung der Gaben mit der Vorstellung vom himmlischen Altar, auf den ein Engel die Mahlelemente überträgt. Dieser Altar wird zum Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch, die durch Gottes Schöpfungsgaben vermittelt ist. Die zum *Zwecke der Heiligung ausgesonderten* Gaben repräsentieren das gesamte Leben: Das Brot steht für alle lebensnotwendige Nahrung, der Wein für Lebensfreude und Lebensfülle. Und so bringen die Menschen in diesen Gaben – ganz gemäß Röm 12, 1! – rituell-symbolisch Gott sich selber dar, mit allem, was ihr Dasein ausmacht. Genau darin besteht die »oblato rationabilis«, »die vernunftgemäße Darbringung«, von der zuvor die *Quam oblationem*-Strophe spricht. Innerhalb dieses Szenarios liegt die Initiative dazu, die Gaben würdig zu machen, ausschließlich bei Gott. Er ist – wie schon die alttestamentliche Kult- und Opferkritik selbstverständlich wusste – keiner Gabe seitens seiner Geschöpfe bedürftig, da er doch alles geschaffen und gegeben hat. Die angemessene Grundhaltung der Menschen ist die Bitte um Heiligung: Die Gaben werden ausgesondert, damit Gott sie heiligen/segnen/wandeln³⁷ möge, und um schließlich als Leib und Blut Christi wieder vom Menschen entgegengenommen zu werden.³⁸ Annehmbar sind die Gaben, insofern sie dazu ausersehen sind, in »unblutiger« Weise die Lebenshingabe Jesu

³⁷ Vgl. zur patristischen und liturgischen Verwendung von »heiligen«/»segnen«/»wandeln« *Johannes Betz*, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, Bd. I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg i. Br. 1955, 302–308; *Reinhard Meßner*, Art. Sakramentalien, in: TRE 29 (1998), 648–663, bes. 659–662.

³⁸ Alleine Gott kann also durch seinen Segen (*benedictam*) das Opfer »annehmbar« (*acceptabile*) machen, wie das *Quam oblationem* in kultrechtlich geprägter Sprache sagt.

Christi aus Liebe zu repräsentieren, also seinen ursprünglich »blutigen« Tod, in dem er sich für Gott und sein Reich restlos hat verzehren lassen.³⁹ Die versammelte Gemeinde wird Gottes Segen und seiner Gnade teilhaftig, insofern sie sich in diesen durch Jesus Christus vermittelten Gabentausch hineinnehmen lässt. Auf diese Weise schenkt das eucharistische Mahl Leben über den unwiderrufflichen irdischen Tod hinaus: »in conspectu divinae maiestatis«.

So geht es also in Gebet und Gottesdienst gemäß dem Geist, den der *Canon Romanus* verkörpert, um zwei korrelative Grundbewegungen⁴⁰: eine vom Menschen zu Gott quasi aufsteigende, anabatische Bewegung, welche auf dem himmlischen Altar vor Gottes Angesicht ihren Ziel- und Ruhepunkt findet⁴¹; und eine von Gott zum Menschen quasi absteigende, eine katabatische Bewegung. Bezüglich letzterer wird zwar im *Supplices* der Heilige Geist nicht ausdrücklich erwähnt; dennoch ist die entsprechende Dynamik der alten Hochgebete auch hier deutlich präsent: eine Dynamik, die nicht zwischen einer Herabkunft des Geistes auf die eucharistischen Gaben auf der einen und einer solchen auf die versammelte Gemeinde auf der anderen Seite trennt. Fluchtpunkt der epikletischen Bitte ist die Kommunion, in der das heiligende und Leben spendende Wirken Gottes mittels der gewandelten Mahlelemente realisiert wird – als Gabe und daraus erwachsende Aufgabe⁴²: Die Teilhabe am eucharistischen Mahl (re)codiert quasi, mit Bezug auf Röm 12,1 f. gesagt, die Schemata der Erkenntnis und Handlungspraxis insgesamt gemäß der »Logik«, der die radikale Proexistenz Jesu Christi folgt.

Diese ursprüngliche Anlage des *Canon Romanus* ist aufgrund von Entwicklungen, die bereits im 8. Jh. eingesetzt haben, über lange Zeit nicht mehr recht bewusst gewesen. Mit dem schließlich dominierenden Interpretationsmodell wurde die Vorstellung fixiert, dass der Einsetzungsbericht als erweiterte Wandlung zu verstehen sei, und nicht nur das rhetorisch-strukturelle, sondern auch das inhaltliche Zentrum des Gebets bildet.⁴³ Hier sind liturgiegeschichtlich Hypothesen aufgenommen worden, die zum Teil bis heute nicht abgetragen sind, vor allem auch deshalb, weil sie auf die Gestaltung der nachvatikanischen Hochgebete nachhaltig eingewirkt

³⁹ Vgl. u. a. Alex Stock, Gabenbereitung. Zur Logik des Opfers, in: LJ 53 (2003) 33–51.

⁴⁰ Vgl. Meßner, Canon missae (wie Anm. 36), 153.

⁴¹ Vgl. Meßner, Konzeptionen (wie Anm. 36), 131.

⁴² Vgl. Ebenbauer, Canon Romanus (wie Anm. 36), 403; und auch schon Josef A. Jungmann, Missarum Sollemnia 2, Wien ⁵1962, 293.

⁴³ Vgl. Ebenbauer, Canon Romanus (wie Anm. 36), 401.

haben.⁴⁴ Deren eucharistietheologisches Konzept steht zwar in Einklang mit der Eucharistielehre, wie sie im Mittelalter entwickelt und vor allem in der Neuscholastik weiter ausgearbeitet und konsolidiert worden ist, sowie auch »mit der rituellen und strukturellen Gestaltung des eucharistischen Opfers in der Messliturgie seit dem Hochmittelalter«; damit steht es »zugleich jedoch in Spannung zur [ursprünglichen] Gebetslogik des *Canon Romanus*«⁴⁵ und letztlich zur gesamten altkirchlichen Hochgebetstradition in West und Ost. Die tiefgreifende Uminterpretation des *Canon Romanus* war insofern dem Anliegen, auf der Ebene des rituellen Vollzugs das Paradigma des »verständigen Gottesdienstes« möglichst transparent zu machen, alles andere als dienlich: Je weniger präsent war, dass im alten römischen Hochgebet nirgendwo das Darbringungshandeln der Kirche vom gemeinsamen Verzehr von Leib und Blut Christi unter den Gestalten von Brot und Wein abgetrennt wird, in dem sich die endzeitliche *Communio* von Gott und Mensch und der Menschen untereinander jetzt schon symbolisch-rituell am intensivsten ereignet, bzw. je mehr der Einsetzungsbericht als erweiterter Konsekrationsakt verstanden wurde, desto stärker konnten die verschiedenen Impulse zur schließlich allgemeinen Auslagerung der Gläubigenkommunion aus der Messfeier bzw. zur Konzentration/Reduktion der eucharistischen Christusbegegnung auf die andächtige Schau der Gestalten während der Elevation wirksam werden.⁴⁶ Diese eucharistische Schau mag zwar in gewissen Hinsichten durchaus Ausdruck individuell authentischer Frömmigkeit (also: einer Praxis im Sinne des oben mit (3) gekennzeichneten Authentizitätsbegriffes) gewesen sein. Doch sie wurde zunehmend so verstanden, dass sie die einzelnen Gläubigen v. a. auf die Begegnung mit Christus in der eigenen Todes-

⁴⁴ Vgl. *Ebenbauer*, *Canon Romanus* (wie Anm. 36), 404–409. Für eine Interpretation, die mit Berufung auf die Verwandtschaft des *Canon* mit der ambrosianischen Eucharistielehre und Gebetspraxis an der Darbringung der Konsekrate vor Gottes Angesicht festhält, vgl. *Helmut Hoping*, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, 2., überarb. Aufl., Freiburg i. Br. 2016, 150–170. Auch Hoping schreibt: »Die Eucharistie ist ein[e] *oblatio* (Darbringung, Opfer) in der Form der Danksagung und des Gedächtnisses. Die Kirche opfert also nicht Christus dem Vater, vielmehr setzt unsere *oblatio* Gottes Gabe an uns voraus.« (ebd., 454)

⁴⁵ *Ebenbauer*, *Canon Romanus* (wie Anm. 36), 409.

⁴⁶ Vgl. die unter Anm. 1 genannte Version des vorliegenden Textes sowie aus der Fülle der Literatur *Thomas Lentjes*, *Dem Entsinnlichten Sinne verleihen. Vom produktiven Paradox der Eucharistie im späten Mittelalter*, in: *trotz Natur und Augenschein. Eucharistie – Wandlung und Weltsicht*, hg. v. *Ulrike Suhrmann / Johannes Schröer*, Köln 2013, 267–276. Über die parallel zunehmende Bedeutung der Messallegorese wäre eigens zu handeln. Vgl. z. B. *Thomas Lentjes*, *Die Auf-faltung der ›mysteria involuta‹. Ritual und Allegorese in Diagrammen zum Liturgiekommentar Lothars von Segni*, in: *Allegorie. DFG-Symposion 2014*, hg. v. *Ulla Haselstein*, in Zusammenarbeit mit *Friedrich T. Bach* u. a., Berlin-Boston 2016, 67–87.733–744.

stunde vorbereiten sollte.⁴⁷ So sind die Zusammenhänge, wie sie gemäß der biblisch begründeten Konzeption des »verständigen Gottesdienstes« bestehen, auf Dauer faktisch auseinanderdividiert worden.⁴⁸

4. »Verständiger Gottesdienst« als originäre Antwort auf die Paradoxien autonomer Freiheit?!

Blicken wir noch einmal auf den Anfang der Überlegungen: Wir hatten festgehalten, dass ein biblisch begründetes Verständnis von Spiritualität die Ausprägung einer individuellen geistgewirkten, gläubigen Existenz in geschichtlich bedingter Konkretion umfasst, wobei das Paradigma einer solchen Existenz bzw. der entsprechenden *transformatio hominis* in Jesus Christus als dem »neuen Adam«⁴⁹ (vgl. 1 Kor 15,45.47) verwirklicht ist: Wie kein anderer Mensch hat er Gottes Liebe vollkommen empfangen, auf deren Geschenk mit Dankbarkeit geantwortet und diese Liebe bedingungslos weitergegeben. Im Geist Jesu Christi Mensch zu werden heißt dann, den Menschen ebenso wie er umfassend zu dienen, vor allem jenen, deren Würde vielfältig angetastet wird. In der Kraft des Geistes bildet die Kirche nach dieser Konzeption – wie fragmentarisch und umkehrbedürftig auch immer – einen »Ort« exemplarischer Menschwerdung⁵⁰. Nach christlichem Verständnis geschieht diese Menschwerdung wesentlich im und durch den rituell-symbolischen Gottesdienst, was anhand der Konzeption des »verständigen Gottesdienstes« gemäß Röm 12,1 f. bzw. deren Aufnahme in den verschiedenen gottesdienstlichen Traditionen – exemplarisch betrachtet wurde der *Canon Romanus* – gezeigt wurde. Meine Leitfrage war: (Inwiefern) Ist diese Konzeption innerhalb unserer hochgradig modernisierten Kontexte für autonome Freiheit eine mögliche authentische Ausdrucksform? Oder mit Romano Guardini ge-

⁴⁷ Vgl. z. B. Alex Stock, Ave verum corpus, in: ders., Poetische Dogmatik: Christologie. 3. Leib und Leben, Paderborn u. a. 1998, 320–324.

⁴⁸ Diese grobe Rekonstruktion berücksichtigt nicht neuere Überlegungen u. a. zur Herkunft der Eucharistie-Epiklese. Diese werden womöglich zu Modifikationen der verbreiteten These führen, gemäß der magische Handlungs- und Deutungsmuster der eucharistischen Gegenwart Christi sich erst im Mittelalter etabliert und ältere Überzeugungen verdrängt haben. Vgl. Martin Lang / Reinhard Meßner, Altorientalisches und Frühchristliches Beten. Traditions- und formgeschichtliche Überlegungen zur syrischen Epiklese, in: Syrische Studien. Beiträge zum 8. Deutschen Syrologie-Symposium in Salzburg 2014 (orientalica – patristica – oecumenica 10), hg. v. Dietmar Winkler, Berlin u. a. 2016, 307–321.

⁴⁹ Jesus von Nazareth ist der Mensch, der seine Gottebenbildlichkeit gemäß Gen 1,26f ideal verwirklicht. Kees Waaijman spricht von einem Prozess »gott-menschliche[r] Umformung«. Vgl. dazu umfassend sein Handbuch der Spiritualität. Formen – Grundlagen – Methoden, Bd. 1. Mainz 2004, 129–187.

⁵⁰ Schütz, Spiritualität (wie Anm. 10), Sp. 1177.

sagt: Wie liturgiefähig ist der heutige Mensch bzw. wie menschenfähig eine Liturgie, die der skizzierten Konzeption folgt?⁵¹ Dazu noch ein paar abschließende Gedanken:

(a) Wir hatten gesehen: Modern gedachte Freiheit unterliegt *notwendig* bestimmten Paradoxien. Sie ist zu leben im Spannungsgefüge zwischen Autonomie, Heteronomie und Authentizität. Solches Leben lässt sich nur dadurch vernünftig gestalten, dass der Anspruch nach umfassender Selbstverwirklichung partiell eingeschränkt wird – durch das autonome Subjekt selber. Doch dadurch lassen sich die Paradoxien nicht endgültig beseitigen: Das einzelne Subjekt muss letztlich jeden allgemeinen Rahmen, der ihm die Ausübung seiner Autonomie garantiert und ermöglicht, immer zugleich so beurteilen, dass dieser Rahmen Spontaneität und Willkürfreiheit auch einschränkt und unterdrückt – zugunsten der Autonomie der Anderen. Wirklich überwinden lässt sich diese tragische Konstellation nur vom Absoluten her. Thomas Schmidt formuliert im Anschluss an Hegel: »[E]rst vermittelt durch die religiöse Vorstellung eines Absoluten, das sich durch Selbstaufopferung radikal verendlicht, werden die begrifflichen Voraussetzungen geschaffen [...] für eine dauerhafte posttragische Überwindung der antagonistischen Entzweiung von Autonomie und Authentizität«⁵². Fähig zur Liturgie kann autonome Freiheit also insofern werden, als sie im »verständigen Gottesdienst« ein Modell zur Überwindung ihrer ureigenen Paradoxien zu entdecken vermag: Im Modus des Ritus kann sich prinzipiell jedes Subjekt der Bewegung anschließen, die sich in der Verendlichung des gesamtbiblisch bezeugten Gottes in Jesus von Nazareth ereignet hat. In dieser Verendlichung durchleidet Gott aus Liebe gar den eigenen Tod. Und solche wechselseitige »Selbst-Übereignung«⁵³ orientiert dann letztlich die Handlungsnormen aller Lebensbereiche neu. Sie nimmt ernst, dass die Beziehung von Gott und Mensch und der Menschen untereinander nur wirklich heil werden kann, wenn es tatsächlich ein Mensch ist, der sich radikal für andere hingibt, weil es dafür einen Akt endlicher Freiheit braucht, einer Freiheit, die im Extremfall sogar Gewalt zu erleiden bereit ist. Und zugleich kann die Beziehung von Gott und Mensch und der Menschen untereinander nur

⁵¹ Vgl. *Romano Guardini*, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief (1964), in: *Ders.*, Liturgie und liturgische Bildung (Werkausgabe), Mainz-Paderborn²1992, 9–17.

⁵² *Schmidt*, Autonomie (wie Anm. 22), 89.

⁵³ Vgl. *Ebenbauer*, Canon Romanus (wie Anm. 36), 412f. – Vgl. dazu, wie aus diesem Geschehen – paulinisch gesprochen – der »Leib Christi« als »korporativ-persönliche« Größe hervorgeht: *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, mit der 3. Aufl. vollst. überarb., Regensburg⁴2002, Kap. 19, 392–416.

wahrhaft heil werden, wenn es Gott ist, der sich selber ganz übereignet, will er nicht dem Geschehen der Erlösung doch noch irgendwie äußerlich bleiben. Gott und Mensch: in Christus verbunden, der die »Fülle des Gottesdienstes« in Person ist (vgl. SC 5). Das Bestechende an dieser Konzeption ist, dass sie den autonomen Freiheiten mit der Person Jesu Christi eine ebenso autonome Freiheit vorstellt, die aber qua ihrer gleichermaßen göttlichen wie menschlichen Natur nicht der skizzierten Entzweiung unterliegt. Insofern bildet sich in und durch Liturgie eine kollektive Intentionalität, die letztlich keinen heteronomen Charakter mehr hat, denn: Die Prozesse wechselseitiger Anerkennung haben ihren Ursprung und Erhaltungsgrund in der immer schon und rückhaltlos bestehenden Anerkennung der menschlichen Freiheit durch die göttliche, die aus Liebe geschieht. Und genau das wird liturgisch gefeiert! Doch wie sieht eine entsprechende Liturgie aus, die menschenfähig ist? Wie kann rituell-gottesdienstliches Handeln dieses jetzt doch sehr spekulativ formulierte Konzept sozusagen »erden«?

(b) Für die alten liturgischen Traditionen war – bei allen Unterschieden – Konsens, dass das eucharistische Darbringungs- beziehungsweise Opferhandeln der Kirche sowie die dazu korrelative Heiligung der eucharistischen Gaben und ihre Wandlung in Leib und Blut Christi restlos in der Kraft des Heiligen Geistes geschehen und auf die *transformatio* der Gläubigen im Vollzug der Kommunion (durch Verzehr) hingeeordnet sind. So erweist sich nach diesem Verständnis symbolisch-rituell im Heiligen Geist die *Hingabe- und Opferbewegung Jesu Christi* im Heute der Gemeinde als wirksam. Wir hatten kurz gesehen: Im Verlauf des Mittelalters hat sich im Westen zunehmend die geistliche Kommunion als die für die meisten Gläubigen übliche Form der eucharistischen Christus-Begegnung etabliert, die letztlich jedoch v. a. auf die Begegnung mit dem Herrn in der Todesstunde vorbereiten sollte. Dieser grundlegende Paradigmenwechsel wirkt bis heute in Vielem nach. Die entsprechenden Praxen mögen innerhalb ihres ursprünglichen Referenzrahmens grundsätzlich zu einer inneren Aneignung der gefeierten Geheimnisse beigetragen haben – zumal am Ursprung einer Praxis wie der Elevation nicht die Intention gestanden haben dürfte, die »fromme Schau« zu ermöglichen; vielmehr sollte angesichts des zunehmend höheren Abstraktionsgrades der Modelle, die die Eucharistietheologie generierte, im rituellen Kontext ein Gegengewicht geschaffen werden: Der Akt der Weisung der geweihten Hostie ist aus dieser Perspektive eine Maßnahme, um die Glaubensüberzeugung von der Gegenwart des Herrn unter den eucharistischen Gestal-

ten zu stärken.⁵⁴ Eine solche innere Aneignung aber heute konsequent gemäß der Logik des »verständigen Gottesdienstes« zu fördern, hat zu berücksichtigen, dass sich der Referenzrahmen extrem geändert hat. Benedikt Kranemann hat diesbezüglich eine im doppelten Sinne katechumenale Strategie ins Gespräch gebracht⁵⁵: Ein umfassender »liturgischer Katechumenat« müsste in einer *ersten* Grundrichtung zu den Sakramenten und ihnen nahen Feierformen hinführen. Dabei wäre – angesichts der skizzierten Hypothesen auch selbstkritisch bzgl. der Sicherung des universalen Rahmens auf Ebene von »Authentizität (1)« (vgl. oben Abschnitt 2) – bei der liturgischen Ästhetik von Taufe und Eucharistie als primären »Orten« der Einfügung ins Christusereignis anzusetzen⁵⁶, um von dort die übrigen Sakramente in den Blick zu nehmen. Orientierungsmaßstab ist – ganz grob gesprochen – ein mystagogischer Vollzug, in dem v. a. zentrale rituell-symbolische Handlungssequenzen vom Paradigma des »verständigen Gottesdienstes« her durchformt sind. Hierbei ist u. a. das Zusammenwirken von Feier des Wortes Gottes und Feier des Sakraments im engeren Sinne ein entscheidender Faktor.⁵⁷ Für sachgerechte Inkulturationsprozesse ist zudem das rituell-gottesdienstliche Handeln in seiner ganzen Breite relevant, insofern es den Maßstäben (hinreichend komplex gedachter!) Authentizität genügt. Dazu zählen etwa Praxen der so genannten Volksfrömmigkeit, die quasi von den Graswurzeln her den Gottesdienst der Kirche befruchten, insofern sie Menschen im Innersten zu berühren vermögen.⁵⁸ Und ebenso gilt dies für Formen des Segens in deren Vielfalt, die sich nicht zuletzt von situativ entstehenden rituellen Bedürfnissen her bilden. Überhaupt kann die Ebene der lokalen Feiergemeinde (»Authentizität (2)«), auf der sich idealerweise individuelle und Glaubensbiographie(n) von Gemeinschaften verzahnen, für die Etablierung der Logik des »verständigen Gottesdienstes« kaum überschätzt werden. Exemplarische Glaubenszeugnisse aus eigener Vergangenheit und Gegenwart sind (neu) zu entdecken: In ihnen wird im besten Fall anschaulich, was Dasein gemäß Röm 12,1 f. letztlich heißen kann. Damit deutet sich die *zweite* Stoßrichtung des Programmwortes »liturgischer Katechume-

⁵⁴ Vgl. *Lentes*, Entsinnlichtes (wie Anm. 46), bes. 269 f.

⁵⁵ *Benedikt Kranemann*, Ein liturgischer Katechumenat? Neue Chancen für Riten und Rituale, in: *Liturgia – Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation* (Kathol. Kirche im Dialog 2), hg. v. *Martin Kirschner / Joachim Schmiedl*, Freiburg i. Br. 2014, 160–175.

⁵⁶ Bezüglich letzterer vgl. *Ebenbauer*, Canon Romanus (wie Anm. 36), 409.

⁵⁷ Das zeigt jetzt auch grundlegend besonders im Blick auf die Eucharistiefeier *Alexander Zerfuß*, Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe (PiLi.S 24), Tübingen 2016.

⁵⁸ Vgl. z. B. Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* von *Papst Franziskus* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. 24. November 2013 (VApS 194), Nr. 122–126.

nat« an: Inwiefern das rituell-gottesdienstliche Handeln der Kirchen insgesamt seine Menschenfähigkeit weiterzuentwickeln und authentisch zu sein vermag, hängt offensichtlich nicht unwesentlich davon ab, ob die letztlich jeder Ritualpraxis innewohnende »Spannung [...] [von] Tradition und Innovation«⁵⁹ gezielt zu gestalten versucht wird: dem »tradieren, zu wiederholenden« Ritual vertraut, aber ebenso der »rituellen Innovation und ›Erfindung‹« etwas zugetraut wird. Diesbezüglich sollten sich stärker kirchlich gebundene Gläubige und Verantwortliche im Blick auf eher punktuelle, anlassbezogene Kontaktwünsche in einem übertragenen Sinne selber als lernbereite »Katechumenen« verstehen. Und hier müsste noch stärker die Auseinandersetzung mit Werken zeitgenössischer Kunst als »Verdichtungsformen« des kulturellen Umfelds sowie die Begegnung mit anderen Ausdrucksweisen des christlichen Glaubens und denen anderer Religionen gefördert werden, weil sich nur so innerhalb pluralistischer, globalisierter Kontexte ritueller Gottesdienst und »Gottesdienst im Alltag der Welt« (Ernst Käsemann) wirklich ineinander verschränken.

Das sind nicht mehr als programmatische Andeutungen dazu, wie sich ein fruchtbares Zusammenspiel zwischen den drei Ebenen authentischer Liturgie etablieren lässt, das den rituell-symbolischen Gottesdienst zum tatsächlichen Vollzug der Menschwerdung macht: zu einem Vollzug, in dem die Mitfeiernden (sich) (mit)einander prozesshaft entstehen lassen in den Wechselwirkungen ihres allgemeinen Wissens, von Institution und Rolle, von Rolle und Identität⁶⁰ – im Vertrauen auf Gott als entscheidenden Akteur. Dann ist Gottesdienst kein Stück auf einer Bühne, und sei es noch so gut inszeniert, sondern ein Handeln, das alle Beteiligten einbezieht, und sie zu dem macht, was sie darstellen.⁶¹ Eine von hier her verstandene Spiritualität ist sicherlich ein hoch anspruchsvolles Konzept moderner Freiheit. Aber sie ist verankert in einer konkreten Person: in Jesus Christus. Das macht sie letztlich – mit allen Höhen und Tiefen, die Beziehungen zwischen Freiheiten prägen – tragfähiger als jene anonyme Macht, von der Jedi-Meister Yoda in der *Star-Wars*-Saga so sympathisch wünscht, sie möge mit denen sein, die sie brauchen.

⁵⁹ Dieses und die nächsten Zitate: *Kranemann, Katechumenat* (wie Anm. 55), 174.

⁶⁰ Vgl. *Diana Güntner, Das Prinzip der Participatio und die Strukturen der Lebenswelt. Eine soziologisch-theologische Studie*, in: *ALw* 38/39 (1996/97), 25–41, 32.

⁶¹ Vgl. *Albert Gerhards, Gottesdienst und Menschwerdung. Vom Subjekt liturgischer Feier*, in: *Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit* (Schriften der Diözesanakademie 11), hg. v. *Mariano Delgado / Andreas Lob-Hüdepohl*, Berlin 1995, 275–292, 289.