

Es handelt sich um eine *Zweitveröffentlichung im Green Open Access*

<https://doi.org/10.14315/evth-2014-0209>

Eine biblische (Fundamental-)Theologie des Gottesdienstes in der Pluralität christlicher Liturgien?

Zu Gregor Etzelmüller, „... zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn“

Eine biblische Theologie der christlichen Liturgiefamilien

Heinrich Assel und Johannes Modeß

Eine biblische (Fundamental-)Theologie des Gottesdienstes in der Pluralität christlicher Liturgien? Zu Gregor Etzelmüller, ‘... zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn’. Eine biblische Theologie der christlichen Liturgiefamilien, in: *EvTh* 74 (2014/2), 152–160.

Zitation nach *Chicago Manual of Style*:

“Eine biblische (Fundamental-)Theologie des Gottesdienstes in der Pluralität christlicher Liturgien? Zu Gregor Etzelmüller, ‘... zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn’. Eine biblische Theologie der christlichen Liturgiefamilien.” *Evangelische Theologie* 74 (2014): 152–160.

HerausgeberInnen: H. Bedford-Strohm, F. Crüsemann, A. Feldtkeller, U. Gause, C. Gerber, J. Herzer, M. Käßmann, I. Karle, M. Meyer-Blanck, B. Oberdorfer, K. Schmid, C. Stauss, C. Strohm, G. Thomas, C. Tietz, M. Welker

Verlag: Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungsort: Gütersloh

Erscheinungsjahr: 2014

Seitenzahl: 9

Eine biblische (Fundamental-)Theologie des Gottesdienstes in der Pluralität christlicher Liturgien?

Zu Gregor Etzelmüller,

»... zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn«.
*Eine biblische Theologie der christlichen Liturgiefamilien*¹

Heinrich Assel und Johannes Modeß

Abstract

This contribution is a critical assessment of Gregor Etzelmüller's habilitation thesis, which was published in 2010 under the title »... zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn«. Eine biblische Theologie der christlichen Liturgiefamilien.

A presentation of current research trends in systematic theological reflection of worship in ecumenical discourse shows that Etzelmüller chooses an approach of his own. Etzelmüller is not so much interested in the performative character of worship but its basic textual character. He considers the Bible as a decisive pre-text of Christian liturgies and hence responsible for their commonalities; likewise, as a pluralistic library, it is responsible for their differences.

Heinrich Assel and Johannes Modeß underline that the broad approach of Etzelmüller's book opens up new perspectives for liturgical research. They nevertheless critically reflect on some of his methodological decisions and suggest that worship as an event cannot only be understood via (the interpretation of) liturgical texts.

Der theologische Charakter des evangelischen Gottesdienstes, ja sogar seine christlich-religiöse Kennlichkeit waren vor einigen Jahren Thema einer Kontroverse zwischen dem Altmeister protestantischer Liturgik, Karl-Heinrich Bieritz, und dem Berliner Kulturtheologen Wilhelm Gräb.² Diese

Kontroverse gilt manchen als Symptom: Die *systematisch-theologische Verantwortung* des evangelischen Gottesdienstes auf dem Niveau des aktuellen *ökumenischen Diskurses* sei energischer auf die Agenda zu setzen.³

In der katholischen Theologie steht in diesem Sinn die Programmformel »system-

1. Frankfurt a. M.: Lembeck 2010 (575 S.).

2. K.-H. Bieritz, Perspektiven der Liturgiewissenschaft, sowie W. Gräb, Religion in der Moderne und die Perspektiven der Liturgiewissenschaft, beide in: I. Mildner/W. Ratzmann (Hg.), Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft, Leipzig 2005, 9–30 bzw. 31–49.

3. Der vom Liturgiewissenschaftlichen Institut der VELKD herausgegebene Band dokumentiert dies und bietet einen ersten Zwischenstand: I. Mildner/W. Ratzmann (Hg.), Was für ein Stück wird hier gespielt? Zur Theologie des Gottesdienstes (Beiträge zur Liturgie und Spiritualität 25), Leipzig 2011.

matische Liturgiewissenschaft⁴ für eine an die dogmatische Theologie angelehnte Liturgik, die sich als liturgiehistorisch aufgeklärte Semiotik (Zeichenlehre) christlicher Liturgien versteht; eine Zeichenlehre gleichsam nach dem Ende der klassischen Sakramentstheologie und infolge der Pluralisierung des allgemeinen Sakramentsbegriffs auch im Katholizismus. In der evangelischen Theologie hat Michael Meyer-Blanck jüngst die Programmformel einer »gottesdienstlichen Fundamentaltheologie« geprägt. Sie solle empirisch-praktische sowie exegetische und historische Erkenntnisse über die evangelischen Liturgien mit den bekennnishaften oder gebetshaften Grundsätzen des evangelischen Gottesdienstes und ihrer dogmatischen Reflexionsform vermitteln, und dies religionshermeneutisch rechenschaftsfähig. Eine solche gottesdienstliche Fundamentaltheologie böte also gleichsam eine evangelische Version der Regel *lex orandi lex credendi*, könnte aber auch ihre Rede von »rituellen Zeichen« im kulturwissenschaftlich gepflegten Diskurs über Rituale und ihre Dynamik verantworten. Inwiefern stellt sich christliche Gemeinde in rituellen Zeichen dar und besteht, in allen historischen und gesellschaftlichen Kontexten und Wandlungen, in charakteristisch wiedererkennbaren gottesdienstlich-liturgischen Praktiken, indem sie am Evangelium, der Selbstdarstellung und Selbstmitteilung Jesu in ritueller Gestalt⁵ teilhat? Auch für diese gottesdienstliche Fundamentaltheologie

evangelischer Provenienz gilt: »Der semiotische Zeichenbegriff legt sich nahe, um zum einen die verschiedenen liturgischen Zeichensprachen und zum anderen die kategorial verschiedenen Sprechweisen liturgischer Praxis und Theorie erfassen zu können.«⁶

Eine ganze Reihe von *systematisch-theologischen Beiträgen* zur gottesdienstlichen Fundamentaltheologie der letzten beiden Dekaden⁷ entwickelte in diesem Sinn fruchtbare Reflexionskategorien am Schnittpunkt von (semiotischen und hermeneutischen) Zeichenbegriffen und dogmatischen Lehrfiguren. Die Arbeit an einer Predigt und Liturgie, rituelle Lesung, Gebet und Gesang integrierenden, dem *Ereignis* von Wort und Sakrament gewidmeten *Zeichenlehre evangelischen Gottesdienstes* in der Perspektive der *Glaubensrezeption und Glaubensinterpretation* sowie ihre *Verantwortung im Gespräch mit ökumenisch exemplarischen, christlichen Liturgien* und unter Einbezug empirischer, historischer, dogmatischer und religionshermeneutischer Beschreibungen ist also durchaus ein Feld systematisch-theologischer Grundlagenforschung.

Sieht man von älteren, mittlerweile zu Recht kritisch befragten Figuren ökumenischer Eucharistie-Theologie um 1990 ab – wie die von W. Pannenberg u. a. vertretene Figur des christlichen Gottesdienstes als realsymbolischer Anamnese von Tod und Auferweckung Jesu im Geist und seiner Umstellung der Abendmahlslehre von Realpräsenz auf Trans-

4. Vgl. das von Reinhard Meßner skizzierte Programm: R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn 2001, 32.

5. Michael Meyer-Blancks hilfreiche Verständigungsformel, dass der evangelische Gottesdienst die »Darstellung und Mitteilung des Evangeliums in ritueller Gestalt« sei, steht hier im Hintergrund. So formuliert in: M. Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre (Neue Theologische Grundrisse), Tübingen 2011, 40.

6. Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre, 82.

7. Ausgeklammert bleibt hier die noch reichere, praktisch-theologische Diskussion, für die – *pars pro toto* – auf die im Erscheinen begriffene, höchst anregende Summe des Nestors evangelischer Liturgik, Peter Cornehl, hinzuweisen wäre.

finalisation –, so finden wir in der aktuellen *systematischen Theologie* semiotische Reformulierungen der konfessionellen Sakramentsbegriffe (z. B. H. Deuser, M. Vetter), wichtige Beiträge zur Differenz von Repräsentation und Präsenz im Gottesdienst und Abendmahl sowie zur Rhetorik der Metapher in den *verba institutionis* als Schlüssel zum Verständnis leiblicher Präsenz Jesu in Brot und Wein (z. B. L. Boeve, J. von Soosten, B. Spinks, R. Williams), avancierte Beiträge zur Symbolik und Ritualtheorie der Abendmahlsfeier sowie zur Ikonik, Musik und Poetik des rituellen Psalters als Spiel (z. B. G. Bader, J. Ullmann), jüngste Arbeiten zur Synästhesie von Hören und Sehen sowie zum imaginären Sehen und der kultischen Bildlichkeit Gottes (z. B. M. Moxter, Ph. Stoellger), sei es in alttestamentlich zentralen Traditionen, wie derjenigen des Angesichts JHWHs, sei es in jüdischen Liturgien und ihren messianischen Zeichen (z. B. F. Hartenstein, H. Assel) – um nur einiges zu nennen. Die Diskussion befindet sich hier also im Stadium neuer Entwürfe, ohne dass schon ein Gesamtentwurf erreicht ist, der im Rang etwa Peter Brunners Gottesdienstlehre ablöse.

Die Heidelberger systematisch-theologische Habilitationsschrift von Gregor Eitzelmüller reiht sich in diese systematisch-theologische Arbeit an einer gottesdienstlichen Fundamenttheologie ein. Sie wählt allerdings einen anderen Weg als die eben genannten Beispiele. (Das eben skizzierte Paradigma wird bei dieser Wahl nicht hinreichend diskutiert, sodass die Frage entsteht: Wählt der Autor eine bestimmte segmentäre Frage

aus, die er diesem Paradigma zuordnen könnte? Oder möchte er einen dezidiert anderen Zugang zur Theologie des Gottesdienstes vorschlagen?)⁸ Nicht eine theologische Zeichenlehre des *Ereignisses* von Wort und Sakrament in den jeweiligen christlichen Gottesdiensten strebt Eitzelmüller in komparativer Absicht an. Vielmehr baut er eine biblische Theologie exemplarischer christlicher Liturgiefamilien auf, mit der komparativen Absicht, Gemeinsamkeit und (inklusive) Pluralität dieser Liturgiefamilien im konstruktiven Rahmen eines durch biblisch-theologische Typen und Kriterien ›strukturierten Pluralismus‹ (483) zu schärfen – und dies im Sinn eines ›Differenzmodells von Ökumene‹ (vgl. 505).⁹ Nicht der Ereignis-Charakter des Gottesdienstes (bzw. der christlichen Liturgien), sondern sein (bzw. ihr) *Text-Charakter* steht im Zentrum. Unter der, evangelischerseits so plausibel klingenden, Eingangsthese: »Die Biblizität der verschiedenen Liturgien konstituiert die Einheit von Einheit und Differenz der verschiedenen christlichen Liturgiefamilien« (29, Überschrift) stellt der Autor die entscheidende methodische Weiche. Untersuchungsgegenstand ist für Eitzelmüller die Frage, inwieweit das Wesen des biblischen Kanons die (freilich primär textliche) Gestalt verschiedener Liturgien der Ökumene präfiguriert:

»Indem sich alle christlichen Liturgien auf die Bibel (und zwar als ihren entscheidenden Prätext) beziehen, sind sie einerseits von anderen Liturgien und kultischen Ritualen unterschieden, andererseits aber auch untereinander verbunden. Der ihnen allen gemeinsame Bezug auf die Heilige Schrift als zentralen Prätext konstituiert eine – auch für nicht-theologische Forschung wahrnehm-

8. Eitzelmüllers biblisch-theologischer Ansatz setzt eher Arbeiten von Michael Welker zum Abendmahl und Sigrid Brandt zum Opferverständnis fort. Vgl. auch die Arbeit von Günter Thomas zur Taufe.
9. Die Formel vom ›strukturierten Pluralismus‹ der christlichen Liturgiefamilien überschreibt das zusammenfassende 11. Kapitel (483–521).

bare – Einheit der verschiedenen christlichen Liturgien. Diese Einheit verdichtet sich, wenn verschiedene Liturgiefamilien auf dieselben biblischen Überlieferungen zurückgreifen. Da die Bibel aber in sich eine pluralistische Bibliothek darstellt, ist sie zugleich der Grund für die Differenzen zwischen den verschiedenen Liturgiefamilien. Denn indem diese sich nicht nur auf dieselben, sondern auch auf unterschiedliche biblische Überlieferungen beziehen, unterscheiden sie sich untereinander. So schaffen die vielfältigen biblischen Bezüge der verschiedenen Liturgien eine in sich reiche, plural strukturierte Einheit derselben.« (29f.)

Die damit ins Zentrum gestellte Frage nach der Biblizität von Liturgien möchte Etzelmüller als Frage nach einem ›Inter textualitätspänomen‹ (31) verstehen.

Dieser Frage wird im grundlegenden I. Teil des Buches: »Die Biblizität der Liturgien – fünf Fallstudien« (37–312) durch eine genaue Analyse liturgischer Ordnungen aus fünf verschiedenen Traditionen – »Liturgiefamilien« – nachgegangen. Untersucht werden dabei: die Göttliche Liturgie (2., 39–95), die römische Messe (3., 97–135), lutherische (4., 138–192) und reformierte (5., 193–251) Liturgien sowie jene der amerikanischen *revival tradition* (6., 253–312). Eine Grundtendenz dieses Teils macht deutlich, wie Etzelmüller seine Untersuchung der Biblizität angeht: Er unterscheidet zwischen expliziter und impliziter Rezeption biblischer Texte in den Liturgien. So hebt er nicht nur direkte Schriftzitate hervor, sondern konstatiert auch strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Liturgien und biblischen Texten, etwa wenn er den calvinischen Gottesdienst bezüglich seiner Gesamtdramaturgie mit dem Aufbau einzelner Psalmen und des Gesamtpsalters vergleicht (221). Diese Methode dient ihm auch dazu, das Konzept »Biblizität« vor einer bibli zistischen Lesart zu schützen.

Eine wesentliche Stärke liegt dabei zu-

nächst in der präzisen Analyse der Liturgien, die neue Einblicke in ökumenische Theologie und kirchliche Praxis ermöglicht. Dabei besticht das Buch vor allem durch seinen Weitblick. Der Einbezug etwa der Liturgien der amerikanischen *revival tradition* stellt eine große Bereicherung des deutschsprachigen Diskurses über Liturgien dar. Wenn im Gefolge dieser Tradition auch die frühe amerikanische Pfingstbewegung in die Untersuchung aufgenommen wird (6.3., 299–312), so wird die erfrischende Wirkung des Blicks auf gänzlich fremde und z.T. verstörende liturgische Traditionen vollends deutlich. Diesen Blick zu eröffnen, ist ein großes Verdienst Etzelmüllers. Stellt die Diskussion der amerikanischen *revival tradition* also einen Gewinn dar, so wird man vielleicht mit Bedauern konstatieren, dass die anglikanische Liturgiefamilie ausgeklammert bleibt.

Insgesamt ist das Buch ein Zeugnis der Achtung und des Respekts vor verschiedenen liturgischen Traditionen. Es gelingt Etzelmüller, die Besonderheiten der einzelnen Liturgien zu erkennen und miteinander ins Gespräch zu bringen. Die Weite des Unterfangens zeigt sich auch in der Fülle der rezipierten Literatur. Die Liturgien werden i. d. R. in einen dogmatischen, ökumenisch-theologischen, praktisch-theologischen, exegetischen, kirchenhistorischen und literaturwissenschaftlichen Kontext eingeordnet, teils auch in einen gesellschaftspolitischen (so etwa 287–292).

Wir möchten an den zitierten Eingangspassus und den I. Teil erste Fragen anknüpfen:

(1.) Stimmt es eigentlich, dass der Bezug auf denselben Text Einheit der Liturgiefamilien – vielleicht stimmiger: Familienähnlichkeit von Liturgien – verdichtet? Bezogen sich nicht Luther und Zwingli in Marburg auf dieselben Texte

– die *verba institutionis*, Joh 6 –, worüber freilich gerade die Differenz der lutherischen und reformierten Liturgiefamilien entstand? Veranlasste nicht diese fundamentalhermeneutische und semiotische Differenz in den dauerhaft unvereinbaren lutherischen und reformierten Interpretationen derselben *verba testamenti* Schleiermacher, die Suche nach einem Konsens im Textverständnis der Einsetzungsworte aufzugeben und stattdessen einen unionsfähigen semiotischen Rahmen evangelischen Abendmahls als Feier zu entwerfen, in welchem dann konkurrierende lutherische und reformierte Textverständnisse irenisch koexistieren können sollten? Begründet der Bezug auf dieselben Texte wirklich größere Familienähnlichkeit von Liturgien – oder nicht im selben Zug eine Differenz, die mit der Figur einer ›Einheit von Einheit und Differenz‹ (Etzelmüller, s. u.) eher unscharf erfasst wird? – Um ein anderes Beispiel zu wählen: Ist der gemeinsame Bezug der jüdischen *keduscha* und des christlichen *sanctus* auf Jes 6 wirklich unter der (von fern an Hegel anklingenden) Figur der Einheit von Einheit und Differenz zu verhandeln? Oder richtet sich nicht gegen diesen übergreifenden Begriff von Einheit der Differenz-Protest jüdischer Liturgietheoretiker seit Franz Rosenzweig? Sollte eine solche komparative Studie, die zu Recht die beständige Reflexion auf die wahrheitsverwandte jüdische Liturgiefamilie einfordert (491–495), nicht fragen, was den *christlichen Text-Begriff* in der Liturgie vom *jüdischen Text-Begriff* unterscheidet – und inwiefern sich je in der Liturgie derselbe Text als christlicher bildet, als Stimme des lebendigen auferstandenen Herrn und trinitarischen

Gottes, während sich je in der Liturgie dieser Text als Stimme vom Sinai und Zion her bildet – also der vermeintlich selbe Text als fundamental different?¹⁰ Dann würde sich freilich die (zu) einfache Relation von biblischem Prä-Text und liturgischem (Post?)-Text in eine komplexere, hermeneutische Relation aufstufen! Der Begriff des biblischen Textes, seine Identität und seine Externität, würde nicht so einfach als gegeben vorauszusetzen sein.

(2.) Klärungsbedürftig ist für uns auch die Metapher von der Bibel als pluralistischer Bibliothek. Sie ist – wenn sie mehr als trivial sein soll – mit jenem Changieren zwischen genetisch-deskriptiver Traditionspluralität und geltungsbestimmter Kanonizität behaftet, die seit der Käsemann-Debatte über Kanon und Konfessionspluralität bekannt ist. Allzu lange vexierte dies Changieren die Frage nach einer semantischen Mitte der Bibel, einem Kanon im Kanon, bis man diese Frage zu Recht verlernte, um das *Ereignis* des Wortes Gottes (z. B. F. Mildemberger), das Evangelium als pragmatische Wirkmitte oder das *Sprachereignis* ›Gott‹ (z. B. I. U. Dalferth) ins Zentrum biblischer Dogmatik oder Hermeneutik zu stellen. Die seinerzeitigen Probleme kehren u. E. in der Metapher von der Familiarität der Liturgien und ihrer strukturierten Pluralität wieder. Das gibt zu allerlei, vom Verfasser und seiner ›Hermeneutik des Vertrauens‹ (521) gewiss nicht beabsichtigten ›genealogischen‹ Assoziationen Anlass: Wer gehört (noch) zur Familie und wie weit reicht die geforderte familiäre Inklusion? Wer ordnet die Genealogie nach welchem Abstammungsmodell? Wer ist Haupt-, wer Nebenerbe?

10. Höchst anregend dazu der Basler Musikwissenschaftler, Sohn Wolfgang Ullmanns, J. Ullmann, Λόγος ἄγραφος. Die Entdeckung des Tones in der Musik, Berlin 2006, 295–362 (Grenze und Überlieferung: Was ist ein Text?), darin: Exkurs I: Der jüdische Text, 322–337; Exkurs II: Der christliche Text, 338–362.

Der II. Teil: »Der Pluralismus der christlichen Liturgiefamilien im Lichte der biblischen Überlieferungen« (313–521) müsste hierzu Auskunft geben.

Etzelmüller referiert am Beginn einige Kriterien, die den Gottesdienst als Phänomen intertextuellen ›Spiels‹ bestimmbarer machen sollen. Er expliziert also sein Verständnis von Intertextualität (7., 315–328). Der Stand der Theoriebildung ist gegenüber dem hier Referierten heute freilich erheblich fortgeschritten, und zwar nicht nur in den semiotisch-hermeneutischen Debatten über das Phänomen *Text* (als auktoriales Werk, als Rezeptionsphänomen oder als Sinngewebe?), sondern auch in den theologischen. Die Kategorie des (intertextuellen) ›Spiels‹ und ihre gottesdiensttheologische Applikation und (Spiel-)Typik (s. o.), die ja dazu dienen könnte, das *eine Ereignis von Wort und Name Gottes* im jeweiligen Gottesdienst nach Typen der Liturgiefamilien zu differenzieren, wünschte man sich rezipiert und diskutiert.

Das gewählte Verfahren, ›Texte‹ bzw. traditionsgeschichtliche Konstrukte bzw. biblisch-theologische Kultkonzepte und ›Liturgie-Familien‹ zu vergleichen, wird sodann so durchgeführt, dass zunächst nach *Gemeinsamkeiten* gefragt wird (8., 329–354): nach biblisch gebotenen Grundelementen des Gottesdienstes, nach textuellen Schnittmengen (343, wobei sich zeigt, dass nur Vaterunser und Einsetzungsworte die ›äußerst kleine‹, semantisch und textuell identische Schnittmenge aller Liturgien sind¹¹) oder nach dem allen Liturgien gemeinsamen Bezug auf den himmlischen Gottesdienst (dies zu betonen, ist ein Verdienst dieser Studie!). Im Anschluss daran werden die *Unterschiede* ›christlicher Liturgie-

konzeptionen‹ durch ihren Anschluss an unterschiedliche *alttestamentliche* Kultkonzeptionen begründet: »Die Unterschiede zwischen den einzelnen christlichen Liturgietraditionen lassen sich u. a. dadurch erklären, dass verschiedene Liturgiefamilien an unterschiedliche alttestamentliche Kultkonzeptionen anknüpfen.« (384) Die *Göttliche Liturgie* greife besonders »tempeltheologische und priesterschriftliche« Konzeptionen auf (ebd.). Die *Tridentinische Messe* verstehe sich in »Kontinuität zum alttestamentlichen Tempelgottesdienst« (ebd.) und rezipiere mit dem Verständnis des Messopfers als Sündopfer auch eine priesterschriftliche Idee. Demgegenüber verbinde die reformierten Gottesdienstordnungen eine zentrale Orientierung an »deuteronomisch-deuteronomistischen Kultkonzeptionen« (388). Zwingli knüpfe in »Action oder bruch des nachmahls« explizit an die Reformen Hiskias und Josias an, indem er betone, die Messe von allem Unbiblischen »reinigen« zu wollen (vgl. 388). Seine Konzeption der Abendmahlsfeier stehe im »Resonanzfeld« (388) der deuteronomischen Festkonzeption, etwa was Anzahl des Abendmahls und Anwesenheit der gesamten Gemeinde betrifft. Für Calvin nennt Etzelmüller im Wesentlichen die Anknüpfung an Ex 20,24 (das Altargesetz) sowie an die »prophetische Bestimmung des Tempels als ›Bethaus‹ (Jes 56,7)« (391). Für die frühen amerikanischen Methodisten und die Pfingstbewegung konstatiert er eine Anknüpfung an die enthusiastischen Kultformen Israels.

Das Nebeneinander von priesterschriftlicher und deuteronomischer Theologie wird so zur bleibenden Signatur des Pluralismus christlicher Liturgiefamilien (393). An dieser Stelle nun

11. Es ist zu fragen, ob die *verba testamenti* nicht erst im Gefolge der mystagogischen Katechesen des 4. Jh. endgültig diesen Rang des stets Rezitierten erhielten!

werden genetisch-deskriptive Typenbildungen unvermittelt zu geltungsbestimmten Empfehlungen:

»Die Göttliche Liturgie ist auf das Gegenüber der reformierten Ordnungen ebenso angewiesen wie die priesterschriftlichen Überlieferungen des Alten Testaments auf das Deuteronomium. Wie aber der Kanon die priesterschriftliche und die deuteronomische Kultkonzeption unvermittelt nebeneinander stehen lässt, so kann es auch in der gegenwärtigen Ökumene nicht darum gehen, diese Differenz im Sinne einer Einheitsliturgie und -kulttheologie zu überwinden.« (396)

Gegenüber einer solchen Vereinheitlichung schlägt Etzelmüller die Bereitschaft zu »Lernprozessen« vor, die dazu dienen, liturgische »Fehlformen« aufzudecken und zu korrigieren (ebd.). Dass er einen solchen Lernprozess empfiehlt, entspricht einer bibelhermeneutischen *Grundsatzentscheidung* des Autors, die kaum als solche explizit gemacht ist. Er geht davon aus, dass jede Konfession »nicht nur einer biblischen Tradition gerecht werden will, sondern der ganzen Schrift bzw. zumindest der Fülle ihrer großen Überlieferungen« (398). Dementsprechend sollen Liturgien jenen Formen den Vorzug geben, »die sich im biblischen Kanon als inklusive Varianten erweisen« (ebd.), wie Etzelmüller dies für das Toda-Opfer beansprucht.

Diese Empfehlung zum Umgang mit ökumenischen Spannungslagen – hier exemplifiziert an der Spannung einer deuteronomischen und priesterschriftlichen Kultkonzeption (sie werden auch als funktionelle und spirituelle Kultkonzeption typisiert und aktualisiert) – wird sich im weiteren Verlauf noch mehrfach wiederholen.

Etwa dort, wo der Autor im 10. Kapitel die Differenzen der Liturgiefamilien im Licht der *neutestamentlichen* Überlieferungen erläutert und die Spannung zwischen Gottesdienst als Herrenmahl

und als Predigtgottesdienst auf komplementäre neutestamentliche Traditionen zurückführt. Die Legitimität des reinen Predigtgottesdienstes wird hier aus einer, wiederum exegetisch konstruierten, johanneischen Gottesdienstkonzeption begründet, die, wie der Text des Johannesevangeliums, ohne letztes Mahl und Einsetzung auskomme. Aber fehlt nicht auch das Vaterunser im Johannesevangelium, ohne dass wir daraus schließen können, es sei in den »johanneischen Gemeinden« nicht gebetet worden (wie ja auch Etzelmüller selbst das Vaterunser als kleinste gemeinsame Schnittmenge definierte)? Fragwürdiger noch ist es, wenn Sehen, Hören und Fühlen biblisch-theologisch im Sinne einer »Hierarchisierung der Sinne« in Liturgiefamilien und neutestamentlichen Überlieferungen konzipiert werden (467–482) – als ob nicht die genuine synästhetische Dialektik der Sinne und des Sinnlichen eine Pointe der jeweiligen westlichen und östlichen Verständnisse von *Sakrament* oder *mysterion* wäre!

Am Ende dieses II. Teils drängt sich eine weitere Frage auf: Geht es dem Verfasser um biblische *Texte* als Prätexte von in aller Regel vormodern entstandenen Liturgien? Oder geht es ihm um biblische *Überlieferungen* als Prätexte, also um Traditionsstrukturen der modernen historischen Exegese, wie »die Priesterschrift« (so 374–377), das »Deuteronomium« (so 368–371) bzw. »DtrG« und »Tritojesaja« (so 371–373)? Geht es ihm gar um noch höherstufige *Kultkonzepte* wie die »Jerusalem Tempeltheologie« (so 58–86; 393 u. ö.) und »die deuteronomistische Namenstheologie« (93)? Zwar fördert Etzelmüllers religions- und traditionsgeschichtlich geschultes Vorgehen Interessantes zutage und erscheint im Rahmen seines eigenen Ansatzes biblischer Theologie durchaus plausibel. Es stellt Interpretationsmodelle zur Verfügung, die ihm dann einen ge-

schärften Blick auf liturgische Traditionen ermöglichen und ihn zu insofern nachvollziehbaren Urteilen führen. Den methodischen Voraussetzungen eines solchen Vorgehens jedoch wünschte man höhere Explikation und Diskussion. Denn wenn Etzel Müller sein Vorgehen damit begründet, dass in den Liturgien biblische Texte Wirkungsgeschichte geschrieben hätten, deren historische Bedeutung durch eine kanonische Perspektive verstellt sei (356), so bleibt doch letztlich unklar, wie diese Methodik zu rechtfertigen ist: Haben nicht die Liturgien den Kanon als Kanon, also gerade in »kanonischer Perspektive« rezipiert?

Es bleibt also folgende Frage an Etzel Müllers Vorgehen zu stellen: Unter welchen Umständen kann man und zu welchem Zweck sollte man – wie auch immer akzeptable oder diskutabile – Konstrukte der spätmodernen kanonischen und biblisch-theologischen Exegese auf die Göttliche Liturgie, auf die Deutsche Messe, auf Calvins Genfer Gottesdienstordnung beziehen, die ja doch die Biblizität von Liturgie unter hermeneutikgeschichtlich völlig anderen Vorzeichen gewinnen und reflektieren? Inwiefern ist der Ereignis- und Performanzcharakter des Gottesdienstes in den jeweiligen Liturgien hier schon hermeneutisch und semiotisch plausibel als *intertextuelles Phänomen* konzeptualisiert?

In seiner abschließenden *Zusammenfassung* (Kap. 11) typisiert Etzel Müller konklusiv die biblischen Profile seiner fünf Liturgien, der Göttlichen Liturgie, der römischen Messe, der lutherischen und reformierten Liturgien sowie der amerikanischen *revival tradition* (11.1, 483–486). Er plädiert dafür, elementare »Gemeinsamkeiten (zu) pflegen und (zu) stärken« (11.2, 487–495), insbesondere den Bezug jeder christlichen Liturgie

zum himmlischen Gottesdienst und zum gemeinsamen Festraum mit dem jüdischen Gottesdienst. Unter der Überschrift »Spannungen aufklären und Gefahren benennen« (496) benennt er fünf grundlegende Spannungen, die zwischen den christlichen Liturgiefamilien bestehen: die Spannung zwischen (1.) funktionalen und spirituellen Gottesdienstverständnissen (im Gefolge der biblisch-theologischen Spannung zwischen einer deuteronomischen und priesterschriftlichen Kultkonzeption); die Spannung (2.) zwischen enthusiastischen und geordneten Gottesdienstformen; die Spannung (3.) zwischen Liturgien, die kategorial zwischen Gottesdienst und Mission differenzieren (so die Liturgien der Reformationskirchen), und jenen, die Gottesdienst als Mission begehen (wie die Gottesdienste der amerikanischen *revival tradition*); die Spannung zwischen (4.) Liturgien mit Abendmahlsgottesdienst als Regelform und jenen, in denen Predigt- und Abendmahlsgottesdienst alterniert (wie in Zwinglis Zürcher Gottesdienstkonzeption), schließlich die Spannung (5.) zwischen dem als Vergebung der Sünde gefeierten Abendmahl und seiner Feier der Bewahrung zum ewigen Leben (vgl. 496; 11.3, 496–505). Die analytische Typenbildung wird zur liturgie-ökumenischen Empfehlung:

»Wie die verschiedenen biblischen Überlieferungen wechselseitig aufeinander angewiesen sind, damit die spezifischen Gefahren und Verzerrungen einer Überlieferung nicht kanonisiert, sondern durch ihr biblisches Gegenüber ausgeglichen werden, so sind auch die verschiedenen christlichen Liturgiefamilien wechselseitig aufeinander angewiesen, um die ihnen eigenen Gefahren besser erkennen und ihnen dann entgegenwirken zu können.« (505)

Tendenzen der Suche nach einer ökumenischen Einheitsliturgie (man mag an die ›Lima-Liturgie‹ denken) wird eine Absa-

ge erteilt. Stattdessen wird »Grenzsensibilität« (506, vgl. 11.4, 506–513) eingefordert. Im Blick auf die ausgleichende Vielfalt kanonischer Kultradiationen und Gottesdienstkonzepte müssten auch einzelne Liturgien dazu bereit sein, sich durch andere Liturgien korrigieren zu lassen: »Wo immer die spezifischen Gefahren einer bestimmten Liturgietradition sich verstetigen und nicht mehr durch die Erinnerung an andere Überlieferungen korrigiert werden, liegen Fehlformen vor.« (506) Abschließend plädiert Eitzelmüller für die »Förderung inklusiver Varianten« (514; 11.5/6, 514–516.517–521): »Dabei sind als inklusive Varianten solche liturgischen Formen zu bezeichnen, die auch in anderen Liturgien vorkommen, als exklusive Varianten dagegen solche, die aus der Perspektive anderer Traditionen nur als Fehlformen zu bezeichnen sind.« (514) Auch für die Rezipientenperspektive gilt ein Inklusionskriterium: »Der Pluralismus der christlichen Liturgiefamilien ermöglicht einer Vielzahl von Menschen, einen ihnen angemessenen Zugang zum christlichen Glauben zu finden – und eine Form zu entdecken, in der sie ihren Glauben so leben können, dass dieser beständig gestärkt wird« (521), wie denn die Liturgien des Sehens, des Hörens und Fühlens zuletzt auf »das Herz« des Menschen zielen (517f.).

Stets aufs Neue setzt sich also der gelungsbestimmte Ganzheitsbegriff Eitzelmüllers in Szene: der ganze Kanon in der Fülle der großen Traditionen, das inklusiv-ökumenische Lernen im Komplexität-Spannungsvollen der Liturgiefamilien, das ganze Herz in allen Sinnen. Die Matrix dieses Ganzheitsimperativs

ist ein bestimmtes Verständnis biblischer Theologie, dessen konstruktive Vorannahmen und dessen Grenzen hier an einigen zentralen Fragen zu diskutieren waren.

Das – in der Fülle der akribischen Einzelbeobachtungen und nachdenkenswertem Anregungen – zu würdigende Verdienst des Buches besteht zunächst darin, in bestimmten praktischen Fragen, die mit einer dogmatischen Liturgietheorie verbunden sind, einen evangelischen Standpunkt formulieren zu können.¹² Desiderate werden hingegen sichtbar, wenn man das Buch im Horizont der Frage nach einer Fundamentaltheologie des Gottesdienstes liest. Nur dann, wenn ein Programm wie das einer biblischen Theologie komparativ konstruierter christlicher Liturgiefamilien auch wirklich durchgeführt wird, zeigt sich, wie weit es trägt und wo weiterzuarbeiten ist. Es zeigt sich, dass das vorgestellte Programm von Biblizität als Matrix systematischer Liturgietheologie keineswegs identisch ist mit *dem* evangelischen Zugang, sondern auch innerhalb der evangelischen Theologie *ein* Modell darstellt. Die beanspruchte Biblizität der Kriterienbildung zu hinterfragen und das hermeneutisch Zirkuläre von Liturgie und biblischem Text als wirksames Wort und *verbum externum* im Gottesdienst mittels der angedeuteten semiotisch-hermeneutischen Kategorien wie *Ereignis, Gottes Name und Wort, Präsenz etc.* aufzubauen, bildet eine innerevangelische Variante. Das (schon hinreichend explizierte?) intertextuelle Paradigma ist nach unserem Urteil in Richtung dieser eingangs skizzierten Alternative weiterzuentwickeln.

12. Man mag hier an die Diskussion neuerer liturgiepolitischer Texte des Vatikans, z.B. *Liturgiam Authenticam* (2001), denken oder an die Differenzierung liturgiehistorischer Typen, wie im Strukturpapier zur Erneuernten Agenda von F. Schulz.