

„Die Kirche erwacht in den Seelen“ und „Die Lebenden haben Recht“

Ausgewählte Skizzen zum Zusammenhang von Liturgieverständnis, Geschichts- und Kirchenbildern der Liturgischen Bewegung(en) des 20. Jahrhunderts

Stephan Winter

1. Einleitung und Gliederung

Seinen Aufsatz zum so genannten „Mechelner Ereignis“, der anlässlich von dessen 50. Jahrestag 1959 im Liturgischen Jahrbuch erschienen ist, beginnt Balthasar Fischer mit den Worten:

„Es wäre ein törichtes Unterfangen, bei den großen Bewegungen der Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte nach einem eigentlichen Anfangsdatum suchen zu wollen. Sie haben sämtlich eine lange, weit nach rückwärts verzweigte Vorgeschichte. Je schärfer man zusieht, desto größer wird die Zahl der ‚Vorläufer‘, ohne deren Anstöße die Bewegung nicht ins Rollen gekommen wäre. Aber zuweilen gibt es doch den Glücksfall, daß man zwar nicht den Anfang dieser gleichsam unterirdisch verlaufenden Vorgeschichte, wohl aber den Augenblick namhaft machen kann, in dem der Strom, aus der Tiefe hervorbrechend, an die Oberfläche trat und mit einem Mal für aller Augen sichtbar war.“¹

Fischer stellte seinerzeit fest, dass man die „Vorläufer“ der Liturgischen Bewegung „der Neuzeit“, wie er diese nennt, „im Gesamtbild der katholischen Frömmigkeitsgeschichte“ gesehen „zumindest bis ins 16. Jh.“ zurückverfolgen könne.² Tatsächlich stellt sich, wie es

¹ Balthasar Fischer, Das „Mechelner Ereignis“ vom 23. September 1909. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung, in: LJ 9 (1959) 203–219, 203.

² Ebd. – Fischer hat diese Einschätzung ausdrücklich im Anschluss an reformationsgeschichtlich relevante Thesen von Ludwig Pralle zur Rolle Georg Witzels für die Förderung einer erneuerten Liturgie einerseits und an die nur wenige Jahre zuvor publizierten liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Überlegungen von

Lea Lerch in ihrem Beitrag am Beispiel Guardinis zeigt,³ ausnahmslos *jede* Rekonstruktion eben jener Vorgeschichte der Liturgischen Bewegung als äußerst komplexes Unterfangen dar: Sie muss *erstens*, wie Lerch ausführt, u. a. die Unterscheidung von Geschichtsverständnis und Epochenbild bei einschlägigen Autoren ins Kalkül ziehen; und sie muss *zweitens* wiederum selbstkritisch darauf reflektieren bzw. explizit ausweisen, inwiefern sie selber einem bestimmten Vorverständnis von Geschichte bzw. Epochenbildern verhaftet ist.

Für eine tiefer reichende *theologische* Reflexion sind darüber hinaus weitere Aspekte wichtig, u. a. der integrale Zusammenhang von Epochen- bzw. Geschichtsbildern und Kirchenbildern. Ich werde speziell diesem Zusammenhang anhand von drei Beispielen nach- und dafür zeitlich betrachtet noch etwas weiter zurückgehen, sozusagen an den Vorabend der Liturgischen Bewegung – oder, wie sich noch zeigen wird, vielleicht besser sogar: der Liturgischen Bewegungen, die sich dann am Anfang des 20. Jahrhunderts immer deutlicher ausformen: *Erstens* werden Positionsbestimmungen im Zusammenhang des so genannten „Mechelner Ereignisses“ thematisiert, und *zweitens* wird darauf geschaut, wie diese der Sache nach bei Guardini weiter entwickelt werden, wobei ich mich hier gut an die entsprechenden Ausführungen von Lea Lerch anschließen kann; *drittens* möchte ich etwas ausführlicher und quasi auch als Fingerzeig darauf, wie sich mit der von uns angelegten Forschungsperspektive noch stärker ökumenisch ausgerichtet arbeiten ließe, einen Blick auf die Rektoratsrede von Friedrich Spitta aus dem Jahre 1901 werfen. Damit werden klassische Argumentationsfiguren aus dem Bereich der so genannten älteren evangelischen Liturgischen Bewegung eingespielt. Doch zunächst noch einmal zurück zum „Mechelner Ereignis“:

2. Beispiel 1: Geschichtsbild und Kirchenverständnis bei Lambert Beaudin als einem Hauptakteur des „Mechelner Ereignisses“ (1909)

Dieses Beispiel aufzugreifen, scheint mir schon aufgrund seines paradigmatischen Charakters sinnvoll zu sein, der ihm weithin zuer-

Louis Bouyer andererseits formuliert; vgl. *Balthasar Fischer*, *Mechelner Ereignis* (s. Anm. 1), 203, Anm. 2.

³ Vgl. in diesem Band, 227–247.

kannt wird. Etwa für Balthasar Fischer ist klar: Es handelt sich deshalb um eine historisch bedeutsame Weichenstellung, weil hier – wie oben schon zitiert – der „Strom“ der Vorgeschichte der Liturgischen Bewegung „an die Oberfläche“ der Geschichte trat, und sie damit eine Entwicklungsphase erreichte, die, wie wir heute sagen können, innerhalb der römisch-katholischen Kirche schließlich in die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils einmünden sollte.⁴ Der belgische Primas und Erzbischof von Mecheln Désiré Mercier hatte für den 23.–26. September 1909 einen *Congrès national des Œuvres catholiques*, also eine Zusammenkunft, die in etwa einem nationalen belgischen Katholikentag vergleichbar war, in seine Bischofsstadt einberufen. Die Liturgie sollte dabei auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin ein zentrales Thema sein, dessen Bearbeitung dem jungen Benediktiner und Dogmatikprofessor Lambert Beauduin (1873–1960) anvertraut wurde. Dieser musste aber vor Beginn des Kongresses feststellen, dass bei entscheidenden Verantwortlichen das rechte Verständnis für die zentrale Bedeutung der Liturgie für das Glaubensleben fehlte, weshalb das Referat – Balthasar Fischer spricht von „volksliturgischen Gedankengänge[n]“⁵ – einer Unter-

⁴ Vgl. zum Folgenden *Balthasar Fischer*, Mechelner Ereignis (s. Anm. 1), 205–210, sowie *ders.*, „Beauduin“, in: LThK³ 2 (1994) 110, und zur Einordnung des Mechelner Ereignisses in das Gesamt der Liturgischen Bewegung auch z. B. *Theodor Maas-Ewerd/Klemens Richter*, Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: Martin Klöckener/Benedikt Kranemann (Hrsg.), Liturgiereformen: Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88), Münster 2002, 629–648, dort v. a. 633f.639f.; *Arno Schilson*, Die Liturgische Bewegung. Anstöße – Geschichte – Hintergründe, in: Klemens Richter/Arno Schilson (Hrsg.), Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989, 11–48, bes. 34–36; *Arno Schilson*, Restauration und Erneuerung. Ein Blick auf den Ursprung und die erste Etappe der Liturgischen Bewegung, in: Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Sonderdruck aus „Erbe und Auftrag“. Benediktinische Monatsschrift 68 (1992), H. 1, 22–33, u. H. 2, 125–136; ferner die knappen Bemerkungen in *Arnold Angenendt*, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? (QD 189), Freiburg i. Br. 2001, 27.70.

⁵ Dieser in mehrfacher Hinsicht nicht unproblematische Begriff ist ausdrücklich besser v. a. im Zusammenhang des Werks von Pius Parsch zu verwenden, der für seine pastoralliturgischen Bemühungen einmal programmatisch das Ziel formulierte: „Die Bibel muss wieder Volks- und Priesterbuch werden und das Volk muss seinen Kult verstehen und aktiv vollziehen.“ (*Pius Parsch*, Wo stehen wir?, in: BiLi 17 [1949/50] 1–4, 1, zit. n. *Rudolf Pacik*, Pius Parsch [1884–1954], in: Benedikt Krane-

gruppe der Arbeitsgruppe V „Œuvres scientifiques, artistiques et littéraires“ und darin zudem noch dem Teilthema „Gregorianik“ zugeordnet werden sollte. Schließlich konnte das Anliegen aber auf Initiative Beauduins doch noch im Eröffnungsvortrag des Kongresses platziert werden: Diesen Vortrag hielt Beauduins Freund Gottfried Kurth (1847–1916), ein damals sehr bekannter Lütticher Mittelalterhistoriker, der zum Zeitpunkt des Kongresses bereits, nachdem er emeritiert worden war, als Direktor des Belgischen Historischen Instituts in Rom fungierte und ein tiefgläubiger Katholik war. Die entsprechende Passage dieses Vortrags (der leider nicht im Wortlaut erhalten geblieben, sondern nur über zeitgenössische Presseberichte zugänglich ist) lautet:

„Die Kirche lehrt uns auch die Sprache, in der man mit Gott reden muß. In der Liturgie findet sich die ganze Herrlichkeit des göttlichen Wortes. Liturgie ist der Gipfel alles menschlichen Dichtens und Denkens. Sie spricht vor Gott die Nöte und den unendlichen Jammer des Menschendaseins aus. Wenn es eine Erklärung für die Kirchenflucht so vieler Christen gibt, so ist es ganz bestimmt die Unzulänglichkeit der Gebete, die sich an die Stelle der schönen, alten, überkommenen Liturgie gesetzt haben. Am Tag, an dem das heilige Buch auf dem Altar aufgehört haben wird, für die Menge ein unverständliches Buch mit sieben Siegeln [wörtl.: ein *grimoire* – (zum Heruntermurmeln bestimmtes) Zauberbuch⁶] zu sein, am Tag, an dem alle wieder in ihm den Schlüssel zu dem finden, was

mann/Klaus Raschzok (Hrsg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts (LQF 98), Münster 2011, 886–900, 887). Der von ihm 1925 gegründete eigene Verlag hieß dann ja auch entsprechend das „Volksliturgische Apostolat“. Parsch selber hielt sich für den Urheber des Begriffs „Volksliturgie“ und verwendete ihn, obwohl es – wie er selbstkritisch vermerkte – „einem feinfühligem Ohr weh[tut], weil darin zweimal Volk vorkommt“, „um die besondere Aufgabe, welche das Volk oder der Laie in der Liturgie hat, hervorzuheben. Volksliturgische Erneuerung ist also Pflege der Liturgie mit besonderer Berücksichtigung des Volkes zum Unterschied von der Erneuerung der streng klassischen Liturgie.“ (*Pius Parsch, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang* [PPSt 1], Würzburg 2004 [Nachdruck der zweiten, veränderten Aufl. 1952, mit Vorwort und biographischem Überblick von Andreas Redtenbacher], 12, zit. nach Rudolf Pacik, Parsch – siehe oben –, 888) Das letztere Anliegen brachte er v. a. mit Maria Laach in Verbindung.

⁶ Vgl. Balthasar Fischer, Mechelner Ereignis (s. Anm. 1), 208, Anm. 20.

der Priester am Altare Gott vorträgt, an jenem Tag wird ein großer Teil derer, welche die Gotteshäuser verlassen haben, zurückkehren.“⁷

Fischer kommentierte 1959 etwas pathetisch: Damit war „[d]as Eis [...] gebrochen, die Fahrt für Dom Lambert und für die Liturgische Bewegung, wie sie ihm vorschwebte: die Heimholung des Volkes in den Innenraum der Liturgie und in ihre geistige Welt, war frei.“⁸

Die angesprochene enge Beziehung von Geschichtsbild (im von Lea Lerch umschriebenen umfassenden Sinne, in dem Epochenbild und Geschichtsverständnis zusammenfließen⁹) und Kirchenverständnis schlägt sich dann deutlich nieder in dem Referat, das Beauduin in der Sitzung der genannten Unterarbeitsgruppe hielt.¹⁰ Darin bekennt sich Beauduin ausdrücklich zu seinem Interesse, das „Mit-tun der Gläubigen beim Gottesdienst der Kirche“¹¹ gemäß dem berühmten *Motu Proprio Tra le sollecitudini* Pius' X. von 1903, in dem dieser den Begriff der „participatio actuosa“ eingeführt hatte, fördern zu wollen. Dafür gelten ihm als einzig probate Mittel das „Verständnis der liturgischen Texte und der gemeinsame Gesang der Gläubigen“: „Mein ganzes Referat“, so der Vortragende, „hat nur den einen Sinn, erstens die Notwendigkeit einer Erneuerung in diesem Sinne einzuhämmern, zweitens einige praktische Wege zur Verbreitung der liturgischen Texte zu zeigen.“ Dabei geht Beauduin von einer Analyse der Gegenwart aus, gemäß der das christliche Volk „die eigentlichen Ausdrucksformen seiner Anbetung und seines Gebets und die Substanz seines geistlichen Lebens nicht mehr aus der Liturgie“ schöpfte: „Die Massen haben in jahrhundertelanger Entwicklung die liturgischen Traditionen verlernt. Gebe Gott, daß das Wiedererlernen nicht so lange dauert.“ Die Diagnose der gegenwärt-

⁷ Ebd. 207f.

⁸ Ebd. 208.

⁹ Vgl. in diesem Band, 227–247.

¹⁰ Vgl. den Text in QLP 40 (1959), 218–221, sowie die deutsche Übersetzung der in den veröffentlichten Kongressakten enthaltenen Zusammenfassung: *Lambert Dom Beauduin, Das eigentliche Gebet der Kirche*, in: LJ 9 (1959) 198–202 (franz. Original: *La vraie prière de L'Eglise. Résumé du rapport de Dom Lambert Beauduin au Congrès de Malines*, in: QLP 40 [1959] 218–221); ich orientiere mich im Folgenden an dieser Zusammenfassung.

¹¹ Dieses und die folgenden Zitate ebd. 198.

tigen Situation wird später konkretisiert: „Unsere gottesdienstlichen Versammlungen verlieren mehr und mehr den Atem des Gemeinschaftlichen. Wie viele Gläubige suchen sich selber ihren Weg zu Gott und lassen den Priester leise vor sich hin zelebrieren!“¹² Doch der entsprechend gewachsene „religiöse Individualismus“ sei völlig unzureichend, um die große Mehrheit der Gläubigen angesichts der wachsenden Herausforderungen ihres Alltags die „Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit“ vollziehen zu lassen. Dazu sei unbedingt der „öffentliche Kult“¹³ mit der ihm eigenen Anziehungskraft und „Ausdrucksmächtigkeit“ notwendig: „Die erste und durch nichts zu ersetzende Quelle des wahren christlichen Geistes liegt in der Teilnahme am öffentlichen Kult.“

Für die vorliegenden Überlegungen ist jetzt entscheidend: Im Interesse des selbst gesteckten Ziels, die Gläubigen insgesamt wieder zur wirklichen Teilnahme am offiziellen Gottesdienst hinzuführen, und die skizzierten Defizite damit zu reduzieren bzw. zu beseitigen, zieht Beauduin im Weiteren eine *heilsgeschichtliche* Argumentation aus, der ein bestimmtes Geschichtsbild im eingeführten technischen Sinne von „Geschichtsbild“ korrespondiert. Er zeichnet dazu einen Entwicklungsbogen, in dem die Liturgie der Kirche, eben jener von ihm so genannte öffentliche Kult, als biblisch und vor allem jesuanisch begründetes Abbild des vollkommenen himmlischen Kultes eingeordnet wird, dessen unübertreffliche Sprache die Welt vom Herrn gelernt habe. Diese Sprache habe die Kirche tradiert sowie in ihrem liturgischen Gebet „unter den Wehen des Heiligen Geistes entwickelt und bereichert“:

„Sein Grundstock stammt aus dem Buche Gottes selbst. Die erleuchteten Lehrer der Kirche deuten es uns, die Heiligen zeigen uns durch ihr Leben, wie seine wunderbare Verwirklichung aussieht. In dogmatischen Definitionen hat die Kirche es nach und nach – mit einer Langsamkeit, die aus der Weisheit geboren ist – endgültig formuliert.“¹⁴

Betont wird die Unveränderlichkeit der Liturgie in diesem Sinne, die mit hohem Aufwand über die Jahrhunderte bewahrt worden sei. So kann es natürlich aus Sicht Beauduins in der jeweiligen Gegenwart

¹² Dieses und die folgenden Zitate ebd. 200.

¹³ Dieses und die folgenden Zitate ebd. 201.

¹⁴ Ebd. 199.

um nichts Anderes gehen, als möglichst viele Menschen wieder neu oder vertieft diese „göttliche Sprache“ erlernen zu lassen, denn: Wie viele ahnen nicht einmal mehr, „was ihre Frömmigkeit durch den Anschluß an das große Gebet der Kirche an Glanz und Innigkeit gewänne, während sie sich fern von ihm mühselig plagen, auf einsamen Wegen und mit privaten Methoden zu Gott gelangen. Nein, wir können nicht beten; die Kirche ist für uns die große Schule des Gebets.“¹⁵ Und sie ist es kraft ihres göttlichen Charakters: als „Mysterium seiner Einheit [...], in dem all seine Größe beschlossen ist. Diese Einheit hat er nicht nur durch das innere Band seines Geistes bewirkt, sondern auch durch das äußere Band der sichtbaren Gemeinschaft.“ Durch den Mitvollzug des in Gemeinschaft verrichteten, äußerlich wahrnehmbaren Gebets wird der Gläubige nach diesem Konzept als Teil dieser Gemeinschaft, als Glied des *einen* Leibes, der die Kirche ist, sichtbar. Das liturgische Gebet ist vorzüglichster Ausdruck dieses „geistlichen Organismus“: „Es ist seine natürliche Entfaltung und verwirklicht voll den Wunsch nach Einheit, den der Herr in seinem hohepriesterlichen Gebet so inständig ausgesprochen hat.“ – Von hier zum zweiten Beispiel:

3. Beispiel 2: Guardinis Konzeption der Vermittlung von Individuum und Gemeinschaft in der Kirche auf den Spuren ‚des Mittelalters‘

Wir springen zurück in die Zwischenkriegszeit: Lea Lerch zeigt in ihrem Beitrag ausführlich, dass für Guardini bestimmte Epochenbilder vom Nominalismus bis zum 19. Jahrhundert bestimmend waren. Damit eng zusammen hängt auch der Gemeinschaftsdiskurs, der nicht nur für die Theologie, sondern für alle Geisteswissenschaften dieser denkgeschichtlichen Phase zentral war. Bereits in seinen frühen ekklesiologisch orientierten Vorträgen, die 1922 unter dem Titel „Vom Sinn der Kirche“ veröffentlicht wurden, setzt Guardini etwa den Ausdruck „individualistisch“ in eine Reihe mit Begriffen wie „zersplittert, gemeinschaftslos“:

„Der Einzelne lebte für sich. ‚Ich und mein Schöpfer‘ war für Viele die ausschließliche Formel. Die Gemeinschaft war nichts

¹⁵ Dieses und die nächsten Zitate ebd. 200.

Ursprüngliches. Sondern stand erst in zweiter Linie. Sie war nicht von vornherein da, sondern wurde bedacht, gewollt, hergestellt. [...] Es war keine Gemeinschaft, sondern Organisation; wie überall, so auch im religiösen. Wie wenig empfanden sich die Gläubigen im Gottesdienst als Gemeinschaft! Wie aufgelöst war dieser innerlich! Wie wenig war der Einzelne sich der Pfarrgemeinde bewußt. Wie individualistisch wurde das Sakrament der Gemeinschaft, die ‚Kommunion‘ aufgefaßt!“¹⁶

In dieser Konzeption ist es die Kirche, die dem „Menschen der Gemeinschaft [...] ein Bewußtsein vorbehaltlosen Teilhabens [gibt], worin alles allen gehört, und alle eins sind in Gott, so ganz, wie es niemand tiefer zu erdenken vermöchte.“¹⁷ Für Guardini besteht dabei, wie bereits vielfach gezeigt worden ist, eine untrennbare wechselseitige Beziehung von Kirche und Liturgie: In der einen Richtung ist Liturgie ohne Kirche nicht möglich. „Das Ich der Liturgie ist [...]“, so Guardini schon 1918 in „Vom Geist der Liturgie“, „das Ganze der gläubigen Gemeinschaft als solcher, ein über die bloße Gesamtzahl der Einzelwesen hinausliegendes Mehr, die Kirche“.¹⁸ Auf der Linie, die anhand von Beauduins Ausführungen in Mecheln skizziert wurde, ist die Kirche für Guardini in ihrer Katholizität über die Jahrhunderte hinweg Garant für, dass das Wesenhafte der Liturgie sich immer klarer herauskristallisiert, *und* zudem wird in der Kirche durch das Zusammenspiel vom „Kultgesetz des Ritus“

¹⁶ *Romano Guardini*, Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge [hier: Erster Vortrag: Das Erwachen der Kirche in der Seele], Mainz ⁴1955 (1. Aufl.: Mainz 1923), 22f. – Mittlerweile ist der Text auch in der Werkausgabe zugänglich: *Romano Guardini*, Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge / Die Kirche des Herrn (Werkausgabe, hrsg. von Franz Henrich im Auftrag des Sachverständigenremiums für den literarischen Nachlaß Romano Guardinis bei der Katholischen Akademie in Bayern), Mainz ⁵1990 (unveränderter Nachdr. der 4. Aufl., Mainz 1955), 7–99. – Alfons Knoll hebt hervor, dass in dieser Lebensphase für solche Positionsbestimmungen wohl die Gemeinschaftserfahrungen Guardinis in der Quickborn-Jugend besonders wichtig waren. Vgl. *Alfons Knoll*, Glaube und Kultur bei Romano Guardini, Paderborn [u. a.] 1994, 119, und dazu als einen Beleg den kurzen Bericht vom „letzten Quickborntag auf Burg Rothenfels“ in *Romano Guardini*, Sinn, 98f.

¹⁷ Ebd. 33f.

¹⁸ *Romano Guardini*, Vom Geist der Liturgie, Mainz/Paderborn ²¹2007 (unveränderter Nachdr. der 19. Aufl. Freiburg i. Br. 1957; 1. Aufl. Freiburg i. Br. 1918), 17.

mit dem „Wahrheitsgesetz des Dogmas“ und dem „Ordnungsgesetz des Rechtes“ das Leben der einzelnen Gläubigen geformt, ja: wird schließlich „[a]lle Wirklichkeit: die natürliche, ergriffen durch die übernatürliche; die geschaffene, bezogen auf die ungeschaffene“ durch die „Baugesetze der Kirche“ gemäß dem Willen Gottes geformt.¹⁹ An anderer Stelle spricht Guardini dementsprechend dem kirchlichen Lehramt hierfür eine zentrale Funktion zu: Liturgie ist für ihn das gottesdienstlich-rituelle Handeln der Kirche, insofern es „von der zuständigen, durch den Heiligen Geist geleiteten Gewalt festgelegt und [...] von einer eigenen Behörde überwacht [wird]. So nimmt sie [...] in irgendeiner Weise an jener übernatürlichen Offenbarungsgeltung teil, welche der noëtischen Seite nach als Unfehlbarkeit bezeichnet wird“,²⁰ so in „Auf dem Wege“ von 1923.

Umgekehrt vollzieht die Kirche in der Liturgie ihr innerstes Wesen: Hier ist sie nicht nur als Institution auf bestimmte Zwecke hingeeordnet, sondern stellt zweckfrei die ruhende Ordnung und Welt des Lebens dar, wie dies u. a. das berühmte Kapitel „Liturgie als Spiel“ in „Vom Geist der Liturgie“ entfaltet – ein Schlüsselsatz: „Die Kirche ist nicht nur Zweckgebilde, sondern auch in sich sinnvolles, Kunst werdendes Dasein. Das ist sie, wenn sie betet: in der Liturgie.“²¹ Will der einzelne Mensch nicht quasi voluntaristisch orientiert alleine seine individuelle *Persönlichkeit* fördern, sondern zur Tiefe der eigenen *Person* durchstoßen,²² kann es für ihn keine Alternative dazu geben, sich ins liturgische Beten der ganzen Kirche einzuschwingen, das von individualistisch geprägten Zwecksetzungen frei ist:

„In der Liturgie hat der Logos den ihm zukommenden Vorrang vor dem Willenswesen. Daher ihre wunderbare Gelassenheit,

¹⁹ Romano Guardini, Sinn (s. Anm. 16), 36, und auch die Nennung derselben Trias ebd. 30.

²⁰ Romano Guardini, Auf dem Wege. Versuche, Mainz 1923, 98.

²¹ Romano Guardini, Geist (s. Anm. 18), 70.

²² „Persönlichkeit – Person“ ist ein für Guardinis Denken wichtiges Begriffspaar. Vgl. dazu u. a. die Ausführungen zu „Kirche als Gemeinschaft“ in: Eva-Maria Faber, Kirche zwischen Identität und Differenz. Die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara (StSSTh 9), Würzburg, 1993, 59–76, und zum Ganzen auch *dies.*, Das Kirchenbild Guardinis: Impulse und Grenzen, in: Arno Schilson (Hrsg.), Konservativ mit Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini, Würzburg 1994, 68–80.

ihre tiefe Ruhe. Daher scheint sie ganz aufzugehen in der Anschauung und Anbetung und Verherrlichung der göttlichen Wahrheit. [...] Die Liturgie hat etwas an sich, was an die Sterne erinnert, an ihren ewig gleichen Gang, ihre unverrückbare Ordnung, ihr tiefes Schweigen, an die unendliche Weite, in der sie stehen. [...] Wer in ihr lebt, wird wahr, gesund und befriedet in seinem innersten Wesen.“²³

Lea Lerch weist im vorliegenden Band auf, dass das Mittelalter im Sinne einer Konstellation heilsgeschichtlich wesentlicher Entwicklungsfaktoren für Guardini *die* paradigmatische Epoche darstellt. Dabei strebt er keineswegs undifferenziert an, die Vergangenheit zu verklären. Die Epoche des Mittelalters bildet für Guardini vielmehr ein Modell für die Herstellung einer *neuen Synthese* zwischen Ethos und Logos, Freiheit und Ordnung, „Anstrengung und Anbetung“ – oder, wie es Abt Ildefons Herwegen in der Einführung zu „Vom Geist der Liturgie“ und im Blick auf die programmatische Einordnung der mit diesem Band beginnenden Reihe „Ecclesia orans“ schreibt:

„Unsere Zeit, die den Rationalismus überwunden hat, die der Mystik entgegenstrebt, ist mehr als die jüngste Vergangenheit vom Wunsche beseelt, Gott näherzukommen. Auch das Arbeitsfieber, das die Menschheit ergriffen hat, das einen Ersatz für die Religion bieten möchte, vermag die mystische Sehnsucht der Seele nicht zu ersticken. Zu gewaltig, zu allgemein ist der Schrei: Hin zu Gott! Aber wo ist der Weg?

Das Individuum, durch Renaissance und Liberalismus großgezogen hat sich wirklich ausgelebt. Es sieht ein, daß es nur im Anschluß an eine ganz objektive Institution zur Persönlichkeit [Guardini sagt: als Persönlichkeit zur wirklichen Person; S. W.] reifen kann. Es verlangt nach der *Gemeinschaft*.“²⁴

Nur die Kirche könne aber, so fährt Herwegen fort, „im höchsten Sinne“ Gemeinschaft als ein organisches Ganze sein, in dem die – um es mit Guardinis Gegensatzdenken zu sagen – Spannung von

²³ Romano Guardini, Geist (s. Anm. 18), 88.

²⁴ Ildefons Herwegen, Zur Einführung, in: Romano Guardini, Geist (s. Anm. 18), 9–13, 10.

Ganzheit und Einzelung auf ideale Weise vermittelt wird: „Sie schließt die Menschen so innig zusammen wie keine andere Gesellschaft, gibt ihnen einen Geist, ja in gewissem Sinne *einen Leib – corpus Christi mysticum*. In diesem Leibe steht alles zum Haupte und zueinander in engster, lebenspendender Verbindung.“²⁵

Wieder neu Person zu werden auf den Spuren des Mittelalters, heißt dann von Guardinis Ansatz her, sich mit der eigenen Persönlichkeit in Christus eingliedern zu lassen, wobei dazu eben die individualistischen Tendenzen der Neuzeit zu überwinden sind. Die von Paulus her aufgenommene Leib-Metapher leistet Guardini innerhalb seiner Argumentation dabei gute Dienste:

„Mit Hilfe dieses [aus der antiken Rechtslehre adaptierten; S. W.] Begriffes hat er [Paulus; S. W.] den des *Soma Christou* gebildet; der Kirche als des ‚Leibes Christi‘ (1 Kor 12,12ff.). Sie ist jene große Einheit, in der jeder Einzelne Glied ist, Christus aber das Haupt. Diese Einheit ist in sich wirklich, objektiv da, gegründet und verfaßt, ruhend auf den Aposteln und ihren Nachfolgern, sich ausdrückend in gültiger Lehre, verpflichtenden Ordnungen und liturgischen Handlungen.“²⁶

An anderen Stellen wird dann Christus nicht nur als Haupt, sondern auch als Seele der Kirche als seinem mystischen Leib eingeordnet (wobei die mit beiden Begriffen verbundenen verschiedenen Akzentsetzungen nicht immer genügend berücksichtigt werden):

„Jesus Christus durchwaltet die Vielzahl der Gläubigen und faßt sie, besonders durch die Regierungskraft seines Hauptes [gemeint wohl: durch die von ihm als Haupt ausgehenden Kraft; S. W.] zu einer lebendigen Einheit, der Kirche, zusammen. Aus der Fülle der Vorstellung heraus kann man aber auch sagen: Er ist die Seele

²⁵ Ebd. 11.

²⁶ *Romano Guardini, Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*, Würzburg 1965, 85f.; vgl. auch ebd. 51f.101–103. – Mittlerweile ist der Text auch in der Werkausgabe zugänglich: *Romano Guardini, Sinn* (s. Anm. 16), 101–197. – Schilson ordnet „Leib Christi“ als „ekklesiologischen Zentralbegriff“ Guardinis ein. Vgl. *Arno Schilson, Perspektiven theologischer Erneuerung. Studien zum Werk Romano Guardinis*, Düsseldorf 1986, 223–232; dort auch die entsprechenden Einzelbelege.

dieses Leibes, welche darin alles, Einzelne wie Zusammenhang, durchwirkt.“²⁷

Entscheidend ist jedenfalls für Guardini: Das objektive Ganze, wie es die Kirche verkörpert, entfaltet für den einzelnen Menschen positive Kraft. Es gehe, so kommentiert Eva-Maria Faber, um „die wechselseitige ‚Stimmigkeit‘ [einfache Anführungszeichen im Original; S. W.] zwischen Glied und Leib bzw. zwischen den Gliedern untereinander. Zwischen dem einzelnen [sic!] und dem Ganzen besteht ein Verhältnis wie zwischen dem lebendigen Teil eines Organismus und dessen Ganzem. Jeder einzelne [sic!] ist Glied, ist – wie Guardini das paulinische Bild gerne aktualisiert – Zelle in dieser großen Lebensgestalt, deren einziges Lebensprinzip Christus ist.“²⁸ Oder wie Guardini schon in der (erst vierzig Jahre nach deren Fertigstellung 1965 publizierten) Habilitationsschrift über die Theologie Bonaventuras schreibt: „Die Einheit liegt in der Beziehung auf das eine Zentralorgan, in dem einen, alle umfassenden Lebensstrom und dem einen, alle speisenden Lebensstrom.“²⁹ Und diese Verbindung zur Gemeinschaft, wie sie der mystische Christus wirkt, wird vor allem in der Liturgie, namentlich der Eucharistie grundgelegt:

„Das Herzgeheimnis der Kirche ist die Eucharistie. Beide Wirklichkeiten stehen einander so nahe, daß zum Beispiel für Augustinus der ‚mystische Leib Christi‘, die Kirche, mit dem Begriff des Sakraments und der der Einheit des Glaubens fast in eins geht.“³⁰

Deshalb ereignet sich auch im gemeinschaftlichen, liturgischen Gebet der innige Zusammenschluss der Einzelnen:

„Das Gebet der Übrigen gehört auch mir, ihr Werk, ihr Wachstum, ihre Lauterkeit. Wenn wir einem reinen, tiefen Menschen begegneten, einem Menschen, der Gott näher war, in dem das Leben ursprünglicher aufstrahlte – ist uns da nicht das Verlangen gekommen: ‚Ich möchte Teil an dir haben?‘ Das geschieht hier

²⁷ Romano Guardini, Kirche des Herrn (s. Anm. 26), 51.

²⁸ Eva-Maria Faber, Kirche (s. Anm. 22), 74.

²⁹ Romano Guardini, Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus, Leiden 1964, 184.

³⁰ Romano Guardini, Kirche des Herrn (s. Anm. 26), 86.

wirklich. Unaussprechlich groß und innig ist der Gedanke, daß ich an allem teilhaben soll, was die Seelen der Anderen an Reinheit, an übernatürlicher Fülle des Lebens bergen; daß es in der Einheit des Leibes Christi auch mir gehört.“³¹

Die entsprechende Gemeinschaftserfahrung kann Guardini dabei im Übrigen – entgegen einschlägiger Kritik, die verschiedentlich formuliert worden ist³² – durchaus konkret denken; hier dürften auch nicht zuletzt seine eigenen Erfahrungen, die er im Zusammenhang seines Engagements in der Jugendbewegung und namentlich auf Burg Rothenfels sammeln konnte, eine wichtige Rolle gespielt haben. In „Liturgie und liturgische Bildung“ findet sich etwa diese Passage:

„Die Übung [, die zu echter Kirchlichkeit hinführen soll; S. W.,] wird damit anfangen, daß der Einzelne sich mit den [beim Gottesdienst; S. W.] Anwesenden in lebendige Gemeinschaft setzt. Er weitet Ichbewußtsein und Selbstinteresse auf die ‚circumstantes‘, alle Umstehenden aus. Dabei gilt es, die aristokratisch-esoterische Scheu vor der Menge, zu große Empfindlichkeit, stumpfen Sinn, geistige Trägheit zu überwinden. Das ‚Wir‘ muß lebendig verwirklicht werden: ich und die hier rechts und links neben mir; der alte Mann vor mir, die Frau mit dem sorgenvollen Gesicht dort; jene gleichgültig Dastehenden usf. Also ins Einzelne eingehen, damit die Widerstände wirklich überwunden werden[,] und das ‚Wir‘ konkreten Inhalt bekommt. Anders kommen wir aus der individualistischen Haltung nicht heraus“ – die allerdings für Guardini nicht zu verwechseln ist mit dem subjektiv-individuellen Moment der Liturgie, die ebenso „schöpferischer Selbstausdruck“ wie „objektiv-ganzheitlich“ sei.³³

Diese individualistische Haltung hat – so sei vom Fokus unserer Überlegungen her noch einmal betont – nach Guardinis Geschichts-

³¹ *Romano Guardini*, Sinn (s. Anm. 16) [Fünfter Vortrag: Gemeinschaft, 95–119], 105.

³² Vgl. *Arno Schilson*, Perspektiven (s. Anm. 25), 78f., sowie *Theodor Maas-Ewerd*, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944 (StPaLi 3), Regensburg 1981, 138–141.

³³ *Romano Guardini*, Liturgie und liturgische Bildung, Würzburg 1966, 86.58.

bild eine spezifisch neuzeitliche Prägung.³⁴ – Insgesamt ergibt sich damit pointiert gesagt für den Zusammenhang von Geschichtsbild (also nach der hier zugrunde gelegten Definition: von Epochenbildern *und* Geschichtsauffassung) auf der einen und Kirchenbild auf der anderen Seite im Blick auf Guardini: Wiederzugewinnen gilt es für ihn im Rahmen der Liturgischen Bewegung die Gemeinschaft der Christenheit im paradigmatischen mittelalterlichen Sinne, eine Gemeinschaft, in der sich der Mensch eingefügt und geborgen wusste. Das Selbstverständliche solcher Gemeinschaft ist demnach in der Neuzeit verloren gegangen, da sich der Einzelne seiner selbst zunehmend bewusst wurde, dabei zugleich aber die Ganzheit der Wirklichkeit aus dem Blick verlor. Guardini geht es nicht darum, die Förderung des individuellen Bewusstseins grundsätzlich abzulehnen; was er aber äußerst kritisch sieht, sind alle mit Neuzeit und Moderne einhergehenden individualistischen Tendenzen. Die geschichtlich notwendige Pendelbewegung hin zu einer Integration von Einzelheit und Gemeinschaft kann für ihn alleine im Schutzraum der (katholischen) Kirche geschehen, die den Leib Christi verkörpert, und als solcher – wenn auch mit den damit verbundenen Unzulänglichkeiten – Trägerin der Offenbarung ist. Innerhalb dieser Konzeption bleibt dann tatsächlich für Guardini dem Menschen des 20. Jahrhunderts letztlich „nur die Wahl: Entweder uns in irgend einer Form dem Relativismus zu ergeben, oder aber mit ganzer Seele eine befreiende Macht zu umfassen. [–] Das ist die Kirche.“³⁵ Und insofern gilt innerhalb dieses Gesamtrahmens: „Die Kirche ist wirklich der Weg zur Freiheit.“³⁶ Das „Erwachen [der Kirche] in den Seelen“, um dieses berühmte Wort noch zu ergänzen, ist deshalb als „religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite“ für Guardini *das* Zeichen der Zeit:

„Das will recht verstanden sein. Vorhanden war sie stets, und allezeit hat sie für den Glaubenden Entscheidendes bedeutet. Er hat ihre Lehre aufgenommen und ihre Weisungen befolgt; ihr starkes Sein war ihm Halt und Zuversicht. Als aber die individualistische

³⁴ Vgl. auch die Skizze der historischen Entwicklung ebd. 74–80.

³⁵ Romano Guardini, Sinn (s. Anm. 16) [Vierter Vortrag: Der Weg zur Freiheit, 74–95], 78.

³⁶ Ebd. 81.

Entwicklung seit dem ausgehenden Mittelalter eine gewisse Höhe erreicht hatte, wurde die Kirche nicht mehr als Inhalt des eigentlichen religiösen Lebens empfunden. Der Gläubige lebte wohl in der Kirche und war von ihr geführt; er lebte aber immer weniger die Kirche. Das eigentliche religiöse Leben neigte immer mehr in den Bereich des Persönlichen. So wurde die Kirche als Grenzwert dieses Bereiches empfunden, vielleicht sogar als ein diesem Bereich Entgegengesetztes. Auf jeden Fall als ein Etwas, das dem Persönlichen und damit dem eigentlich Religiösen Schranken zog. Und je nach der Gesinnung des Einzelnen erschien diese objektive Regelung wohlütig, oder unvermeidlich, oder drückend.³⁷

Diese Phase hat nun aus Guardinis Sicht ein Ende. Die Liturgie ist diesbezüglich als wesentlicher Grundvollzug von Kirche – dem *corpus Christi mysticum* – paradigmatischer Praxisort. – Von hier her nochmals zeitlich gesehen zurück zum Beginn des 20. Jahrhunderts zu einem ganz anders gelagerten Beispiel:

4. Beispiel 3: Friedrich Spitta's Sicht auf den „Gottesdienst des Urchristentums und seine Bedeutung für die liturgische Praxis der Gegenwart“

Im Vergleich zu Guardini setzt der evangelische Theologe Friedrich Spitta über den Katalysator einer bestimmten Geschichtsauffassung Epochen- und Kirchenbild in eine wiederum ganz anders justierte Beziehung. Zusammen mit Julius Smend bildete Spitta im evangelischen Spektrum den Kern der so genannten „älteren liturgischen Bewegung“, die zeitlich in etwa von 1890–1920 anzusetzen ist.³⁸ Spitta, der aus einer Familie mit vielen Theologen und Gelehrten stammte, wurde durch das geistliche Leben in seiner Familie früh liturgisch

³⁷ *Romano Guardini*, Sinn (s. Anm. 16) [erster Vortrag: das Erwachen der Kirche in den Seelen, 19–38], 19.

³⁸ Vgl. zum Ganzen v. a. *Konrad Klek*, Erlebnis Gottesdienst. Die liturgischen Reformbestrebungen um die Jahrhundertwende unter Führung von Friedrich Spitta und Julius Smend (VLH 32), Göttingen 1996, und zum hier Folgenden auch *ders.*, Friedrich Spitta (1852–1924), in: Benedikt Kranemann/Klaus Raschok, Gottesdienst (s. Anm. 5), 1099–1177.

geprägt. Die Familie war zwar Hugenottischen Ursprungs und hatte von Seiten der Mutter Wurzeln im stark reformatorisch ausgerichteten Bremen; maßgeblich für das spezifisch norddeutsche Luthertum, das sie lebte, war aber der Vater Philipp (1801–1859), ein seinerzeit als Liederdichter bekannt gewordener, lutherisch erweckter Pfarrer und Superintendent in der hannoverschen Landeskirche.³⁹ In einem biographisch orientierten „Rückblick“ auf seine liturgietheologischen Studien, den Spitta 1909 und 1910 in mehreren Lieferungen vorlegte, berichtet er zudem von frühen Begegnungen mit der katholischen Liturgie: In Hildesheim, wohin die Familie nach dem Tod des Vaters in Spittas siebtem Lebensjahr gezogen war, übte „die Symbolik des katholischen Kultus und der im dortigen Dom zu spürende ‚ganze Zauber des Mittelalters‘ für ihn eine starke Anziehungskraft [aus].“⁴⁰ Nach Studien der Theologie in Göttingen und Erlangen, die durchaus in verschiedener Hinsicht bei der späteren Ausarbeitung seiner Liturgik nachwirkten,⁴¹ durchlief Spitta zunächst verschiedene berufliche Stationen mit ganz unterschiedlich gelagerten akademischen, kirchenaufsichtlichen und pfarrlichen Tätigkeiten. Damit verbunden waren (z. T. sehr intensive) kirchenmusikalische Erfahrungen u. a. mit den Werken von Bach und Schütz. Schließlich wird Spitta zum Wintersemester 1887 an die gerade neu gegründete deutschsprachige Universität in Straßburg berufen: als Professor für Neues Testament und Praktische Theologie. Dorthin nimmt er ausweislich des schon genannten „Rückblicks“ auch die Erfahrungen als Gemeindepfarrer in Oberkassel im Rheinland mit: In dieser Phase habe sich, so schreibt er, „mir damals in frischer, blühender Praxis das gebildet [...], was ich später wissenschaftlich vertreten und verteidigt habe“. Und weiter mit Bezug auf drei Kirchliche Festspiele zu den Hauptfesten des Kirchenjahres: „[A]lle diese musikalischen und dramatischen Feiern, die ich in meiner Gemeinde unter herzlichem Beifall einrichten konnte, haben mir den Beweis geführt, welcher Ausdehnung und Bereicherung das gottesdienstliche Leben des Protestantismus fähig ist, und haben mich zum absoluten Skeptiker gemacht gegenüber der mutlosen und lahmen Gesinnung, der man oft auf liturgischem Gebiete begegnet, wo

³⁹ Vgl. *Konrad Klek*, Spitta (s. Anm. 38), 1100–1102.

⁴⁰ Ebd. 1102.

⁴¹ Vgl. dazu differenziert ebd. 1102f.

man der geringsten Änderung gegenüber Bedenken aller Art erhebt und das einzige Heil in dem absoluten Beharren auf der geheiligten Tradition erkennt.⁴² Konrad Klek kommentiert: „Als künstlerisch begabter Mensch war Spitta [...] ein kreativer Typ, der andere mitzureißen wusste und schon von daher Liturgie als Gestaltungsfeld begreifen konnte und musste. Die diesbezüglich positiven ‚Erlebnisse‘ im Gemeindepfarramt bleiben prägend für die wissenschaftliche Reflexion.“⁴³

Jedenfalls wird die Straßburger Professur „in jeder Hinsicht“ seine „Lebensstellung“, die er bis zur für ihn persönlich äußerst einschneidenden Ausweisung aller deutschen Professoren 1918 innehat: „Der Sohn des norddeutschen lutherischen Erweckungsdichters, gestartet in den hehren Bahnen lutherischer Liturgik, ist als durch und durch liberaler, ja nationalliberaler Geist auf einem süddeutsch-alemanischen Feld angekommen, das er in vielfältiger Hinsicht beackern wird. Die Gestaltungsspielräume im Gefolge der Stunde Null 1871, liturgisch zudem ohne agendarisch strenge Vorgaben und nicht zuletzt dank rationalistischer Dominanz ohne starre Traditionen, sind vergleichsweise enorm, wenngleich der Gestaltungswille in der Theologenschaft erst geweckt werden muss.“⁴⁴ Die gemeinsam mit Julius Smend entwickelte „Straßburger Liturgik“ (ein Begriff, der zunächst von Gegnern des Ansatzes geprägt wurde) ist dabei, wie Klek formuliert, „facettenreich und nur teilweise fachwissenschaftlich in einem engeren Sinne“.⁴⁵ Gerade deshalb aber konnte sie wohl über die „Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst“ ab 1896 eine gesamtdeutsche und internationale Breitenwirkung entfalten, worauf ich hier nicht weiter eingehen kann. Nur so viel: Maßgeblich für alle Projekte in Straßburg ist Spittas „Idealkonzept des liturgischen Miteinanders von Chor, Gemeinde, Liturg [...] Gottesdienst als von der Gemeinde getragenes, in sich stimmiges, dialogisches Geschehen“.⁴⁶

⁴² *Friedrich Spitta*, Liturgischer Rückblick auf die Erlebnisse eines halben Jahrhunderts, in: MGKK 14 (1909), 1–6.76–78; 15 (1910), 75–79, 107–112, 183–186, 331–336, dort 331.333; hier zit. nach *Konrad Klek*, Spitta (s. Anm. 38), 1105.

⁴³ *Konrad Klek*, Spitta (s. Anm. 38), 1105.

⁴⁴ Ebd. 1107f.

⁴⁵ Ebd. 1108.

⁴⁶ Ebd. 1109.

Ich möchte im Interesse unseres Themas als programmatischen Text vor diesem Hintergrund Spittas Rektoratsrede von 1901 herausgreifen, die meines Erachtens bislang wenig wahrgenommen worden ist. Dort entwickelt Spitta den für ihn zentralen Zusammenhang von Geschichts- und Kirchenbild in vergleichsweise kompakter Form. Dieses Vorgehen spiegelt den für die „Straßburger Liturgik“ programmatischen Ansatz exemplarisch wider, wie er in einem Aufruf „zur gemeinsamen Arbeit aller Interessierten“ im Zusammenhang der Begründung der genannten „Monatschrift“ formuliert wurde. Dort heißt es bezüglich der drei Aufgabenbereiche „prinzipielle Erörterung, Erschließung der geschichtlichen Phänomene, praktische Unterweisung“ u. a.:

„Da es nun aber die Aufgabe nicht sein kann, den Gottesdienst lediglich aus dem Prinzip zu konstruieren, sondern seine geschichtliche Erscheinung zu verstehen und zu fördern, so tritt neben die prinzipielle Untersuchung die historische, welche die geschichtlichen Wurzeln unseres Kultuslebens und seine Verbindung mit den verschiedenen Kunstzweigen wie der gesamten Kultur aufzudecken bestrebt ist. Jeder Kenner weiß, wie viel hier noch zu thun ist; wie weite Strecken noch im Dunklen liegen, wie viele der wichtigsten Dokumente noch der Veröffentlichung harren. – Je tiefer man sich aber in die Vergangenheit des Kultuslebens versenkt, um so deutlicher wird es, daß eine bloße Wiederholung des Dagewesenen in der Gegenwart unmöglich ist. Mag diese noch besserungsbedürftig sein und noch so viel von den dahingegangenen Geschlechtern lernen müssen, so gilt doch auch auf diesem Gebiete das Wort ‚Die Lebenden haben Recht‘. Die neue Zeit bringt neue Bedürfnisse und Anschauungen, und auch diese muß man gründlich kennen lernen und auf ihre Lebenskeime prüfen, ehe man in harmloser Kurzsichtigkeit über sie abspricht.“⁴⁷

Das Motto „Die Lebenden haben Recht“ führt dazu, innerhalb der entsprechenden Agenda das Moment der Einbeziehung möglichst aller Gemeindeglieder in den Vollzug des Gottesdienstes durchgängig zu berücksichtigen. So will das neue Publikationsorgan die Liturgik ausdrücklich nicht nur „als ein Spezialgebiet von Kirchen- oder

⁴⁷ Zit. nach ebd. 1111; vgl. zu diesem nicht publizierten Text näher ebd. Anm. 62.

Fachmännern erscheinen lassen“: „Es handelt sich vielmehr um eine Angelegenheit von allgemeinstem Interesse, welche mit besonderer Hingebung und Liebe zu pflegen die Eigenart der Gegenwart allen denen nahe legt, welche die Empfindung haben für den Reichtum lebendiger Kräfte und idealster Güter, die ihnen seit der Kindheit Tagen aus dem Heiligtum des Gottesdienstes zugeströmt sind.“⁴⁸

In der Rektoratsrede mit dem Titel „Der Gottesdienst des Urchristentums und seine Bedeutung für die Liturgische Praxis der Gegenwart“⁴⁹ geht Spitta nun von der These aus, dass es faktisch ganz unterschiedliche Erscheinungen sind, die für sich in Anspruch nehmen, „christlicher Gottesdienst“ zu sein, und sich dafür auf Jesus selber und seine ersten Jünger berufen: „Anstatt nun den voreiligen Versuch zu machen, mit diesem selbstgewählten Massstabe die einen oder die andern christlichen Denominationen ins Unrecht zu setzen, kann uns jene Mannigfaltigkeit der Erscheinungen von vorn herein darauf aufmerksam machen, dass die Vorstellung eines urchristlichen Gottesdienstes keinesfalls leicht zu umschreiben und auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen ist.“⁵⁰ Diesbezüglich hält Spitta nach knappen Beobachtungen an ausgewählten Szenen aus dem Leben Jesu als erstes fest, dass – entgegen der „Durchschnittsmeinung“ – Jesus keineswegs jede Form des sinnlichen Gottesdienstes bzw. konkret den Tempelkult abgelehnt habe. Vielmehr seien es drei Gesichtspunkte, „die uns einen Einblick in Jesu positive Stellung zum Tempelkultus ermöglichen“: *Erstens* sei der Tempel als heilige Stätte und mit dem dort ausgeübten Kult „ein aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinragendes Denkmal der Geschichte, welche Israel zum Volk Jahwes gemacht hatte“.⁵¹ So wurden die „Glaubenserfahrungen der Väter [...] dem Geschlechte der Gegenwart zum Grunde neuer Hoffnung“.⁵² *Zweitens* habe es für Jesu eigene Kultpraxis einen sozialen Grund gegeben: Hier wurde den kultisch Praktizierenden „durch einen Anschauungsunterricht ohne

⁴⁸ Zit. nach ebd. 1112.

⁴⁹ Veröffentlicht in: Das Stiftungsfest der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg am 1. Mai 1901, Strassburg 1901, 15–44. Der Text wird im Weiteren mit dem Kurztitel „Rektoratsrede“ zitiert.

⁵⁰ Friedrich Spitta, Rektoratsrede (s. Anm. 49), 18.

⁵¹ Ebd. 21.

⁵² Ebd. 22.

Gleichen klar, was es um eine grosse religiöse Gemeinschaft sei. [...] Wer wittert nicht noch heutzutage die eminente Kraft des sozialen Gedankens, der aus den Pilgerliedern jener Zeit hervorbricht“?⁵³ Und schließlich habe es *drittens* schon zur Zeit Jesu eine weit über das Judentum hinausgehende geistliche Wertschätzung des Jerusalemer Tempels gegeben. Insofern habe sich hier der universalistische Grundzug der biblischen Religion, wie er später im Christlichen voll zur Entfaltung gekommen sei, bereits Bahn gebrochen. – Analog zu diesem Gedankengang argumentiert Spitta dann bezüglich der Stellung Jesu zur Kunst, bevor er als Zwischenfazit festhält:

„Jesus war in seinem ganzen Leben das absolute Gegenteil von einem schulmeisterlichen Doktrinär, und so war ihm alles, was den Charakter [sic!] des Unreflektierten, Anschaulichen, Volkstümlichen an sich trug, sympathisch. Dadurch ist auch seine positive Stellung zur Natur und zur Kunst bedingt. Sucht man dem entgegenzutreten mit dem Hinweis auf Jesu Armut und die eschatologische Richtung seiner religiösen Gedanken, so ist ersteres eine Uebertreibung (davon zu geschweigen, dass Armut und Kunstbefähigung bzw. -Trieb einander nicht ausschliessen), das Zweite ein Missverständnis, da das Zukunftsbild Jesu keineswegs eine Zeichnung aufweist, bei der die sinnlichen Farben und Formen überhaupt nicht mehr erkennbar sind.“⁵⁴

Die folgende Passage dient dem Zweck, die Praxis der unmittelbaren Jünger Jesu als voll auf dieser Linie befindlich zu zeichnen. Daran anschließend skizziert Spitta, indem er die frühe Scheidung der Gottesdienstentwicklung in einen juden- und heidenchristlichen Zweig voraussetzt, die gesamte Geschichte der christlichen Liturgie. Dabei wird zunehmend deutlich, dass Spitta hier wie an anderen Stellen die „Erhellung der ‚wirklichen‘ Geschichte“ anstrebt, die er als „in heldenhaften Persönlichkeiten [verkörpert]“⁵⁵ betrachtet; auf diese Textstücke kann ich hier nicht im Einzelnen eingehen. Nur so viel: Eine der Schlüsselfiguren ist für Spitta in diesem Zusammenhang der Apostel Paulus. Dessen „komplizierte Natur“ wird u. a. als ursächlich dafür angeführt, dass sich in seinen Gemeinden eine be-

⁵³ Ebd. 22f.

⁵⁴ Ebd. 25f.

⁵⁵ Konrad Klek, Spitta (s. Anm. 38), 1106.

stimmte Gestalt des Gottesdienstes durchgesetzt habe. Spitta bietet schließlich folgende Zusammenführung der entsprechenden skizzenartigen Analysen:

„Was man über Jesu asketische, kultur- und kunstfeindliche Richtung gesagt hat, dürfte eher, wenn auch in sehr vorsichtig gezogenen Grenzen, auf die Eigenart des Paulus passen, den die evangelische Kirche so gern als ihren Spezialheiligen betrachtet, in dessen Leben aber manche Züge hervortreten, die ihre Parallelen viel eher in dem Mönchsleben der katholischen Kirche als etwa in der Haltung eines Luther haben. [...] Ein flüchtiger Seitenblick auf Jesus einerseits, auf Luther andererseits wird die eben charakterisierte [sic!] Auffassung des Bildes des grossen Heidenapostels vollends sicher stellen. Nicht wie ein in tiefem Erdreich festwurzelnder Baum steht er da, der seinen Gipfel zum Licht des Himmels emporreckt ; er gleicht dem Kranich, der, Heimweh in der Brust, über Flächen, über Seen, über Trümmerstätten und Totenfelder nach der Heimat strebt. Wie diese Eigentümlichkeit leicht erkannt werden kann als eine besondere Stärke des Mannes auf dem Gebiete der Mission unter den Völkern, so disponiert sie ihn weniger zum Schöpfer gottesdienstlicher Formen.“⁵⁶

Der paulinisch geprägte Gottesdienst habe deshalb zunächst den Charakter eines „Notbaues, eines Provisoriums“ gehabt, „das ebenso leicht getragen werden kann als alle die provisorischen Zustände in Gemeinde- und Gesellschaftsleben, denen ja doch in Kürze die Parusie des Herrn ein Ende machen wird“:

„Die natürlichen Formen, in denen auch geläutertes Kultusleben immer dahinströmen wird: die durch den Wechsel der Natur und die Erinnerung an geschichtliche Ereignisse geweihten Tage und Zeiten, die dem Zweck der gemeinsamen Anbetung entsprechend gestalteten Orte, der Rhythmus einer von der Gemeinschaft und für sie dargestellten Handlung, alles dieses fehlt hier. Es ruht alles auf der religiösen Disponiertheit der einzelnen zum Gottesdienst sich vereinigenden Personen, die, je nachdem der Geist sie treibt, Wort, Gebet, Gesang herbeibringen, vielfach mit einem Egoismus der religiösen Produktion. [...] Der eine Versuchung zur gesetzli-

⁵⁶ Friedrich Spitta, Rektoratsrede (s. Anm. 49), 32.

chen Unlebendigkeit nicht ausschliessende Gottesdienst der Judenchristen fand hier das direkte Gegenstück in einem fessellosen Subjektivismus, der es unter Umständen zu einer gemeinsamen Handlung überhaupt nicht kommen liess. So musste denn auch Paulus anfangen, Gesetze und Ordnungen zu schaffen.“⁵⁷

Dies geschah dann aber nach Spittas Rekonstruktion unter starker Einwirkung heidnisch ausgebildeter Kultpraktiken, woraus letztlich griechische Liturgie und römische Messe erwachsen seien.

Am Ende der Darstellung dieser von Paulus ausgehenden Gesamtentwicklung, auf deren einzelne Facetten zu blicken sicherlich lohnen würde, kommt Spitta im Blick auf die Gegenwart zu diesem Fazit:

„Wer von hier die verschiedenen Epochen und Gestaltungen des gottesdienstlichen Lebens betrachtet, wird zunächst vor der Borniertheit bewahrt bleiben, irgend eine derselben als ausserhalb des Zusammenhanges mit dem Urchristentum stehend zu betrachten. Er wird der bunten Symbolik des griechischen Kultus ebenso sehr Verständnis entgegen bringen als den enthusiastischen Erscheinungen des Methodismus. Vor allem wird er im Stande sein, an die eigene Kirchengemeinschaft, bei aller Liebe und Pietät für sie, den aus der Geschichte gewonnenen kritischen Massstab anzulegen und ihr zur Selbstkorrektur und gesunden Weiterentwicklung dienstbar zu sein.“⁵⁸

Für die *Praktische Theologie*, der er sich nun für den Rest des Textes zuwendet, folgt daraus: Zunächst einmal habe man wiederum die Gottesdienstauffassungen von für die Kirchen der Reformation maßgeblichen Figuren wie Luther und Zwingli wahrzunehmen und deren Rezeptionsgeschichte. Konkret konzentriert sich Spitta diesbezüglich auf die jüngste Phase des 19. Jahrhunderts: Im Zuge der Restauration habe etwa Friedrich Wilhelm III. durch seine Agendenarbeit gegenüber „der bunten Unordnung auf gottesdienstlichem Gebiete, die für ein militärisches Auge besonders ärgerlich sein musste“, zurück „zu einer festen einheitlichen Form, zu Luther“ gestrebt – Spittas Kommentar:

⁵⁷ Ebd. 33.

⁵⁸ Ebd. 35.

„Dass für ein solches Vorgehen eine wirkliche Kenntnis der Kultusgeschichte des Urchristentums nicht massgebend war, liegt wohl auf der Hand. Von einer einzigen Form des Kultus wusste dieses überhaupt nichts. Aber auch eine Rückkehr zu dem historischen Luther hätte die Lehre bringen müssen, dass diesem die Uniformierung des Gottesdienstes sehr wenig Schmerzen gemacht hatte. Waren doch von ihm selbst verschiedene Gottesdienstordnungen geschaffen worden, und hatte er doch ausdrücklich ausgesprochen, dass die an anderen Orten bereits bestehenden den seinigen keineswegs weichen sollten. [...] [Man] restaurierte überall; die Agenden, die Gesangbücher, die Kirchenmusik, die Kirchenbauten, indem man wesentlich auf Eine [sic!] Periode der Vergangenheit als die für alle Zeiten Massgebende das Auge starr gerichtet hielt und dabei unendlich viel Anderes, religiös und künstlerisch Wertvolles, vor allem aber die konkreten Bedürfnisse einer neuen Zeit, die doch mehr sein musste als bloße Wiederholung einer bereits abgelaufenen Epoche, aus dem Auge verlor.“⁵⁹

Gerade die unmittelbar vorausgehende Epoche des Rationalismus sei dabei ungebührlich schlecht weg gekommen, obwohl doch auch sie Ausdruck der in der Geschichte waltenden göttlichen Weisheit gewesen sei. Dennoch will Spitta – anders als bestimmte reformierte Blockierer, die seiner Meinung nach keinerlei gottesdienstliche Formen neben dem ursprünglichen Gottesdienst der Reformatoren gelten lassen wollen – durchaus anerkennen, dass die Restauration wertvolle verschüttete Zeugnisse der Vergangenheit wieder gehoben habe. Worauf es aber für ihn ankommt ist, diese Zeugnisse nicht einfach zu konservieren, sondern für die Gegenwart fruchtbar zu machen: im Dienste eines vielgestaltigen gottesdienstlichen Lebens nach dem Muster des Urchristentums:

„Im Urchristentum, bei Jesus selbst und seinen Jüngern, war mit den synagogalen Versammlungen das gottesdienstliche Bedürfnis nicht befriedigt. Die aber, welche die Lehre der Geschichte gehört haben, sind verpflichtet, den Verkümmern des gottesdienstlichen Lebens, wie sich solche bei uns aus dem Gang der Entwick-

⁵⁹ Ebd. 38f.

lung der evangelischen Kirche leicht genug erklären, korrigierend entgegenzutreten. [...]

So ergibt sich als Resultat der Beobachtung der Gegenwart dasselbe, was uns die Geschichte des Urchristentums gelehrt hat, und damit ist der Weg für unsere Praxis vorgeschrieben: Weder restaurieren noch konservieren, sondern durch Vergangenheit und Gegenwart belehrt, fortschreiten.⁶⁰

Von daher wird die fortlaufende Arbeit am Gottesdienst als „Zentrum der religiösen Gemeinschaft“ als unverzichtbarer Dienst eingestuft, und dies heißt vor allem, „unserm Volke“, so Spitta abschließend, „Feierstätten und -Stunden“ zu schaffen, „wo es der höchsten Ideale froh und gewiss werden kann.“⁶¹

Ich fasse fokussiert auf unser Thema zusammen: Ganz offensichtlich geht Friedrich Spitta innerhalb seiner Liturgik und speziell in der näher betrachteten Rektoratsrede davon aus, dass der urchristliche Gottesdienst den Maßstab der gottesdienstlichen Praxis der Gegenwart zu bilden hat. Weil dieser urchristliche Gottesdienst aber seiner Rekonstruktion nach vielfältig gewesen ist, legitimiert dies für ihn – je nach Situation der feiernden Gemeinde – in der Gegenwart eine ebenso plurale Gottesdienstpraxis. Das religiöse Erleben der Einzelnen *innerhalb* der gottesdienstlichen Gemeinschaft ist von diesen Gegebenheiten her dadurch zu fördern, dass geeignete Elemente kultischer Praxis aus der Vergangenheit praktisch neu erprobt, und diese Elemente immer wieder auf die jeweiligen Situationen hin neu in Beziehung zueinander gebracht werden. Für Spitta ist damit letztlich die konkret sich bildende Feiergemeinde die entscheidende Größe, wenn es um die Gestaltung des Gottesdienstes *der Kirche* geht. Das heißt für ihn jedoch keineswegs, dass er nicht die Existenz übergreifender Baugesetze annähme, bzw. dass solche Gesetzmäßigkeiten aus seiner Sicht situativ keine Relevanz hätten – ganz im Gegenteil. Sie müssen aber letztlich auf jesuanische Praxis zurückgeführt werden können. Doch wie Spitta teilweise diese Rückbezüge sicherzustellen versucht, lässt sich in vielen Fällen nur als eindeutig interessegeleitetes Postulat von *als historisch behaupteten* Zusammenhängen klassifizieren.

⁶⁰ Ebd. 42f.

⁶¹ Ebd. 44.

Typisch ist z. B., wie Spitta im Zusammenhang der theologischen Reflexion auf die so genannte Kelchbewegung argumentiert: Die Praxis des Einzelkelches für alle Teilnehmenden sei offensichtlich für viele Gemeinden und Gläubige ein nicht zu ignorierendes Bedürfnis. Dieses Bedürfnis sei deshalb durchaus zu fördern, weil sich auch die urchristliche Abendmahlspraxis analog zur Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern in einer Mahlgemeinschaft vollzogen habe, in der jeder aus seinem Becher trank. Umso besser, wenn in Geschichte und Gegenwart weitere Beispiele für entsprechende Konzeptionen zu finden seien, weil dies die Relativität der in diesem Punkt durchaus vielfältigen (landes-)kirchlichen Traditionen nachhaltig erweise. – Klek kommentiert solche und ähnliche Überlegungen bei Spitta äußerst kritisch: „Inwieweit die wissenschaftliche Profilierung des ‚Urbildes‘ von Prämissen gesteuert wird, welche ihrerseits von den ‚berechtigten Forderungen der Gegenwart‘ abgeleitet sind, müsste in methodologischen Untersuchungen detailliert erhoben werden. Der Befund würde wohl ziemlich ‚positiv‘ ausfallen“ – bis dahin, dass sich in manchen Beiträgen Spittas „das Tendenziöse von Analyse und sprachlicher Präsentation jedenfalls ziemlich evident“ aufweisen lässt, was weitere Befunde aus dem Bereich der Hymnologie zu bestätigen vermögen.⁶²

Unbeschadet dessen, dass hier sicherlich weitere Detailanalysen notwendig wären, lässt sich deshalb doch alles in allem sagen: Bei Spitta verbindet sich eine bestimmte Geschichtsauffassung eng mit einem bestimmten ekklesiologischen Theorem, in dem die einzelne, Liturgie feiernde Gemeinde als primäre Realisationsform christlicher Kirche betrachtet wird. Durch die ‚Brille‘ Gardinis gesehen wohl ein typisches Beispiel für eine seiner Grundthesen:

„Der Protestantismus stellt in seinen verschiedenen Formen von der strengen Richtung bis zur äußersten freiforschenden Verflachung die mehr oder weniger christlich religiöse Ausgestaltung dieses Geistes [der Priorität des Willens vor der Vernunft bzw. Erkenntnis; S. W.] dar, und mit vollem Recht wird Kant sein Philosoph genannt. Dieser Geist hat die fest religiöse Wahrheit schrittweise aufgegeben, die Überzeugung immer mehr zur Sache des

⁶² Vgl. Konrad Klek, Spitta (s. Anm. 38), 1114.

persönlichen Urteilens, Fühlens und Erlebens gemacht. Die Wahrheit glitt so aus dem Bereich des Gegenständlich-Feststehenden in den des Subjektiv-Fließenden. Damit musste von selbst der Wille die Führung übernehmen.“⁶³

Damit zu einigen abschließenden Gedanken:

5. Resümee und Ausblick

Nur wenige Beispiele zu Wechselwirkungen zwischen Liturgie-, Geschichtsverständnis und Kirchenbildern bzw. -modellen konnten betrachtet werden. Wenn sich die aufgezeigten Abhängigkeiten der verschiedenen Parameter voneinander bei Untersuchungen dieser und anderer Zweige der Liturgischen Bewegung(en) weiter bestätigen ließen, spräche dies dafür, dass für diese Phase neben vorhandene liturgiegeschichtliche Darstellungen noch gezieltere Untersuchungen der Liturgiegeschichtskonzepte treten müssten. So könnte womöglich – dies als erste resümierende Feststellung – deutlicher hervortreten, dass sich jede allzu geschmeidige Kopplung bestimmter Werturteile mit Thesen zur Entwicklungsgeschichte der Liturgie verbietet, die sich mehr oder weniger v. a. aus den Arbeiten dieser dynamischen Phase der (Neu-)Formierung christlichen Gottesdienstes Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts speist. Um dafür nur zwei prominente Beispiele herauszugreifen: Man kann eben nicht mehr, wie es jedoch nach wie vor zumindest in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft manchmal zu lesen ist, einfach wie Emil Josef Lengeling davon sprechen, mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils sei das Ende des Mittelalters in der Liturgie gekommen,⁶⁴ ohne ausdrücklich zu sagen, welches Mittelalter und welche Liturgie man eigentlich meint und auf welches Kirchenverständnis man sich damit genau bezieht, bzw. müsste wiederum genauer geklärt werden, wie Lengeling selber seine Feststellung eigentlich verstanden wissen wollte. Oder: Die lange Zeit und zum Teil immer noch gebrauchte Rede vom 4. Jahrhundert als „Goldenem Zeitalter“ der Li-

⁶³ Romano Guardini, *Geist* (s. Anm. 18), 92.

⁶⁴ Vgl. *Emil Joseph Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*, hrsg. von Klemens Richter, Freiburg i. Br. 1981 / 2. Aufl. Altenberge 1991, 13f.

turgie ist längst genauer zu differenzieren. Aufgrund der erweiterten Quellenbasis bzw. neuerer Interpretationen hat sich gezeigt, dass die so genannte Konstantinische Wende bzw. die mit ihr einhergehenden Rahmenbedingungen für den jetzt als *cultus publicus* vollzogenen christlichen Gottesdienst zu ganz unterschiedlichen Folgen geführt haben, die jeweils analysiert, ins Verhältnis gesetzt und beurteilt werden müssen, wobei u. a. zu berücksichtigen ist, in welchen Bereichen tatsächlich Diskontinuität zur bisherigen Entwicklung festzustellen ist bzw. wie einschneidend diese letztlich war.⁶⁵ – Was aber folgt aus solchen und ähnlichen Beobachtungen für die liturgiewissenschaftliche Forschung im Blick auf die Rekonstruktion von unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von Liturgie-, Geschichts- und Kirchenverständnis in Vergangenheit und Gegenwart insgesamt? Dazu noch drei eher thetische Gedanken:

(1) Auch Liturgiewissenschaft kann selbstverständlich nicht dahinter zurück, dass Geschichte sich allgemein als durch Subjekte erzählten Geschichte bildet. Das moderne Subjekt ist (wie auch immer man den Modernebegriff genau verwenden mag⁶⁶) Voraussetzung für Geschichte im emphatischen Sinne des Begriffs, in dem Ereigniszusammenhang, Erzählzusammenhang und wissenschaftliche Bearbeitung zusammenfallen: „Das Geschehen der Vergangenheit wird mit Blick auf die Gegenwart und in Projektion einer Zukunft als die *eine* Geschichte verstanden, die die Menschheit als Gattung zusammenfaßt und die selbst Handlungssubjekt dieser Geschichte ist.“⁶⁷ Insofern bedeutet Geschichte „nicht die Faktizität der vergangenen Realität im gesamten Umfang ihrer damaligen Lebendigkeit. Geschichte ist

⁶⁵ Vgl. z. B. Paul F. Bradshaw, *The Fourth Century: A Golden Age for Liturgy?*, in: Wolfram Kinzig/Ulrich Volp/Jochen Schmidt (Hrsg.), *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche* (Patristic Studies 11), Leuven 2011, 99–118.

⁶⁶ Vgl. zu den damit verbundenen komplexen Fragestellungen jetzt u. a. Oliver Wiertz (Hrsg.), *Katholische Kirche und Moderne* (FTS 73), Münster 2015, darin u. a. den grundlegenden Aufsatz des Herausgebers: *Katholische Kirche und Moderne. Welche Moderne – welche Kirche?*, 1–66.

⁶⁷ Dieses und das nächste Zitat: Rainer Piepmeier, *Einleitung I: Geschichte und Geschichten. Systematisch-historische Hinweise zu einem Diskurs: Geschichte*, in: Willi Oelmüller/Ruth Dölle-Oelmüller/Rainer Piepmeier, *Diskurs: Geschichte* (Philosophische Arbeitsbücher 4), Paderborn [u. a.] ²1983, 9–50, 9f.

nicht die Gegenwart der Vergangenheit, wie sie an sich oder wie sie eigentlich war. In dieser Bedeutung ist Geschichte vergangen und unwiederbringlich verloren. Vergangenes Geschehen ist uns in einer anderen Form gegenwärtig. *Geschichte ist die jeweils gegenwärtige, symbolisch vermittelte Rekonstruktion vergangenen Geschehens.*“ Zwei Aspekte dieses Geschichtsverständnisses seien besonders hervorgehoben:

(2.a) Subjekttheoretisch betrachtet haben wir dabei davon auszugehen, dass das neuzeitliche Selbstbewusstsein integral mit dem Moment der Selbsterhaltung gekoppelt ist. Der Mensch weiß sich nicht mehr im Ganzen einer ihn tragenden, ihm einsichtigen Ordnung geborgen, sondern muss sich selber einsichtig machen und seine Welt entwerfen. Je neue Entwürfe lassen dann vorherige als Vergangenheit erscheinen. Und die Begegnung mit Weltentwürfen der anderen zeigen mir auf, dass der meine keineswegs alternativlos ist. „So wird“, wie Klaus Müller schreibt, „die Erfahrung von Geschichte aus sich selbst erhaltendem Selbstbewusstsein freigesetzt. [...] Die einzelnen Weltentwürfe stehen synchron wie diachron von sich aus in keinerlei Kontinuum. Sie folgen einander, ohne dass sie auseinander hergeleitet oder auf einander zurückgeführt werden könnten.“⁶⁸ – Geschichte entsteht insofern aus dem Grundbedürfnis des Menschen, sich *in der jeweiligen Gegenwart* eine Welt zurechtzulegen, wenn er sozusagen ‚durchkommen‘, sich erhalten will. Geschichte ist reflexive Auseinandersetzung mit der Gegenwart, die sich auf vergangenes Geschehen bezieht. Der Einsatz von Bildern mit Potential zur Rekonstruktion ist dafür essentiell: „Unser Umgang mit der Vergangenheit besitzt poetisch-ästhetischen Charakter.“⁶⁹

(2.b) Geschichte als solche *Selbstverständigungsleistung* ist dabei aber, sosehr sie dem Selbsterhaltungsmoment des Selbstbewusstseins entspringen mag, niemals Privatgeschichte in der strengen Bedeutung des Wortes: Genauso wenig wie jemand ganz für sich alleine eine Sprache haben kann, wie Wittgenstein betont,⁷⁰ kann ein

⁶⁸ Klaus Müller, *Glauben – Fragen – Denken III: Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010, 214.

⁶⁹ Ebd. 218.

⁷⁰ Vgl. besonders PU, NNr. 243–315; 348–412.

Mensch alleine eine Geschichte haben: „Geschichten lassen sich nur verstehen in *Relation* zu anderen Geschichten. Geschichten sind prinzipiell relationär zu allen. Relation drückt als formaler Begriff die prinzipielle Verbundenheit der Geschichten aus“,⁷¹ die *in concreto* äußerst vielfältig ausfällt. Innerhalb dieses komplexen Geflechts an Relationen ist die „mögliche Andersartigkeit, ja Fremdheit anderer Geschichten [...] nicht nur zu akzeptieren, sondern geradezu Voraussetzung der eigenen Selbstverständigung durch Geschichten.“⁷² In diesen Zusammenhängen ergeben sich dann auch Geschichten, die für ganze Staaten, Gesellschaften, Völker oder bestimmte Gruppen im soziologischen Sinn als allgemeinverbindlich betrachtet werden bzw. wurden. Solche Anerkennung als allgemeinverbindlich ist Ergebnis von Aushandlungsprozessen, die bestenfalls mit Argumenten vorangetrieben werden, im schlechtesten Fall durch Machtausübung und faktische Durchsetzungskraft.

(3) Wissenschaftlich verfasste Geschichte hat in diesem Gesamt eine besondere Funktion: Sie unterliegt einem strengen Regelwerk, das Begründungsfiguren legitimiert bzw. aussondert, und zwar in Bezug auf die Quellen, auf die sich wissenschaftlich verfasste Geschichte be ruht. Die entsprechenden Standards historischer Forschung haben sich v. a. seit dem 19. Jahrhundert entwickelt. Hermann Lübke hat Ende der 1970er Jahre in einem von ihm so bezeichneten Resümee der zuvor geführten grundlegenden Debatten um den „wissenschaftstheoretischen und kulturellen Ort der historischen Wissenschaften“ in einer Weise zu Fragen von deren „Analytik und Pragmatik“ Stellung genommen, die mir in Vielem nach wie vor hilfreich zu sein scheint.⁷³ Wissenschaftlich geprägte symbolisch vermittelte Rekonstruktion vergangenen Geschehens hat für die jeweilige Gegenwart, wie sich mit Hermann Lübke sagen lässt, die besondere Funktion, „Begründungsobjektivität“ sicherzustellen, auf der jede „Konsensobjektivität“ aufbauen muss: Begründungsobjektivität ist dann

⁷¹ Rainer Piepmeier, Einleitung I (s. Anm. 67), 13.

⁷² Ebd. 14.

⁷³ Vgl. Hermann Lübke, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel/Stuttgart 1977, Zitate aus dem Vorwort, 7. Vgl. zum denkgeschichtlichen Ort und der Konzeption dieses Buches auch v. a. die Einleitung, ebd. 9–23.

vorhanden, wenn die „historischen Behauptungen nach allen Regeln der Kunst“ historischer Wissenschaft „gut begründet“ sind, „das heißt, keine historischen Irrtümer oder Irreführungen sind“. ⁷⁴ Konsensobjektivität hingegen ist die „intersubjektive Annehmbarkeit einer historiographischen Identitätspräsentation“. ⁷⁵ Begründungs- und Konsensobjektivität setzt Lübbe so ins Verhältnis:

„Begründungsobjektivität als gewährleistete Begründbarkeit der Behauptungen, die in eine Historie eingehen, ist mit der interaktionsabhängigen Pragmatik der Identitätsrepräsentation, der die Darstellung einer Geschichte folgt, durchaus vereinbar, und sie ist es im wissenschaftstheoretischen Prinzip sogar dann, wenn diese Pragmatik im Extremfall die des politischen Intensivs der Parteilichkeit ist. Konsensobjektivität als intersubjektive Annehmbarkeit besagt ja gerade, dass die beteiligten Subjekte, insofern, im Verhältnis zueinander nicht mehr Partei, vielmehr im Konsens sind.“ ⁷⁶

Konsens im Sinne der Übereinstimmung zwischen Individuen, in Gruppen und Institutionen bezüglich eines bestimmten Geschichtsverständnisses ist demnach notwendig, damit eine Geschichte tatsächlich identitätsbildend werden kann, wirklich Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses zu sein vermag; aber dafür ist das gemeinsame Ringen um Begründungsobjektivität die Voraussetzung, damit überhaupt solcher Konsens entstehen kann – mag er auch, jedenfalls zunächst, auf die Konsensbeteiligten beschränkt und womöglich sogar von diesen parteiisch vertreten werden. Im Idealfall geschieht von dieser Basis aus dann wiederum der Austausch über die Geschichten der verschiedenen Individuen/Kollektive usw.

(4) Diese grundlegenden Einsichten in das, was Geschichte ist bzw. Geschichten sind, und welchen Dienst Geschichtswissenschaft für deren Selbstverständigungspotential in der jeweiligen Gegenwart

⁷⁴ Ebd. 179.

⁷⁵ Ebd. 182. – Als dritte Bedeutung von „Objektivität“ nennt Lübbe in diesem Zusammenhang im Anschluss an Odo Marquard die „Distanzobjektivität“: dabei geht es um die „professionelle Diskretion von Historikern, die keiner totalitären Gleichschaltung unterliegen“ (ebd.).

⁷⁶ Ebd.

leistet, wären nun im Einzelnen auf die Geschichtsverständnisse anzuwenden, die im Kontext der biblisch begründeten und speziell christlichen rituell-gottesdienstlichen Praxis generiert worden sind und weiterhin werden. Konkret auf Liturgiewissenschaft hin gesagt: Hinsichtlich ihrer historischen Dimension hat sie im Dienst der Selbstverständigung der Gemeinschaft der Christusgläubigen (um diese ganz offene Beschreibung zu wählen, die zunächst einmal das mögliche Materialobjekt nicht zu früh einschränken soll) sowie im Blick auf die Selbstverständigung von deren einzelnen Gliedern im jeweiligen Hier und Jetzt möglichst weitreichende Begründungsobjektivität hinsichtlich der rituell-gottesdienstlichen Vergangenheit bzw. jeweils relevanter Ausschnitte dieser Vergangenheit zu generieren. Eine wesentliche Aufgabe, die derzeit diesbezüglich ansteht, ist, dass Liturgiewissenschaft Engführungen herkömmlicher Geschichtskonstruktionen in diesem Feld aufbricht. Dazu ist z. B. die Artikulation bisher in diesem Zusammenhang nicht oder zu wenig anerkannter Gruppen bzw. Handlungsträger/innen zu fördern, damit deren Geschichten nicht zu kurz kommen. Außerdem sind in diesem Kontext die Forschungen zu verstetigen, die sich gemäß in den letzten Jahrzehnten bereits erfolgter Weichenstellungen auf die Breite rituell-gottesdienstlicher Traditionen (!) richten. Dabei geht es nicht nur darum, mehr oder weniger explizite Kodifizierungen der Feier des Glaubens der Kirche(n) bzw. Regelungen zu rituell-gottesdienstlichen Ausdrucksformen verschiedener christlicher Kollektive in den Blick zu nehmen. Vielmehr sind – wie ja auch andere Beiträge des vorliegenden Bandes deutlich machen – deren konkrete Gestaltwerdungen in Feiergemeinden und deren Erleben durch einzelne Agenten/Rezipienten ebenso zunehmend einzubeziehen wie die Phänomene, die sich einer „Streusiedlung“ vergleichbar innerhalb eines sozio-kulturellen Rahmens um liturgische Feiern im engeren Sinne herum anlagern; diese bilden ihrerseits sozusagen das „Ortszentrum“. ⁷⁷ Liturgiewissenschaft wird insofern zunehmend „Liturgien als Teil der Geschichte religiöser Praxis“ (Benedikt Kranemann) ver-

⁷⁷ Vgl. Alex Stock, *Poetische Dogmatik. Christologie*, 1. Namen, Paderborn [u. a.] 1995, 8. Stock fährt fort: „Werke‘ (,poiemata‘), die im Inspirationsraum des Christentums entstanden sind, stellen je für sich und miteinander Verkörperungen dar, in denen der vielfach gefächerte/gesplitterte Sinn und die Gestaltungskraft dieser Religion in sinnlicher Fassung wahrnehmbar werden.“

stehen müssen. Sie sollte sich dementsprechend sowohl mit den normativen Dokumenten der diversen rituell-gottesdienstlichen Traditionen beschäftigen wie auch mit den tatsächlichen Realisationen dieser Traditionen in Geschichte und Gegenwart, die sie auf einer möglichst breiten Quellenbasis methodisch kontrolliert zu rekonstruieren suchen muss.

Was sich aus alledem für ein angemessenes Verständnis der liturgischen *participatio actuosa* in der entfalteten Moderne genauer ergibt, ist weiter intensiv zu diskutieren – und auch, was eigentlich dafür spricht, dass der heutige Mensch überhaupt noch das rituell-gottesdienstliche Handeln in seine Selbstverständigung bzw. Weltzurechtlegung einbeziehen sollte bzw. sogar muss, will er sich nicht selber verfehlen.⁷⁸

⁷⁸ Vgl. dazu auch: *Stephan Winter*, Braucht die Theologie in der entfalteten Moderne die Liturgie? Methodologische Überlegungen zum Gottesdienst als Lebensform, in: *Oliver Wiertz* (Hrsg.), *Kirche* (s. Anm. 66), 355–402; *ders.*, Religiös-rituelles Handeln als paradigmatischer ‚Ort‘ der Selbstdeutung selbstbewusster Subjektivität. Gedanken zu einer möglichen Konvergenz philosophischer, fundamental- und liturgietheologischer Reflexion im Anschluss an Klaus Müller, in: *Thomas Schärfl/Saskia Wendel* (Hrsg.), *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015, 113–137.