

Liturgie als geistliche Wahrnehmung

Ein systematisch-theologischer Versuch*

1. Kirche des Wortes und Kirche des Zeichens

Die folgenden Überlegungen bezeichne ich als einen Versuch, weil zwar ihr Anliegen, einen für *jegliche* Ausprägung evangelischer Theologie zustimmungsfähigen Begriff von Liturgie zu entwickeln, auf einen gewissen Beifall hoffen, zugleich aber jede konkrete Umsetzung dieses Anliegens ihr Herkommen von einem *bestimmten* zugrundeliegenden Verständnis von Theologie nicht verleugnen darf. Ich gehe von der Beobachtung aus, dass der evangelische Gottesdienst als Feier des Evangeliums von Gottes rettender und zuvorkommender Gnade einen Gegenstand hat, der dem liturgischen Handeln der Kirche uneinholbar vorgegeben ist. Die sprachkritische Feststellung, dass der Ausdruck ‚Gottesdienst‘ weniger einen menschlichen Dienst vor oder für Gott als vielmehr ein Dienen Gottes zugunsten der Menschen bezeichne, hat darin ihre Berechtigung. Jene Beobachtung von einem der Liturgie vorgegebenen Gegenstand trifft nicht nur für die im Protestantismus klassisch gewordene Torgauer Formel zu, mit der Luther den Gottesdienst als responsorisches Geschehen in der unverkennbar asymmetrischen Zuordnung von Gottes Wort und dem darauf antwortenden gemeindlichen „Gebet und Lobgesang“ bestimmt¹ und damit den altprotestantischen Liturgiebegriff entscheidend mitgeprägt hat.² Vielmehr setzt auch das wiederum klassisch im Anschluss an Schleiermacher

* Ausgearbeitet im Anschluss an das Liturgiewissenschaftliche Fachgespräch „Bilder von der Kirche. Wie Kirchen sich selbst wiederfinden in der Liturgie“ des Liturgiewissenschaftlichen Instituts der VELKD in Leipzig, 24.–26.02.2014. Das Folgende führt teilweise die Darlegungen früherer Beiträge zum weiteren Umkreis des Themas fort. Vgl. Henning Theißen, Das kündlich große Geheimnis. Wort und Sakrament in der evangelischen Kirche, in: PTh 98 (2009), 173–186; ders., Die Hermeneutik einer Schatzkammer. Der Stellenwert alttestamentlicher Perikopen im gegenwärtigen Gottesdienst, in: FZPhTh 61 (2014), 301–338.

1 Der Wortlaut der Torgauer Formel findet sich bei Martin Luther, WA 49, 588, 15–18.

2 Selbst die klassische, im Ganzen als Verfallsgeschichte angelegte Darstellung von Paul Graff, Die Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evan-

erhebbare neuprotestantische Verständnis des Gottesdienstes als gemeinschaftliche Darstellung christlichen Freiheitsbewusstseins³ einen der Liturgie vorgegebenen Gegenstand voraus.

Wie bei vielen theologischen Themen lässt sich auch beim Liturgiebegriff eine Differenz zwischen alt- und neuprotestantischem Verständnis erkennen, doch betrifft diese hier lediglich die Gegebenheitsweise des liturgischen Gegenstands. Während die reformatorische Theologie noch im Barock diesen Gegenstand in Gottes Wort unmittelbar gegeben sieht und ihn darum auch selbst *als* und *im* Wort ansprechen kann, wird die dabei unterstellte Analogie zwischen göttlichem und menschlichem Wort unter dem Eindruck der Aufklärung ab Schleiermacher bestritten, der dem liturgietheoretisch tragenden Darstellungsbegriff nicht das Wort Gottes, sondern dessen Niederschlag im menschlichen Bewusstsein zugrunde legt. Die evangelische Kirche des *Wortes* erweitert sich damit zu einer Kirche des *Zeichens*,⁴ die das, was die reformatorische Kirche in ihrer Verkündigungs- und Sakramentspraxis als wahre Bedeutung von Gottes Wort identifikatorisch *auszusagen* beansprucht, vielmehr im Modus der Darstellung *zeigt* und so einen Deutungsraum für verschiedene Verständnisweisen eröffnet.

Dass Wort und Zeichen dabei keine Alternativen bilden, verdeutlicht schon die Tatsache, dass die Reformatoren – wenn man nur an die Abendmahlskontroverse von Luther und Zwingli denkt – ihren Anspruch, die wahre Bedeutung von Gottes Wort zu identifizieren, gerade an den sakramentalen Zeichen von Brot und Wein erprobt haben, so wie umgekehrt im neuprotestantischen Paradigma der Deutungsraum, den das zeichenhafte Handeln der Liturgie eröffnet, vom deutenden Wort ausgefüllt wird. Insbesondere wäre es unrichtig, die Differenz von

gelischen Kirche Deutschlands I, Göttingen ²1937, sieht in der Barocktheologie „die echten reformatorischen Grundsätze vom Gottesdienste als einem Lob- und Dankopfer der Gemeinde“ (worin unüberhörbar die Torgauer Formel nachklingt) „ziemlich treu bewahrt“ (66).

- 3 Vgl. z. B. die auf Schleiermacher bauende Interpretation des Gottesdienstes als „Fest der Freiheit“ bei Eberhard Jüngel, *Der Gottesdienst als Fest der Freiheit. Der theologische Ort des Gottesdienstes nach Friedrich Schleiermacher* [1984], in: ders., *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit, Theologische Erörterungen IV*, Tübingen 2000, 330–350, hier 346: „Selbstdarstellung‘ der christlichen Gemeinde“.
- 4 Vgl. zu dieser Gegenüberstellung meinen Beitrag: Henning Theißen, *Kirche der Freiheit und die Freiheit eines Christenmenschen. Die gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen in ihrem Verhältnis zur Kirche der Reformation*, in: *LuJ* 77 (2010), 269–295, v.a. 288–295.

Sagen und Zeigen⁵ mit der Opposition von Objektivität und Subjektivität in Verbindung zu bringen. Es ist völlig abwegig, wenn man dem Konzept des Gottesdienstes als Darstellung christlichen Bewusstseins unterstellt, dass es bloß *subjektive* oder gar individualistische Befindlichkeiten zum Ausdruck bringe. Letzteres ist schon deshalb ausgeschlossen, weil im Sinne Schleiermachers jede Darstellung auch ‚Mitteilung‘ ist, die Andere zu gleichartigen Handlungen anzuregen vermag.⁶ Doch der zeigende Gestus der Darstellung ist noch komplexer. Zwar gibt der Zeigegestus, indem er ganz von sich weg weist, zugleich zu erkennen, dass *alles an ihm* Zeigen ist, und zeigt damit sich *selbst* – doch als ganz dem Einfluss dessen ausgeliefert, worauf er zeigt.⁷ Gerade für den als Selbstdarstellung christlichen Freiheitsbewusstseins verstandenen Gottesdienst bildet also das göttliche „Woher“⁸ dieser Freiheit das unausgesprochene Gravitationszentrum, das im liturgischen Handeln umso deutlicher umkreist und eingegrenzt wird. – Nicht minder abwegig wäre es, die Konzentration des reformatorischen Gottesdienstes auf

5 Näheres zum Verhältnis dieser beiden Liturgietypen vgl. im Beitrag von Philipp Stoellger zum vorliegenden Band.

6 So bereits Schleiermachers Schilderung des Gottesdienstes in der Praktischen Theologie: „Unterscheiden wir diejenigen Thätigkeiten welche auf einen solchen Effect ausgehen und nennen sie wirksame, und die anderen darstellende, welche in sich selbst ruhend doch gemeinsame sind, aber in die Erscheinung hinaustretend nichts gemeinsames haben als das äußere Erscheinen: so liegt in diesem sich *mittheilenden* Heraustreten und Erscheinen der Thätigkeit das erhöhte Bewußtsein“ (Friedrich Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. Jacob Frerichs, Berlin 1850 = ders., SW I/13, 71, letzte Hervorhebung hinzugefügt). Zusammenhängend wird die Thematik in der Darstellungstheorie der Christlichen Sitte (Friedrich Schleiermacher, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. Ludwig Jonas, Berlin 1843 = ders., SW I/12, 502–584) behandelt.

7 Ein klassischer Ausdruck dieser vielschichtigen Relation sind in der Theologie des 20. Jahrhunderts Karl Barths Einlassungen zum überlangen Zeigefinger in der Darstellung Johannis des Täufers auf Grünewalds Isenheimer Altar geworden (vgl. zum Überblick ders., Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–25, hg. v. Holger Finze, Zürich 1990 = ders., GA III/19, 444 mit Anm. 49).

8 So Schleiermachers einprägsame Redeweise in ders., Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt [1830/31], NA hg. v. Martin Redeker, Nachdr. Berlin 1999 (= GL²), Bd. I, 28 (§ 4,4) (Hervorhebung aufgehoben).

das Wort der Verkündigung⁹ so aufzufassen, als solle damit eine *Objektivierung* von Gottes Wort bewerkstelligt werden, die das gottesdienstliche Kerygma zu einer bloßen Variante des kirchlichen Dogmas mit allerdings niedrigerem Grad an Objektivität, d.h. begrifflicher Bestimmtheit macht. So plausibel die (von Schleiermacher stammende)¹⁰ Abstufung religiöser Redegenera nach dem Maß ihrer Bestimmtheit ist, so ungerechtfertigt ist es, die liturgietheologische Kategorie des Wortes an der des Begriffes als dem Redegenus mit der größtmöglichen Bestimmtheit zu messen. Demgegenüber ist darauf zu verweisen, dass der evangelische Gottesdienst weder im Begriff noch im Wort, sondern im *Namen* des dreieinigen Gottes gefeiert wird.¹¹

2. Name, Wort und Begriff Gottes

Mit der Kategorie des Namens (im Unterschied zu Wort und Begriff, aber auch Zeichen und Symbol) erreichen unsere Überlegungen erstmals den Punkt, der als Ausgangspunkt für ein gesamtevangelisches Verständnis von Liturgie als Feier des dem Gottesdienst vorgegebenen Evangeliums dienen kann. Unter den verschiedenen symbolischen Formen, die überhaupt zur Repräsentation eines Gegenstands in Betracht kommen, zeichnet sich die namentliche Nennung dadurch aus, dass der Name das Genannte unweigerlich in der Rede anwesend sein lässt. Da Namen, insbesondere Eigennamen, nicht durch semantische Korrespondenz mit dem Genannten, sondern den bloßen Vorgang des Nennens bezeichnen, ist die stets auf einer derartigen Korrespondenz von Name

9 In der durch die Erneuerte Agende (den Vorentwurf zum späteren Evangelischen Gottesdienstbuch) ausgelösten Debatte, ob Luther mit seiner Gottesdienstreform den „falschen [weil allein auf die verba institutionis fokussierten] Weg Roms zu Ende gegangen“ sei (vgl. Dorothea Wendebourg in ZThK 94 [1997], 437–467, in Spiegelung einer lutherkritischen Wendung von Hans-Christoph Schmidt-Lauber in: ders./Karl-Heinrich Bieritz [Hg.], Handbuch der Liturgik, Göttingen ²1995, 229), dürften die beteiligten Parteien darin einig gewesen sein, dass Luther eine worthafte Konzentration der Liturgie tatsächlich vorgenommen habe. Strittig war die Wertung dieses Vorgangs.

10 Vgl. Schleiermacher, § 16,3 GL² I, 109, der zwischen dem „dichterischen“, dem „rednerischen“ und dem „darstellend belehrende[n]“ Genus unterscheidet.

11 Die folgenden beiden Abschnitte greifen Überlegungen auf, die ich andernorts ausführlicher dargestellt habe: Henning Theißen, Einführung in die Dogmatik. Eine kleine Fundamentaltheologie (GThF 25), Leipzig 2015, Kap. 4 und 6.

und Sache beruhende Wahrheitsfrage bei der namentlichen Nennung noch überhaupt nicht im Spiel. Der epistemologische Rang des Namens beschränkt sich vielmehr auf die basale Bedingung der Möglichkeit von Bezeichnen, dass ein Gegenstand vorausgesetzt wird, auf den der Name referieren kann. Ob er dies in sachgemäßer oder zutreffender und mithin wahrer Weise tut – ob der Gegenstand also mit dem ‚richtigen‘ Namen genannt wird –, spielt für den semantisch leeren Namen keine Rolle. Der Name ist epistemologisch nicht mehr, aber auch nicht weniger als der bloße Reflex dessen, dass überhaupt ein Gegenstand zu bezeichnen sei, und reicht daher nicht weiter als der grammatische Unterschied zwischen Bezeichnung und Bezeichnetem. Insbesondere besitzt der Name keinerlei metaphysisches Gewicht in dem Sinne, dass die von ihm gemachte Voraussetzung eines zu bezeichnenden Gegenstands etwa dessen Existenz außerhalb der Sprache einschliesse – dieser Hinweis mag gerade angesichts mancher Versuche, den vom Begriff Gottes auf seine Existenz schließenden ontologischen Beweis namenstheologisch zu revitalisieren,¹² nicht überflüssig sein.

Die hier gegebene Charakteristik des Namens ist für das Verständnis des Gottesdienstes, der im Namen Gottes gefeiert wird, grundlegend. Wird zu Beginn eines jeden evangelischen Gottesdienstes der Name des dreieinigen Gottes angerufen, so steht damit das gesamte liturgische Geschehen unter der Voraussetzung, nicht die Qualität eines „Schreis ins Leere“ (Gershom Scholem), sondern *in wahrnehmbarer Weise* den dreieinigen Gott zum Gegenstand zu haben. Evangelischer Gottesdienst wäre einerseits *unverantwortlich*, würde er mit der eröffnenden Anrufung von Gottes Namen beanspruchen, seinen Gegenstand auf gegenständliche Weise namhaft zu machen, als ob die Nennung seines Namens Gott gleichsam zur liturgischen Epiphanie zwingen könnte. Doch solche Missverständnisse sind dadurch ausgeschlossen, dass die namentliche Nennung die wahrnehmbare Anwesenheit des Genannten in der Rede und nicht in einer außersprachlichen Wirklichkeit hervorruft, einfach

12 Besonders prominent bei Karl Barth, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms [1931], NA hg. v. Eberhard Jüngel/Ingolf U. Dalferth = ders., GA II/13, Zürich 2002, hier 77, zum Status des „id quo maius cogitari nequit“ als Name, nicht Begriff (so aber 90), Barths Beweis besitzt, der Pragmatik namentlicher Nennung durchaus vergleichbar, die Struktur eines Denkverbots, das dem christologischen Gottesnamen die Deutungshoheit über den bei Anselm semantisch offen bleibenden Gottesnamen verleihen soll.

weil der Name keine solche Wirklichkeit bezeichnet. Wie vielmehr gerade die Geschichte von der Offenbarung des Gottesnamens am brennenden Dornbusch zeigt, ist der Name selbst asemantisch, bedeutet oder heißt also nichts und gewährt daher auch keinerlei Zugriff auf Gottes Wesen. – Evangelischer Gottesdienst wäre andererseits *banal*, wenn seine Eröffnung im Namen Gottes nur das Bewusstsein der Anrufenden zum Ausdruck brächte, dass ihr liturgisches Handeln sich auf einen außerhalb ihres Bewusstseins angesiedelten Gegenstand bezieht. Jenseits dieser vorhin schon kritisierten Alternative von Objektivität und Subjektivität ist die gemeinsame Grundlage der unterschiedlichen evangelischen Gottesdienstverständnisse vielmehr so zu bestimmen, dass der im Namen des dreieinigen Gottes angerufene Gegenstand dieses Gottesdienstes in dessen Liturgie kein bloßes Epiphänomen frommen Bewusstseins, sondern tatsächlich wahrnehmbar ist, wenngleich nicht als sinnlich vermittelte und empirisch messbare Objektivation, sondern, wie vorläufig mit der theologischen Tradition zu formulieren ist, „im Geist“. Es ist die Aufgabe des vorliegenden Aufsatzes, die mit dieser Grundlage gegebene *These* von der *Liturgie als geistlicher Wahrnehmung* des ihr vorgegebenen Gegenstands so zu explizieren, dass die meist eher verunklarende als klärende Rede von einem Handeln „im Geist“ entbehrlich oder mindestens verständlich wird.

Die Explikation dieser These setzt mit der vorläufigen Beantwortung der Frage ein, was Wahrnehmung ist. Wahrnehmung des liturgischen Gegenstands tut ihrerseits bereits einen Schritt über seine bloße Voraussetzung hinaus. Wird diese Voraussetzung des Gegenstands in seiner *namentlichen* Nennung geltend gemacht, so ist seine Wahrnehmung die epistemologische Funktion des *Wortes*, das den Gegenstand dem begrifflichen Denken erschließt, dabei aber weiterhin die Anschauung von ihm voraussetzt, die mit seiner Anwesenheit im Namen gegeben ist. Die nächste epistemologische Stufe besteht in der nicht mehr an die anschauliche Präsenz gebundenen Erkenntnis des Gegenstands im (dogmatischen) *Begriff*, doch unterscheidet sich die liturgische Rede als Kerygma dadurch vom Dogma, dass sie dieses dritte Glied der Trias von Name – Wort – Begriff nicht mehr durchführt. In Schleiermachers erwähnter Dreiteilung der Redegenera gesprochen, verbleibt die Liturgie sowohl in der Predigt als auch in Gebet und Lobgesang unterhalb der Ebene darstellend belehrender Rede auf der Ebene der bildhaften Redeformen des Dichterischen und des Rhetorischen, doch ohne, dass dies in irgendeiner Weise eine Abwertung der Liturgie implizierte. Viel-

mehr ist zu beachten, dass es sich bei allen drei Genera um „Glaubenssätze“ handelt.¹³ Daher vermag die bildhafte Sprache der Liturgie, auch wenn sie keine dogmatischen Sätze im Sinne Schleiermachers formuliert, sehr wohl einen Gegenstand der Glaubenslehre als dogmatischer Disziplin der Theologie abzugeben. Um allerdings die dogmatische Valenz der Liturgie als geistlicher Wahrnehmung und damit die Tragweite unserer These angeben zu können, ist es erforderlich, die Triaden von Name – Wort – Begriff bzw. die einhergehenden Redegenera des Dichterischen – Rhetorischen – Belehrenden auf den Glaubensbegriff anwendbar zu machen. Das ist die Aufgabe des folgenden Abschnitts unserer Überlegungen.

3. Dogmatischer, ethischer und ästhetischer Glaubensbegriff

Die These, dass das gottesdienstliche Wort den dreieinigen Gott wahrnimmt, dessen sprachliche Anwesenheit sie in der Anrufung seines Namens voraussetzt, ist nicht sonderlich originell, sondern beinahe konventionell, wenn man unterstellt, dass der Glaube gewissermaßen das Organ ist, mit dessen Hilfe der empirisch nicht als präsent nachweisbare Gott wahrgenommen werden kann. Selten scheint allerdings bei dieser im Ganzen konventionellen Auffassung des Glaubens als Organ geistlicher Wahrnehmung bedacht worden zu sein, dass der Glaubensbegriff hier kaum in seiner dogmatischen Standardbedeutung als Heilmittel thematisiert wird. Als Heilmittel verstanden, ist der Glaube Gottes gnädige Gabe an den Menschen; in seiner Bedeutung für die Wahrnehmung der gnadenhaften Präsenz Gottes aber unterscheidet er sich offensichtlich von dieser dogmatischen Funktion und scheint viel eher so etwas wie eine Ausstattung des gläubigen Menschen darzustellen, mag diese auch ihrerseits sicherlich nur gnadenhaft gewährt sein.

Wer also die dogmatische Bedeutung der ‚Glaubenssprache‘ als gottesdienstliches Kerygma erfassen und dieses nicht einfach mit dem Dogma verrechnen will, wird nicht umhinkommen, mit einem differenzierenden anthropologischen Sinn des Glaubens als Wahrnehmungsorgan für Gottes Gnade zu rechnen. Die Sorge vor einer semipelagianischen Transformation des Glaubensbegriffs ist unbegründet und berechtigt

13 Vgl. Schleiermacher, Leitsatz § 15 GL² I, 105.

nicht zum Verzicht auf diese aus systematischen Gründen erforderliche Differenzierung. Den Leitfaden für die Differenzierung des Glaubensbegriffs bildet die Beobachtung, dass die Liturgie den epistemologischen Schritt vom Glaubenssatz zum dogmatischen Satz nicht durchführt. Kommt dieser epistemologische oder dogmatische Sinn des Glaubensbegriffs nicht in Betracht, so bleiben die beiden übrigen Bestandteile eines denkerischen Gesamtsystems übrig, die im Anschluss an das System der drei kritischen Hauptschriften Kants als Ethik und Ästhetik bezeichnet werden können. Es liegt also nahe, nach einem ethischen und einem ästhetischen Sinn des Glaubens zu fragen. Letzterer liegt schon dem Wortsinn von Ästhetik (gr. *aisthánesthai* = wahrnehmen) nach nahe, um die Bedeutung des Glaubens als Wahrnehmungsorgan für Gottes Gnade zu erfassen. Ersterer bezeichnet demgegenüber das ethische Gut, das der Glaube für die Gläubigen bildet; er gibt also an, welchen Nutzen es hat, zu glauben.

Sowohl die ethische als auch die ästhetische Bedeutung des Glaubens könnten einer auf dogmatische Richtigkeit im Sinne der Bekenntnisschriften abstellenden Theologie als inkommensurabel mit der reformatorischen Lehrbildung, wenn nicht gar als heterodox erscheinen. Ein ethischer Sinn des Glaubens als Gut, das man nutzen und nach dem man demnach offensichtlich auch streben kann, scheint den Ausgangspunkt unserer Überlegungen, nämlich den vorgegebenen Gegenstand der Liturgie in Gottes gnadenhafter, von Menschen weder gemachter noch auch nur erstrebter Präsenz, zu verletzen. Ähnliche Vorbehalte treffen den ästhetischen Begriff des Glaubens, der als Wahrnehmungsorgan für die Gnade anscheinend ein Merkmal der geschöpflichen Ausstattung des Menschen bezeichnen soll.

Derartige Einwände aufgrund des reformatorischen Bekenntnisstandes verfangen jedoch gegenüber dem differenzierten Glaubensbegriff nicht; vielmehr haben gerade die Reformatoren sowohl dem ästhetischen als auch dem ethischen Sinn des Glaubens durchaus Rechnung getragen. Luther etwa spricht in seinem *Freiheitstraktat* (gewiss einem Kerndokument in Sachen des reformatorischen Glaubensverständnisses) von einer priesterlichen Freiheit der Christen, die ihre königliche Freiheit (gemeint ist die Unabhängigkeit des Glaubens von weltlichen Bedingtheiten) noch übersteige, da sie Macht sogar über Gott auszuüben vermöge, der sich der christlichen Fürbitte, also den im Namen Christi vom Beter angeeigneten Anliegen Dritter nicht

verweigere.¹⁴ So einleuchtend die Unterscheidung beider Freiheitsformen für sich genommen ist, so überraschend ist die Einstufung der priesterlichen Freiheit als höherrangig, da schon ihr königliches Gegenstück den vollen dogmatischen Begriff des Glaubens als nicht weltlich bedingt ausdrückt. Die priesterliche Freiheit muss demgegenüber auf einen andersartigen Glaubensbegriff referieren, denn von jenem dogmatischen Begriff her könnte die in der Fürbitte betätigte Freiheit der Gläubigen gegenüber Gott nur als Anmaßung und Sünde charakterisiert werden, während sie nach ethischen Maßstäben einen schuldhaften Übergriff in die Belange Dritter darstellt: Der Fürbittende eignet sich im Namen Jesu Christi ein fremdes Anliegen an, dem sich Gott wegen dieser im Namen seines Sohnes vorgetragenen Bitte nicht entzieht. Nur ein zwischen Dogmatik und Ethik angesiedelter *ästhetischer* Glaubensbegriff eröffnet die Möglichkeit, dieses Gottesverhältnis der Freiheit mit Kategorien des Geschmacks als *ungehörig* (indecentia) zu klassifizieren, also als eine Freiheit, die den Gläubigen von ihrem Menschsein (ethisch) und von Gottes Gottheit her (dogmatisch) gerade nicht zukommt, die aber unaufgebbbar zu der im Lebensverhältnis des Glaubens eingegangenen Verbindung beider Bereiche gehört als eine ‚gehörige Ungehörigkeit‘ (decens indecentia). – Nicht minder zentral ist für die reformatorische Glaubensauffassung der Vorrang des sog. Fiduzialglaubens (= Glaube als Vertrauen) vor den seit Melanchthon davon differenzierten Aspekten des Glaubens als kognitiver (Er-) Kenntnis (notitia) und als willentlicher Zustimmung (assensus).¹⁵ Wie die offensichtliche Anlehnung an die vermögenstheoretischen Dreiteilungen des Seelenbegriffs¹⁶

14 So Luther im 16. Abschnitt des (deutschsprachigen) Freiheitstraktates von 1520, wo nach der königlichen (15. Abschnitt) die priesterliche Freiheit behandelt wird: „Ubir das seyn wir priester, das ist noch vil mehr denn künig sein, darumb, das das priestertum uns würdig macht fur gott zu treten und fur andere zu bitten. [...] Wer mag nu außdencken, die ehre und höhe eyniß Christen menschen? durch seyn künig rey chister aller ding mechtig, durch sein priesterthum ist er gottis mechtig, denn gott thut was er bittet und wil, wie do stet geschriben im Psalter [Ps 145,19]“ (ders., WA 7, 28,5–17*).

15 Diese in der Barocktheologie zum Standard werdende Trias geht zurück auf den Abschnitt „De vocabulo fidei“, den Philipp Melanchthon für die Ausgabe seiner Loci von 1543 verfasste und der weitgehend unverändert Eingang in die Endgestalt fand: ders., Loci praecipui theologici (1559) (2. Teil), hg. v. Hans Engelland (= Melancthons Werke in Auswahl II/2), Gütersloh 1953, 360–371, hier 361,27–30 (zum Verhältnis fiducia – notitia) bzw. 364,36–365,2 (zum Verhältnis fiducia – assensus).

16 Vgl. Platon, Phaidros 246a3–246d5 nebst der Erläuterung 253c7–255a1.

zeigt, ist der Vorrang der fiducia anthropologisch und *ethisch* begründet und fällt ebensowenig wie Luthers Begriff priesterlicher Freiheit unter den dogmatischen Glaubensbegriff. Die intuitiv naheliegende Begründung, dass die Kategorie des Vertrauens die menschliche Seele irgendwie ‚ganzheitlicher‘ beschreibt, als dies Erkenntnis und Wille tun, lässt sich dabei gütertheoretisch so rekonstruieren, dass das Gut des Vertrauens eine „Grunderfahrung“ (Wilhelm Kamlah) realisiert, die an keiner bestimmten Stelle der Güterordnung angesiedelt ist, sondern ihr im Ganzen zugrundeliegt, weil sie den Umgang mit den Gütern gerade auch angesichts der Möglichkeit ihres Entzugs thematisiert.¹⁷ D. h., Vertrauen wird nicht mittels anderer Güter erlangt, sondern allein *durch* Vertrauen. Es kann ebensowenig selbst Mittel zum Zweck der Erlangung anderer Güter sein, vielmehr ist das aus der Praxis des Vertrauens resultierende Gut – gewissermaßen der ‚Ertrag‘, den die Gläubigen aus ihrem Glauben ziehen – wiederum Vertrauen. Die ‚Ganzheitlichkeit‘ des Vertrauens besteht also in der jede Einübung ins Vertrauen ausschließenden Dramatik,¹⁸ mit der es den vertrauenden Menschen ganz aufs Spiel setzt und ganz wiedergewinnt.

Beide Beispiele für den ästhetischen bzw. ethischen Begriff des Glaubens präsentieren diesen jeweils in der Funktion der Wahrnehmung, die sich in der Fürbitte auf Belange Dritter und in der Praxis des Vertrauens auf eine Grunderfahrung im Umgang mit den Gütern richtet. Keines dieser Beispiele betrifft die Liturgie, doch liefern sie mit der Differenzierung gegenüber dem dogmatischen Glaubensbegriff die Voraussetzungen dafür, Liturgie als geistliche Wahrnehmung zu begreifen. Wie dies konkret aussehen könnte, sei im folgenden Kernabschnitt meiner Überlegungen erörtert, ehe sich Folgerungen anschließen, die daraus für die Gestaltung der Liturgie zu ziehen sind.

17 Vgl. Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachliche Grundlegung und Ethik*, Mannheim 1972, 101f. u. ö. und die ganze Darstellung der eudämonistischen Ethik in diesem Werk.

18 Hierin besitzen Luthers bekannte Antiaristotelismen ihre Berechtigung, die eine Anwendung der scholastischen Habituslehre auf den Glauben ablehnen.

4. Zwei exemplarische Perspektiven evangelischen Gottesdienstverständnisses

Um zu veranschaulichen, wie der Glaube seine ethische und ästhetische Bedeutung als Wahrnehmungsorgan für die dem Gottesdienst vorgegebene gnadenhafte Präsenz Gottes ausfüllt, ziehe ich zwei Beispiele evangelischen Gottesdienstverständnisses aus der Wittenberger Reformation bzw. dem dialektisch-theologischen Aufbruch der Theologie im 20. Jahrhundert heran.

4.1 Wahrnehmung des Wortes als Bild¹⁹

In seinem großen Tauflied „Christ unser Herr zum Jordan kam“ gibt Luther 1541 eine Art Zusammenfassung seiner Sakramentstheologie für die Hand und den Mund der Gemeinde. In überraschender Weise begründet er die Taufe hier nicht mit den *verba institutionis* aus Mt 28,18–20 oder Mk 16,16, sondern mit dem Faktum der Taufe Jesu im Jordan: „Da wollt’ er stiften uns ein Bad“.²⁰ Dieser ungewöhnliche Fall einer Sakramentsstiftung, bei der der Stifter zugleich Empfänger ist, verdeutlicht, dass die ‚Einsetzung‘ eines Sakraments durch Christus in keinem Fall einer kirchlichen Praxis Legitimation verschaffen, sondern nur den Abstand unterstreichen kann zwischen Christus, der das Sakrament stiftet, und der Kirche, die es – nach CA VII („[...] de administratione sacramentorum [...]“) – bloß verwaltet. Wie es später Schleiermacher für den Neuprotestantismus festgehalten hat, kann die Liturgie das Sakrament in dem Umfang, in dem es von Christus eingesetzt ist, immer nur zur Kenntnis nehmen, oder mit dem Ausdruck unserer bisherigen Überlegungen: wahrnehmen; gegenüber der Einsetzung durch Christus besteht für die Liturgie kein Gestaltungsspielraum.²¹ Im Unterschied zu heute erstreckt sich dabei für Luther der Umfang der Einsetzung auch

19 Dieser Abschnitt führt teilweise Überlegungen aus einer früheren Darstellung fort: Henning Theißen, *Kirche des Wortes und Wort der Kirche. Die pastoraltheologische Aufgabe der Taufe und ihre sakramentstheologische Herausforderung*, in: FZPhTh 56 (2009), 485–507.

20 So EG 202,1 (ich zitiere nach der Textfassung im Evangelischen Gesangbuch).

21 So befolgt z. B. Schleiermacher, § 137,1 GL² II, 327, bei der Taufe die methodische Regel zu ermitteln, „was zu der Einsetzung Christi [...] gehöre“, um von da aus die in der Liturgie sich mitteilende Freiheit zur Gestaltung zu bestimmen.

auf den Modus der sakramentalen Präsenz von Christi menschlicher Natur, der für die an Luther anschließende Theologie als Realpräsenz bezeichnet wird. Gemäß der Schlussstrophe von Luthers Tauflied kann und muss die Kirche im Vollzug der Liturgie *wahrnehmen*, dass in der Taufe der Mensch Christus am Werk ist, der am Kreuz sein Blut zugunsten der Sünder vergossen hat:

„Das Auge freilich Wasser sieht, / wie Menschen Wasser gießen. / Der Glaub im Geist die Kraft versteht / des Blutes Jesu Christi / und ist vor ihm ein rote Flut / von Christi Blut gefärbet, / die allen Schaden heilen tut, / von Adam her geerbet, / auch von uns selbst begangen.“²²

Luthers Entgegensetzung von Auge und Glaube könnte auf den ersten Blick den unseren bisherigen Überlegungen stracks entgegengesetzten Eindruck erwecken, dass das Auge hier *pars pro toto* für die *Wahrnehmungsorgane* genannt sei, denen der Glaube nun als eine die Wahrnehmung übersteigende *Erkenntnis* Gottes gegenübergestellt werde. Diese Deutung wird jedoch dadurch widerlegt, dass eine dem Lied zugrundeliegende Dessauer Predigt Luthers vom Vorjahr (1540) das Auge nicht *pars pro toto*, sondern zusammen mit dem Ohr nennt²³ und so die alternative Annahme wahrscheinlich macht, dass der Glaube nicht der Wahrnehmung überhaupt, sondern als eine eigene, *geistliche* Form der Wahrnehmung nur der *sinnlichen* Wahrnehmung gegenübergestellt werden soll.

Fragt man, in welchem Sinne der Glaube die natürlich-menschliche Präsenz Christi in der Taufliturgie wahrnehmen soll, wenn *kein einziger* der fünf Sinne dazu hinreicht, so kann die Antwort nur lauten, dass es in einer *Verbindung* der Sinne, also als Synästhesie, geschieht. Der Begriff der Synästhesie, der auf die ästhetische Dimension des Glaubens referiert, scheint mir eine treffendere Beschreibungskategorie für das

22 Zit. nach EG 202,7. Auf die reichen biblischen Bezugsmotiviken kann hier nur hingewiesen werden. Dazu gehören die Assoziation der Sintflut (Gen 6–8), die als Typus der Taufe konventionell ist, insbesondere aber auch die erste der zehn ägyptischen Plagen (Verwandlung des Nilwassers in Blut, Ex 7,20) und der Durchzug durchs Schilfmeer (Ex 14), die beide an die Taufe als Freiheitsgeschehen erinnern.

23 „Solches sehen wir zwar nicht mit augen, Aber die Christen sind solche Leute, die nicht sollen noch wollen sehen, sondern halten sich ans wort und gleuben. [...] Ich sehe wol nichts in der Tauffe denn wasser [...] und höre auch nichts denn die wort, so er [sc. der Täufer] darüber spricht [...]. Solch zeugen mir beide, augen und ohren. Aber das wort und der glaube sagt mir, das Gott selbs da ist und solch werck thuet“ (Luther, WA 49, 133,14–134,16).

zu sein, was die lutherische Theologie als Realpräsenz zu bezeichnen pflegt. Die Synästhesie stellt den Begründungszusammenhang dafür dar, dass Luther in seinem Lied den Glauben als eine Wahrnehmung „im Geist“ ansprechen kann, denn Geist ist – auch für Luther, der keinen anthropologischen Geistbegriff, sondern nur den Heiligen Geist akzeptiert²⁴ – das Wunder einer Gleichzeitigkeit der Sinne, die neben der durchgehenden Erfahrung räumlicher und zeitlicher Disparatheit des Sinnlichen nur mit dem Wirken von Gottes Geist erklärt werden kann. Wer glaubt, folgt dem Jesuswort: „Sehet, was ihr höret“ (Mk 4,24) und hört also das Verheißungswort der Einsetzung so, dass er das damit Bezeichnete förmlich vor sich sieht. Mit den Begriffen der augustinischen Signifikationshermeneutik gesprochen, in deren Tradition auch Luther steht, besteht das Wunder dieser Synästhesie darin, dass der Glaube das äußere Wort hört, aber als inneres Wort wahrnimmt, also als Vorstellungsbild, das in der Seele des glaubenden Menschen Realität gewinnt.²⁵ Ohne die ontologischen und psychologischen Annahmen Augustins übernehmen zu müssen, die im Hintergrund seiner Lehre vom inneren Wort stehen, kann man dasselbe Wunder der Synästhesie mit dem Luther der deutschen Sermonen von 1519 auch so beschreiben, dass, wer glaubt, Gottes Wort *als Bild* wahrnimmt.

Folgt man diesen frühen Sermonen Luthers,²⁶ so besitzt die Wahrnehmung von Gottes Wort als Bild deshalb die Qualität des Glaubens, weil dieser seine charakteristische lebensbestimmende Gewissheit dadurch entfaltet, dass er ein Bild darstellt, an dem sich menschliche Lebens- und Handlungsvollzüge letztbestimmend orientieren können.²⁷ Die Natur

24 In seiner Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“ (1528) findet Luther den eigens anthropologischen Geistbegriff „wol so not [...] zur sachen, als das funfft rad zum wagen“ (ders., WA 26, 374,31f.).

25 Augustin, De trinitate VIII,6,9 (= Aurelius Augustinus, De trinitate [Bücher VIII–XI; XIV–XV; Anhang: Buch V]. Lateinisch-Deutsch, übers. u. hg. v. Johann Kreuzer. Lizenzausgabe Darmstadt 2001, 22–33) entfaltet diese Lehre vom inneren Wort als Vorstellungsbild.

26 Zu beachten ist neben Luthers „Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi“ (ders., WA 2, 136–142) besonders der „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ (ders., WA 2, 685–697), den Reinhard Schwarz 1998 in überzeugend behutsamer Modernisierung neu ediert hat (in: Joachim Heubach [Hg.], Gewißheit angesichts des Sterbens [Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 28], Erlangen 1998, 51–64).

27 Vgl. Reinhard Schwarz, Das Bild des Todes im Bild des Lebens überwinden. Eine Interpretation von Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben, in: Heubach

des Glaubens als geistliche Wahrnehmung fußt also letztlich auf der Einsicht in die orientierende Kraft, die das *Wort als Bild* im Leben von Menschen entfaltet. Das ist kein argumentum ad hominem (secundum modum recipientis), sondern erklärt, warum sich in Luthers Tauflied die gläubige Wahrnehmung des Sakraments auf die Gegenwart der *menschlichen* Natur Christi – das Blut des Gekreuzigten im Wasser der Taufe – richtet. Wer das Wort der Liturgie hört, verinnerlicht dadurch das lebensorientierende Bild Christi.²⁸ Die These von der Liturgie als geistlicher Wahrnehmung des Wortes als Bild behauptet hier also nicht eine – weder sinnliche noch nichtsinnliche – Wahrnehmbarkeit Gottes selbst. Gleichwohl unterstreicht sie mit der synästhetischen Qualität dieser Wahrnehmung, die nur im Rekurs auf den Geist erkannt werden kann, dass die Liturgie als ein Wunder aufzufassen ist, in dem die Gläubigen *Gottes* Wirken wahrnehmen. Die These von der Liturgie als geistlicher Wahrnehmung weist in dieser Spannung von menschlicher Natur und göttlichem Wirken dieselbe ‚gehörige Ungehörigkeit‘ auf, die wir als ästhetische Dimension des Glaubensbegriffs gekennzeichnet haben, und macht darum selbst ein *ästhetisches* Bedeutungsmoment der Liturgie namhaft.

4.2 Wahrnehmung des Vorletzten im Horizont des Letzten²⁹

Wenn sich Luthers These, dass der Glaube im Wasser der Taufliturgie den Menschen Christus wahrnimmt, als Explikation des Wunders von

(Hg.), *Gewißheit* (Anm. 26), 32–50, hier 37: „So benutzt Luther den Begriff des Bildes, um zu zeigen, wie der Mensch in seinen Glücks- und Unglückserfahrungen abhängig ist von Vorstellungen, die seine Gedanken und Empfindungen prägen. [...] Gott will uns für sich gewinnen, indem er einen Streit entfacht um die Bilder unseres Bewußtseins.“ Man kann Schwarz' Bildtheorie also in den Satz fassen: Das Bild eines Gegenstands wahrnehmen, heißt sich selbst so wahrnehmen, wie man durch ihn affiziert wird.

28 Beim Thema des Bildes Christi mag man sich theologiegeschichtlich an die sog. Urbildchristologie bei Schleiermacher in der 1. Auflage der „Glaubenslehre“ (ders., §§ 114–116 GL¹) erinnern fühlen, doch ist zu beachten, dass Schleiermacher den Bildbegriff zur Explikation der Zweinaturenlehre und weniger der Soteriologie benutzt, wie es offensichtlich bei Luther der Fall ist.

29 Dieser Abschnitt führt teilweise Überlegungen aus einer früheren Darstellung fort: Henning Theißen, *Die berufene Zeugin des Kreuzes Christi. Studien zur Grundlegung der evangelischen Theorie der Kirche* (ASTh 5), Leipzig 2013, 351–359.

der (später sog.) Realpräsenz verstehen lässt, so bildet der Vortrag über „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung“, mit dem Karl Barth 1922 den Aufbruch der Dialektischen Theologie begründet hat, das Gegenstück dazu,³⁰ das der *ethischen* Dimension des Glaubens als Dramatik des Vertrauens gilt, wie wir sehen werden. Hier äußert sich ein reformierter Prediger, für dessen konfessionelle Hochschätzung des Bilderverbots eine Wahrnehmung von Gottes Wort als Bild nicht in Frage kommt, da in der Verkündigung des Wortes Gottes Gott selbst spricht, wie Barth mit der *Confessio Helvetica Posterior*³¹ überzeugt ist. Deshalb ist im Gottesdienst auch nicht einfach Christi menschliche Natur wahrzunehmen, sondern nichts Geringeres als Gottes eigene Gegenwart. Der skeptisch-ironische, der „fremde Blick“ (wie Michael Trowitzsch ihn genannt hat),³² den Barth in diesem Vortrag auf den Predigtgottesdienst wirft, hat seine Pointe ja nicht allein darin, dass hier ein rein aus Pfarrern bestehendes Publikum – Barth hielt seinen Vortrag in Schulpforta vor einem Pfarrsprengelkonvent der Kirchenprovinz Sachsen – den Gottesdienst so erklärt bekommt, als ginge es um eine religionskundliche Erstinformation für völlig unbeleckte Außenstehende. Wie mit dem Inventarbuch unterm Arm betritt Barth, bildlich gesprochen, den Gottesdienstraum und zählt auf, was es da alles am Sonntagmorgen zu sehen gibt: „Menschen“ beispielsweise, die sich unter Führung von einem „Mann“, der es unternimmt zu „beten“ und zu „predigen“, in einer Kirche versammeln, die Barth wohl mit absichtlicher Distanz lediglich als „Gebäude“ oder, wenn man der im Karl Barth-Archiv als Fragment erhaltenen handschriftlichen Druckvorlage folgt, gar als „Gehäuse“ bezeichnet.³³ Doch am Schluss dieser Inventarisierung steht eine Bemerkung, die aufhorchen lässt und die fraglos die Pointe bildet, um deretwillen Barth seinen ganzen rhetorischen Zauber veranstaltet hat: „Ja, Gott *ist* gegenwärtig. Die ganze Situation zeugt, ruft, schreit ja offenbar davon.“³⁴

30 Vgl. zum Folgenden: Karl Barth, GA III/19, 65–97.

31 Zur entsprechenden Randbemerkung der *Confessio Helvetica Posterior* vgl. E. F. Karl Müller (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche in authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register*, Leipzig 1903, 171,10 in Verbindung mit XXXII,20.

32 So Michael Trowitzchs Titel seiner Rezension der entsprechenden Barth-Edition (in: VF 46 [2001/I], 64–67).

33 Belege: Barth, GA III/19, 74. Die fragmentarische Druckvorlage gehört zur Archivalie des Karl Barth-Archivs mit der Signatur KBA 12338 Bl. 8 (freundlicher Hinweis von Hans-Anton Drewes).

34 Barth, GA III/19, 75.

Auch Gottes eigene Gegenwart – nicht nur die der menschlichen Natur Christi – kann demnach im Gottesdienst wahrgenommen werden, und es braucht dazu nicht einmal den Glauben, sondern dieses göttliche Gegenwärtig-Sein steht unterschiedslos in einer Reihe mit allen zuvor inventarisierten Bestandteilen des Gottesdienstes (es wurde bei Drucklegung des Vortrags wie diese durch Sperrung hervorgehoben). Barths These lautet also, dass der unbeteiligte Beobachter in der Liturgie des Predigtgottesdienstes Gottes Gegenwart empirisch wahrnehmen kann. Wie das?

Analysiert man (was an dieser Stelle nicht in extenso geschehen kann) die Rhetorik dieses zum Klassiker der Dialektischen Theologie gewordenen Vortrags, so lässt sich zeigen, dass Barths hier überreichlich unter Volk geworfene Paradoxien mit der Identifikation von Ja und Nein, Frage und Antwort eine bestimmte Denkfigur voraussetzen, mit der Barth einen Fundamentalsatz evangelischer Liturgik antastet. Für die reformatorische Kirche des Wortes stand jederzeit fest, dass die wirksame Gegenwart des Heiligen Geistes in der liturgischen Feier von Gottes Wollen und Wohlgefallen abhängt „ubi et quando visum est deo“, wie dies in CA V klassisch formuliert wurde. Gott ist demnach selbst der Herr über seine eigene liturgische Präsenz. Wenn Barth in seiner oftmals als reine Krisis- oder Gerichtstheologie apostrophierten Dialektik das Nein mit dem Ja, die Frage mit der Antwort gleichsetzt, dann modifiziert er den Grundsatz aus CA V nicht unwesentlich. Barth zufolge ist Gott der Herr nicht über seine Anwesenheit in der Liturgie, sondern über die *Fraglichkeit* dieser Anwesenheit. Gott selbst hält demnach die Frage nach seiner liturgischen Gegenwärtigkeit offen – „ob’s denn auch wahr ist“, unterbricht Barth sich selbst in seinem Schulpforter Vortrag³⁵ – Gott ist gewissermaßen die offene Wunde im gottesdienstlichen Leben der Kirche. Barth kann diese schroffe Einsicht in durchaus tröstlicher Weise artikulieren, indem er etwa daran erinnert, dass Gott die Not des Predigers am Sonntagmorgen selbst trägt und so zur Verheißung wandelt.³⁶ Doch das ändert nichts daran, dass nun nicht mehr Gottes souveräne Präsenz nach CA V, sondern der neuprotestantische Liturgiebegriff das Gottesdienstverständnis anleitet: Die Kirche umkreist mit ihrem Reden und Beten Gottes Gegenwart wie die leere Mitte, das Fragezeichen des Woher ihrer gottesdienstlichen Darstellung.

35 Barth, GA III/19, 76 (Hervorhebung aufgehoben).

36 So weist Barth, GA III/19, 88, darauf hin, dass die (mit der Antwort identische) Frage „Gottes Frage“ und der Mensch ein „von Gott gefragter Mensch“ sei (Hervorhebungen aufgehoben).

Das eigentlich Verblüffende an dieser liturgietheologischen Kurskorrektur ist nicht so sehr Barths Schreiten in den Spuren Schleiermachers, auf denen man ihn auch sonst auf Schritt und Tritt antrifft,³⁷ sondern vielmehr die unerschütterliche Zuversicht, dass diese nur in der Paradoxie des Nein bejahte Anwesenheit Gottes gleichwohl für jeden Außenstehenden wahrnehmbar sein soll. Dies anzunehmen ist Barth nur möglich, weil er durch seine philosophische Ausbildung als Neukantianer die Negation als methodisch gesichertes Instrument zur Aufstellung inhaltlich positiver Aussagen über bewegte Gegenstände – wie den berühmten „Vogel im Flug“ aus Barths Tambacher Vortrag (1919) – kennengelernt hat. Dabei wird ein solcher Gegenstand, der wie z. B. Gottes Gegenwart in der Liturgie nicht direkt erfasst werden kann, durch den Ausschluss falscher Gegensätze mehr und mehr eingegrenzt, so dass sich die Beschreibung des Gegenstands wie ein Netz immer weiter zuzieht und der Abstand zu ihm zuletzt im „Unendlichkleinen“ (Hermann Cohen) verschwindet. Angewendet auf Barths Theologie heißt das: Sie wird von dem Nachdenken des Schweizer Arbeiterpfarrers bis hin zu seiner *Kirchlichen Dogmatik* von dem Gegensatz zwischen Bibel und gemeindlicher Verkündigung strukturiert, der sich zwar als Scheinalternative erweist, damit aber zugleich als unverzichtbar zur Bestimmung des Wortes Gottes, also der Wahrnehmung des Gottes, in dessen Namen der Gottesdienst gefeiert wird. Barths Theologie des Wortes Gottes, konzentriert in seiner Lehre von der dreifachen – den Scheingegensatz von Bibel und Verkündigung christologisch aufhebenden – Gestalt dieses Wortes,³⁸ liefert so einen weiteren Beleg für die These von der Liturgie als geistlicher Wahrnehmung, nur dass Barth anders als Luther nicht den ästhetischen, sondern den ethischen Aspekt dieser These behandelt. Denn in den letztlich nur scheinbaren Gegensätzen, die der Theologie zur Wahrnehmung ihres Gegenstands verhelfen, drücken sich letzte Alternativen menschlichen Handelns und Begreifens aus, die im Gegenüber zu diesem Gegenstand die Dramatik erfahren, die wir als ethische Bedeutung des Glaubens gekennzeichnet haben. Letzte Alternativen werden sowohl aufs Spiel gesetzt als auch gewonnen, indem sich herausstellt, dass sie im Unterschied zu Gottes Wort doch nur ein „Vorletztes“ (Dietrich Bonhoeffer) sind, das aber gerade in dieser Begrenztheit Verbindlichkeit für das ebenso

37 Besonders eindrücklich stellt dies anhand der Erwählungslehre beider Autoren die Princeton Dissertation von Matthias Gockel (2006) dar.

38 Vgl. Barth, § 4 KD I/1, München 1932.

begrenzte menschliche Leben besitzt. Barths These, dass in der Liturgie Gott selbst wahrnehmbar wird, enthält somit ein Kriterium für den wahren Gottesdienst. Dieser hat die Aufgabe, die (vermeintlich) letztorientierenden Alternativen menschlichen Lebens im Horizont von Gottes Wort als Vorletztes und gerade so in ihrer lebensorientierenden Kraft zu entfalten.

5. Perspektiven liturgischer Praxis

Die beiden vorgestellten Beispiele für Liturgie als geistliche Wahrnehmung betreffen mit der ästhetischen bzw. der ethischen Dimension unterschiedliche Gesichtspunkte des Glaubens, kommen jedoch darin überein, dass der Gottesdienst in beiden Fällen die Aufgabe hat, menschliches Leben in der Fülle darzustellen, die es nicht von sich aus, sondern nur in der Perspektive eines von Gottes Geist begabten und begnadigten Lebens hat. Die damit gegebene Perspektivenverschränkung stellte sich in Luthers Tauflied als Synästhesie von Wort und Bild und in Barths Schulpforter Vortrag als Staffelung von vorletzten und letzten Orientierungen menschlichen Lebens dar. Die beiden Beispielen gemeinsame theologische Perspektivierung des Gottesdienstes legt die Vermutung nahe, dass sich aus beiden auch wieder gemeinsame Folgerungen für die liturgische Praxis ziehen lassen. Das soll nun im Schlussabschnitt meiner Überlegungen geschehen. Dabei beschränke ich mich auf den agendarischen Sonntagsgottesdienst nach dem Evangelischen Gottesdienstbuch als Normalfall liturgischer Praxis in vielen deutschen Landeskirchen.

Wenn man davon ausgeht, dass agendarische Liturgie durch das Wechselspiel von Ordinarius- und Propriumsstücken der gottesdienstlichen Feier bestimmt ist, so bieten sich für das mit unserer Grundthese geistlicher Wahrnehmung gegebene Erfordernis einer Perspektivierung der Liturgie günstige Ausgangsbedingungen. Neben dem gleichbleibenden Ordinarium, das im Predigt- wie im Abendmahlsgottesdienst gewissermaßen den von Gott her vorgegebenen Gegenstand des Gottesdienstes ausdrückt, von dem im Eingangsabschnitt meiner Überlegungen die Rede war, eröffnet das Proprium die Möglichkeit, diesen Gegenstand in einer dem Anlass im Kirchenjahr entsprechenden Weise wahrzunehmen oder zu perspektivieren und so Sach- und Zeitgemäßheit der Liturgie miteinander zu verbinden. Um diese grundsätzlich günstige Ausgangs-

lage zu erhalten, müssen jedoch wenigstens zwei Bedingungen erfüllt sein; andernfalls stellt sich anstatt der Perspektivierung eine unveränderliche Sichtweise auf die Liturgie ein, die diese in einen getreulich zu exerzierenden Ritus ohne rituelle Liminoidität verwandelt. Mit anderen Worten, der wünschenswerte Gestaltungsspielraum evangelischer Liturgie stellt sich nur ein, wenn Ordinarium und Proprium nicht in zwei voneinander getrennte Schubladen gesteckt werden, sondern so miteinander verbunden, dass das Proprium nichts anderes als den Gegenstand des Ordinarius ausgestaltet und beide in diesem dem Gottesdienst vorgegebenen Gegenstand eine gemeinsame Wurzel besitzen.

Die erste der beiden Bedingungen betrifft das Ordinarium und ruft die *ethische* Dimension der Liturgie als Staffellung menschlicher Lebensorientierungen (s. o. 4.2) auf. Die hinter dem Evangelischen Gottesdienstbuch stehende Agendenerneuerung hat die Bestandteile des Ordinarius in eine ‚konstante Struktur mit gestaltbaren Varianten‘ eingeordnet, die über die gesamte Liturgie gelegt wurde.³⁹ So entsteht die Möglichkeit, z. B. das Kyrie, das als Teil des Ordinarius grundsätzlich allsonntäglich in gleicher Weise zu feiern ist, in bestimmten Gottesdiensten zu Bußzeiten wie dem Advent und der Passion besonders zu ‚entfalten‘. Das ermöglicht eine gewisse Variabilität des Ordinarius, ohne dass dieses damit schon zu einem nach Zeit und Anlass wechselnden Stück, also zu einem Proprium, würde. Selbstverständlich ist die liturgische Möglichkeit eines ‚entfalteten Kyrie‘ grundsätzlich zu begrüßen. Sie wird jedoch dann problematisch, wenn sie sich damit verbindet, dass dafür andere liturgische Stücke aus dem Ordinarium, die dieser Akzentsetzung inhaltlich vermeintlich entgegenstehen, gestrichen werden. Im evangelischen Gottesdienst z. B. gilt es nach altem Herkommen weithin als deplatziert, in der Passionszeit das Gloria (oder auch das der Epistellessung antwortende Halleluja) zu singen. Das Evangelische Gottesdienstbuch systematisiert diese Praxis in einer Weise, die den theologisch bedenklichen Schluss nahe legt, das Leben in der Ausrichtung auf das Heilsgeschehen setze sich gottesdienstlich in Buße und Lossprechung oder Sündenbekenntnis und Gnadenzuspruch gleichsam aus zwei Hälften zusammen, die sich entsprechend auf liturgische Anlässe verteilen ließen. Damit aber wird die übergreifende Dramatik dieses Heilsgeschehens aufgelöst,

39 Ich spiele auf Titelbegriffe aus dem sog. Strukturpapier zur Erneuernten Agende an: Frieder Schulz, Die Struktur der Liturgie. Konstanten und Varianten, in: J LH 26 (1982), 76–93.

die gewiss ein Luther vor Augen gehabt haben dürfte, wenn er in der ersten seiner 95 Ablassthesen davon sprach, dass das *ganze* Leben der Christen eine Buße sein solle.

Eine ähnliche Erkenntnis kommt in der zweiten hier zu erwähnenden Bedingung zum Ausdruck; sie betrifft das Proprium und lässt die *ästhetische* Dimension der Liturgie (s. o. 4.1) anklingen. Im deutschen landeskirchlichen Protestantismus ist – jedenfalls, wenn man die diesbezüglichen Aktivitäten der Liturgischen Konferenz wie das Projekt „Gottesdienst von Monat zu Monat“ zum Indikator nimmt – das Interesse an der Liturgie gegenwärtig besonders auf diesen anlassbezogenen Faktor und damit auf den jeweiligen Ort des Gottesdienstes im Kirchenjahr gerichtet. Das betrifft zur Zeit insbesondere die laufende Revision der gottesdienstlichen Perikopen, war davor aber schon bei der sog. Kernliederliste der EKD zu beobachten. Verschiedentliche Überlegungen, nicht zuletzt zur lebensweltlichen Anbindung und Grundierung des Kirchenjahres, haben hier jeweils dazu geführt, dass mit dem Proprium eine zeitabhängige Schwerpunktsetzung im Gottesdienst erstrebt wird, die den biographischen und lebensweltlichen Prägungen und Rhythmen der die Liturgie feiernden Menschen entspricht. So ist in beiden Fällen ein simultanes Interesse an Elementarisierung wie an repräsentativer Breite der dem Gottesdienst zugrundeliegenden Texte aus Bibel und Gesangbuch zu beobachten. Der dafür erforderliche Spagat lässt sich nur bewältigen, wenn die Proprien, die die einzelnen kirchenjahreszeitlichen Anlässe voneinander unterscheiden und so profilieren, ihre Herkunft aus den verschiedensten Kontexten der Bibel bzw. des christlichen Liedgutes noch erkennen lassen. Verständlicherweise ist dies bei den weniger stark geprägten Zeiten des Kirchenjahres (z. B. in der langen Reihe der Sonntage nach Trinitatis) leichter zu realisieren als im Kreis der christologisch bestimmten Hochfeste von Weihnachten bis Pfingsten. Über das ganze Kirchenjahr hinweg besteht jedoch die Aufgabe, die gesamte Dramatik des Heils im Gottesdienst sprechend werden zu lassen – in anlassbezogen unterschiedlicher Akzentuierung, doch jeweils in ihrer ganzen Tragweite. Jedes liturgische Proprium vermag seinem kirchenjahreszeitlichen Anlass nur soweit Profil zu geben, wie es als Modellierung des dem ganzen Kirchenjahr zugrundeliegenden Ordinarius verstanden werden kann. In den Lesungen und Liedern des Advent muss auch das Osterbekenntnis wahrnehmbar sein und umgekehrt. Man könnte für das Zeitmodell des gottesdienstlichen Propriums daher von einer „Synästhesie“ der Kirchenjahreszeiten sprechen.

Die hier angestellten Überlegungen haben nicht den Anspruch, konkrete Text- oder Gestaltungsvorschläge für einzelne Liturgieabläufe zu unterbreiten. Beabsichtigt ist mit dem hier unternommenen Versuch vielmehr eine Kriterienbildung mithilfe der Unterscheidung von ethischem und ästhetischem Glaubensaspekt, die es ermöglichen soll, konkrete Liturgien daraufhin zu begutachten, wieweit sie als Wahrnehmung des dem evangelischen Gottesdienst vorgegebenen Gegenstands gelten können. Sollte es gelungen sein, in den hier vorgetragenen Überlegungen das Vorgegebensein dieses Gegenstands *wahrnehmbar* zu machen, so wäre die wesentliche Absicht dieses Versuchs erreicht.