

„... SEID NICHT GLEICHFÖRMIG ...“

*Das Widerständige der Liturgie als Quelle christlicher Spiritualität
Antrittsvorlesung Stephan Winter, Kapuzinerkloster Münster, 18.04.2016*

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

1.1 *Die faktische Vielfalt der Spiritualitätsbegriffe*

Vor wenigen Monaten waren die Kinosäle gefüllt mit Menschen der verschiedenen Generationen, die „Episode VII – Das Erwachen der Macht“, den neuesten Film zur *Star Wars*-Saga, gesehen haben, eine Produktion, die schon nach kurzer Zeit zum kommerziell erfolgreichsten Film aller Zeiten wurde.

- 12 Das Ende der siebziger Jahre von George Lucas begonnene Mammutprojekt der *Star Wars*-Filmreihe war von Anfang an stark religiös-spirituell imprägniert. Lucas hat aus den verschiedensten mythologischen, esoterischen und psychoanalytischen Quellen geschöpft und sich auf die Überzeugung gestützt, allen Religionen und Kulturen sei letztlich ein Set von Grundmotiven und -themen gemeinsam. Diese würden nur jeweils abhängig von sozio-kulturellen und historischen Rahmenbedingungen variabel durchgeführt. „Zugleich hat [er] sich“, so Christian Feichtinger in der Herder-Korrespondenz, „jedoch nie von seiner christlichen Herkunft distanziert, was sich vor allem in der Moral des Films zeigt. Hierzu gehören der ewige Widerstreit von Gut und Böse, vor allem aber

Fragen von Versuchung, Schuld, Reue, Opfer, Vergebung und Erlösung, die Lucas an seinen Hauptfiguren Anakin Skywalker (Darth Vader) und Luke Skywalker aufweist.“¹ Feichtinger notiert zum *Star Wars*-Projekt insgesamt:

„Lucas tritt in der Gestaltung von 'Star Wars' [...] mit dem Anspruch auf, mit dem Entwurf der 'Macht' und der Spiritualität des Jedi-Ordens ein modernes und einfach zugängliches Konzept zu präsentieren, welches dem [den sic!] Zuschauer zur Einsicht verhelfen soll, dass ihn ein größeres Mysterium umgibt, um ihn dazu zu ermutigen, es in den religiösen Lehren der Welt zu entdecken, freilich fernab konfessioneller oder dogmatischer Festsetzungen. Die 'Macht' ist daher kein konkurrierendes Transzendenzkonzept, sondern eine Art Sprungbrett.“²

Die *Star Wars*-Filme können damit als typisches Identifikationsangebot der Populärkultur gelten, das Menschen erlaubt, sich selber als spirituell geprägt wahrzunehmen, ohne sich zunächst auf allzu sehr durchformte etablierte Weltanschauungskonzepte oder gar Institutionen, die diese Konzepte vertreten, festlegen zu müssen. Als jüngste empirische Belege für entsprechende Trends können der Religions-Monitor der Bertelsmann-Stiftung von 2013 und eine am Anfang des Jahres publizierte deutsch-amerikanische Spiritualitätsstudie gelten³:



„In hochmodernisierten
Gesellschaften wollen Menschen
über ihre Alltagsroutinen hinaus“

Auch (oder gerade) in hoch modernisierten Gesellschaften lässt sich nach wie vor ein relativ starkes Bedürfnis nach Praktiken feststellen, die Menschen über ihre Alltagsroutinen hinausführen, und denen eine Wirklichkeitssicht zugrunde liegt, die irgendwie das Materielle „übergreift“⁴. »Spiritualität« ist dabei ein Sammel- oder Hilfsbegriff, um die entsprechenden Einstellungen in ihrer großen Bandbreite zu erfassen.⁵ So, wie der Begriff von den Befragten „und vermutlich darüber hinaus von vielen Menschen [...] verwendet wird, hat er mehr als *eine* Bedeutung“⁶. Will man
14 dennoch an der Kopplung von Spiritualität und Religion festhalten, wie sie zumindest im deutschsprachigen Raum etabliert ist, muss man dann aus methodologischem Interesse den Religionsbegriff stark ausweiten.⁷ Die deutsch-amerikanische Studie führt deshalb den Grundtyp der mystischen Religion ein, der sich – zunächst unabhängig von einem Bezug zu einer außerweltlichen Größe – „durch Erfahrungsorientierung und Privatisierung von kirchen- und sektengebundenen Religionsvarianten unterscheidet.“⁸ Bezüglich der semantischen Komponente „Spiritualität als individuelle religiöse Praxis, Meditation, Gebet, Gottesdienst“ zeigt sich ein entsprechender Befund⁹: Entscheidend für die Wahl bestimmter Praktiken ist, ob sie dem Bezug zu der Größe, die die sinnliche Wirklichkeit übergreift, persönliche Rele-

vanz verleihen, was dann im Idealfall auch einen sensiblen Umgang mit der Mit- und Umwelt ermöglicht. Liturgie im Sinne des offiziellen Gottesdienstes einer Kirche wird dabei nicht bzw. zumindest nicht ausdrücklich als spirituelle Ressource benannt.

1.2 *Ritueller Gottesdienst als Quelle christlicher Spiritualität...*

Demgegenüber beansprucht das christliche Verständnis von Spiritualität ein dezidiert eigenes Profil. Unbeschadet notwendiger Differenzierungen möchte ich zunächst dieses Profil von biblischen Einführungszusammenhängen her umschreiben, an denen vor allem der Ausdruck „*pneumatikos* –

„Spirituell sein heißt,
eigene Erfahrungsprozesse zu
durchlaufen.“

vom Geist beseelt“ eine Rolle spielt (vgl. z. B. Eph 5,18): Spirituell ist eine vom Geist Gottes gewirkte Existenz, die sich geschichtlich konkret ausprägt.¹⁰ Die geschichtliche Konkretion bezieht ihren Maßstab aus der *einen* Geschichte, wie sie durch Jesus von Nazareth eröffnet worden ist.¹¹ Der *eine* Geist Jesu Christi bewirkt als seine Früchte die von ihm getragenen spirituellen Existenzen in ihrer Individualität.¹² Spirituell im christlichen Sinne zu werden heißt dann, einen je eigenen, unverwechselbaren Erfahrungs- und Entwicklungsprozess zu durchlaufen. Das kommt dem derzeit von vielen Menschen favorisierten mystischen Religionsverständnis

zwar erst einmal entgegen. Doch nicht vernachlässigt werden darf die Komponente der vom Geist Gottes gebildeten Gemeinschaft, in die dieser Prozess eingebettet ist. Und diese Gemeinschaft hat, wie wir sehen werden, im rituellen Gottesdienst ihren Wirk- und Erhaltungsgrund. Solcher Gottesdienst umfasst dabei die verschiedensten Feierformen, und wenn ich mich gleich auch zunächst auf die Eucharistie konzentrieren werde, die mit der Taufe den Kernbereich der Liturgie bildet, geht es mir doch um die rituell-gottesdienstliche Praxis insgesamt. Darauf komme ich am Ende zurück.

1.3 ... und die Aufgabe der Liturgiewissenschaft

Wenn sich diese Ausgangsthese bestätigen sollte, hätte die Liturgiewissenschaft innerhalb einer Theologie der Spiritualität eine zentrale Aufgabe. Sie muss sich dementsprechend auch an den Diskussionen um eine angemessene Methodologie solcher Theologie beteiligen. Diesbezüglich ist der Hinweis von Simon Peng-Keller wichtig, der die Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens konzipiert: Sie reflektiert als *second order activity* methodisch kontrolliert auf die Selbstverständigungsprozesse christlichen Lebens und das existentielle Verstehen des Glaubens. Es geht dabei, im Anschluss an Ingolf Dalferth, um „das Verstehen der Evangeliumsverkündigung [...], das Verstehen der Gegenwart Gottes aufgrund des Verstehens der Evangeliumsverkündigung [...], das Verstehen des eigenen Lebens aufgrund des Verstehens des Evangeliums“

wobei Letzteres „anknüpft an vorgängige lebenshermeneutische Prozesse“. ¹³ Liturgiewissenschaft setzt bei den rituell-gottesdienstlichen Vollzügen dieses umfassenden

„Rituell gottesdienstliche Vollzüge“

Überlieferungs- und Verstehensprozesses an. In diesem Rahmen rekonstruiert sie – um eine im Fach bekannte Dreiteilung aufzunehmen – in möglichst engem Dialog mit verschiedenen anderen Disziplinen wie vor allem den Ritual Studies, der Geschichtswissenschaft, der Soziologie etc. *erstens* Konstellationen der Entwicklung christlicher Spiritualität in Geschichte und Gegenwart und stellt sie übersichtlich und vergleichend dar (das entspricht der so genannten 15 historischen Dimension der Liturgiewissenschaft); *zweitens* arbeitet sie dabei zu Tage tretende theologische Gehalte heraus und setzt diese mit anderen Bereichen der Gott-Rede in Beziehung: mit biblischen Formen der Gott-Rede, mit der Rede über Gott in den Bekenntnis- und Lehrtraditionen der Kirche(n), mit der Gott-Rede in geistlicher Literatur, aber auch mit der philosophischen Gott-Rede etc. (das ist die systematische Dimension liturgiewissenschaftlicher Arbeit); und *drittens* begleitet Liturgiewissenschaft (gemäß ihrer so genannten kritischen Dimension) die Praxis des rituellen Gottesdienstes der Gegenwart: indem sie aus der Arbeit innerhalb der ersten beiden Dimensionen Kriterien für eine angemessene Feiargestalt bereitstellt und in verschiedenen Kontexten

ins Gespräch bringt.¹⁴ Von Dimensionen rede ich dabei, weil es sich – unbeschadet der Schwerpunktsetzungen konkreter Forschungsprojekte und Studien – auf das Gesamt des Faches gesehen nicht um völlig zu trennende Arbeitsbereiche handelt bzw. handeln sollte, sondern eher um vielfältig ineinander verwobene Zugänge zum *einen* Materialobjekt der rituell-gottesdienstlichen Feier des Glaubens. – Im weiteren Verlauf des Vortrags unterbreite ich einen Vorschlag dazu,

„Liturgie und Spiritualität“

wo ein angemessener Ansatzpunkt für eine liturgiewissenschaftliche Reflexion auf Eigenart und Entwicklung christlicher Spiritualität liegen könnte, die diese drei Dimensionen zu integrieren versucht, ohne damit freilich beanspruchen zu wollen, dass dieser Vorschlag alternativlos wäre. In einem nächsten Schritt werde ich auf dieser Basis exemplarisch und nur ganz skizzenhaft vorstellen, wie eine entsprechende liturgiewissenschaftliche Untersuchung konkret aussehen könnte.

2 *Die Authentizitätskategorie als möglicher Ansatzpunkt der liturgiewissenschaftlichen Reflexion auf eine gottesdienstliche Spiritualität*
Mein Vorschlag ist, für eine solche liturgiewissenschaftliche Reflexion die Authentizitätskategorie als Einstieg zu wählen. In seinen Überlegungen zur Entwicklung einer liturgisch geprägten Spiritualität¹⁵ führt Winfried Haunerland diese Kategorie eher vage über andere Begriffe wie „Echtheit“, „Wahrhaftigkeit“, „Ursprüng-

lichkeit“ und „Unmittelbarkeit“ ein. Dann aber unterscheidet er drei Hinsichten, unter denen sich von „authentischer Liturgie“ sprechen lässt:

(1) *Authentizität im Blick auf die Übereinstimmung mit der Universalkirche*: Formales Kriterium für Authentizität in diesem Sinne ist nach Haunerland „nicht allein die Übereinstimmung im Glaubensbekenntnis, sondern auch eine möglichst weitgehende Identität in liturgischen Texten und Riten. Authentizität verlangt eine Einheit mit der Kirche, die sich auch wesentlich in Einheitlichkeit oder Einförmigkeit ihrer gottesdienstlichen Ordnungen und Gewohnheiten ausdrücken muss.“¹⁶

(2) ... *im Blick auf die konkrete Feiergemeinde*: „Authentisch Liturgie feiern ist [...] ein Anspruch an die Glaubwürdigkeit einer konkreten Gemeinschaft von Christen und an die *ars celebrandi*, die von dieser Gemeinschaft gepflegt wird. Die kirchlichen Ordnungen sollen dieser Authentizität helfen, dürfen diese aber gerade nicht verhindern.“¹⁷ Der Grad an Authentizität bemisst sich diesbezüglich daran, „ob die Gemeinde in ehrlicher und glaubwürdiger Weise vor Gott steht und ihren Glauben feiert und bekennt“ – auf dem manchmal schmalen Grat zwischen Beliebigkeit oder Selbstdarstellung und seelenlosem Rubrizismus bzw. Ritualismus.

(3) ... *im Blick auf das rituell-gottesdienstlich handelnde Individuum*: Wird sie als Eigenschaft der einzelnen Person betrachtet,

bemisst sich der Grad der Authentizität einer gottesdienstlichen Feier daran, inwiefern der „je Einzelne [...] mit seinem Glauben, seiner Spiritualität und seinen Frömmigkeitsformen im Gottesdienst sich wohlfühlen und Platz haben“ kann: „Ist diese Form der Authentizität nicht möglich, entsteht leicht der Verdacht, der Gottesdienst entfremde, er tue den Einzelnen Gewalt an und sei von daher eben nicht authentische Feier des Glaubens.“

„Authentische Riten praktizieren“

Richtig ist (erst einmal zumindest aus römisch-katholischer Perspektive), dass von der inneren Logik des Gottesdienstes her das Zueinander der drei Ebenen unbedingt Beachtung finden muss, wenn Authentizität insgesamt gefördert werden soll. Weniger klar ist in einschlägigen Argumentationen allerdings oft, dass in der entfalteten Moderne mit *allen* entsprechenden Überlegungen zunächst konsequent bei der Authentizität des rituell praktizierenden Individuums anzusetzen ist. Das gilt nicht allein vom kurz aufgezeigten Befund her, dass faktisch vorhandene Auffassungen von Spiritualität und Religion eine große Bandbreite umfassen, was nicht einfach zu übergehen ist. Entscheidend ist ein begründungslogischer Zusammenhang: Der Authentizitätsbegriff ist erst präzise zu verwenden, wenn er von den Grundparadoxien her eingeführt wird, die dem modernen Verständnis von *individueller*

Freiheit zugrunde liegen. Mit Thomas Schmidt formuliert:

„Diese Paradoxien sind, philosophisch betrachtet, Ausdruck der begrifflichen Grundspannungen zwischen Autonomie und Heteronomie einerseits, Autonomie und Authentizität andererseits. [...] Die Freiheit des Einzelnen, die in der Tat das alles entscheidende und unverzichtbare Prinzip moralischer Bewertung ist, stellt eine Medaille mit zwei Seiten dar. Auf der einen Seite steht Autonomie, das Prinzip der Selbstgesetzgebung, das unbedingte Achtung erfordert. Menschen sind freie Subjekte, niemand darf zum Objekt der Fremdbestimmung gemacht werden. Dieses Recht kommt jedem Individuum in gleichem Maße zu. [...] Aber auf der anderen Seite der Freiheitsmedaille steht Authentizität, das Streben, ein Leben zu führen, das Bedeutung und tiefen Gehalt besitzt, das mich als Individuum gerade aus der Masse heraushebt, kein Leben von der Stange ist. [...] Dies ist schließlich als Ausdruck einer tiefen inneren begrifflichen Spannung jener Dimensionen zu verstehen, die dem Konzept der Autonomie zugleich zukommen sollen. Selbstgesetzgebung, Selbstbindung und Selbstverwirklichung.“¹⁸

17

Was es dann aus philosophischer Perspektive für eine Fei ergemeinde oder gar die Universalkirche genau bedeuten kann, authentisch zu handeln, wäre nochmals gesondert zu klären. Konkret ginge es dabei – um mit einer sozialontologischen Begrifflichkeit zu operieren – um Fragen rund um die Ausbildung einer kollektiven Intentionalität. Grundlegend ist vor allem die Frage, wie dies Pettit/Schweikard formulieren, „ob es jenseits singulärer Akteure Subjekte intentionaler Einstellungen und

Handlungen gibt, ob es überhaupt möglich ist, dass sich singuläre Subjekte zu neuen, pluralen Subjekten intentionalen Lebens, mit eigenem Geist zusammenschließen.“¹⁹

Die Glaubenspraxis, insbesondere die rituell geprägte, scheint jedenfalls davon auszugehen, und ich muss hier einfach voraussetzen, dass sich diese Annahme auch philosophisch begründen lässt.²⁰

Unter den Bedingungen der Moderne ist jedenfalls begründungslogisch gesehen immer zunächst einmal bei der Authentizität *individuellen* Handelns anzusetzen. Meine Leitfrage für die folgenden Überlegungen ist deshalb: Vermag eine christliche Spiritualität, die sich wesentlich aus dem rituellen Gottesdienst heraus bildet und erhält, für den heutigen Menschen eine plausible und attraktive Option zu sein? Oder etwas differenzierter: Vermag eine Gemeinschaft, die in modernisierten Kontexten rituell-gottesdienstlich praktiziert, und die zudem einen universalkirchlichen Rahmen zu beachten hat, solche Normen für das rituelle Handeln anzubieten, an die sich *erstens* ein autonomes Handlungs-subjekt mit guten Gründen selbst binden kann? Und *zweitens*: Eröffnet solcher Gottesdienst den einzelnen Subjekten grundsätzlich ihnen gemäße Möglichkeiten, *aus eigener Entscheidung* die ihnen vorgegebenen Normen des rituellen Handelns so zu übernehmen bzw. diese so mitzugestalten, dass die entsprechende Praxis nachhaltig ihrer eigenen Selbstverwirklichung dient?

Ich gehe diesen Fragen nach, indem ich drei Stationen der Entwicklung vor allem der

„Christlicher Gottesdienst: freie Orientierung an der Person Jesu Christi“

Eucharistie- bzw. Messfeier exemplarisch betrachte, um so die innere Logik des christlichen Gottesdienstes anhand ausgewählter Realisierungsstufen zu konturieren. Meine These: Mit dem christlichen Gottesdienst liegt ein ganz spezifischer Typ für eine mögliche Praxis autonomer Freiheit vor, denn: Das Besondere des christlichen Gottesdienstes besteht darin, dass sich hier die Ausbildung einer kollektiven Intentionalität wesentlich in der freien Übernahme der Wünsche, Urteile und Intentionen einer ganz bestimmten Person ereignet: der Person Jesu Christi. Gott ermöglicht diese Übernahme restlos selber in der Kraft seines Geistes durch die ganzheitliche Teilgabe an der Person seines Sohnes, insbesondere in Taufe und Eucharistie. Dieser Wirkzusammenhang wiederum ist unabdingbare Voraussetzung für *jedes* rituell-gottesdienstliche Handeln von Christen, auch und erst recht dann, wenn es stark von einer biographischen oder gesellschaftlichen Situation her geprägt ist.

3 Grundzüge einer liturgisch geformten, christlichen Spiritualität

3.1 Der „verständige Gottesdienst“ gemäß Röm 12,1f als „Logisierung“ der gesamten Existenz
Meine erste Station nehme ich mit Röm 12,1f naheliegenderweise bei einem biblischen Schlüsseltext. Die Verse bilden das Scharnier

zwischen dogmatischem und ethischem Teil des Römerbriefes und insofern so etwas wie eine theologische Grundsatzklärung dazu, was einen christlichen Lebensentwurf im Kern ausmacht²¹:

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

Ich kann hier nicht in Einzelheiten der exegetischen Analyse einsteigen.²² Wichtig ist: Vers 1 ist von kultischer, Vers 2 von ethischer Sprache geprägt. Die kultische Praxis, der rituelle Gottesdienst steht offensichtlich nach diesem Konzept mit einer bestimmten Lebensführung bzw. der Hinkehr zu dieser Lebensführung in unauflöslichem Zusammenhang. Solche Liturgie mit ihren Regeln hat Folgen für die Ausformung der sittlichen Urteilskraft und das Tun des Guten, ohne dass beide Bereiche – wie das „und“ zu Beginn von Vers 2 markiert – ineinander aufgelöst würden. Dazu Thomas Söding: „Beide sind von grundlegender Bedeutung für das gesamte Christsein. Erst zusammen sind sie stark. Wie die 'Leiber' der Christen die Organe des Gottesdienstes sind, so auch der Moralität; und so wie Gott in der Liturgie das Opfer dargebracht wird, so wird auch im guten Leben der Wille Gottes erfüllt. [...]

Wer sich 'diesem Äon' nicht anpasst, [sich sozusagen als widerständig erweist,] gibt Gott die Ehre, in der Spiritualität wie in der Moralität.“²³ Es geht um eine umfassende „Metamorphose“, eine Umformung menschlichen Daseins, eine „Erneuerung des Geistes“, die in der Liebe zum einen Gott wurzelt und in dessen Barmherzigkeit ihre Quelle hat. So prägt der „Wille Gottes“ Liturgie wie Ethos, können nach Paulus Liturgie und Diakonie gleichermaßen der Verwandlung der Welt dienen.

Von daher ist die ganze Wirklichkeit nicht mehr aufzuteilen nach profan und sakral; sie hat als geschaffene wie als von Gott abgefallene und angenommene Wirklichkeit teil an der liturgisch realisierten Begegnung von Gott und Mensch. Alle Aspekte menschlichen Daseins – Freude und Leid, Nöte und Ängste, Schuld und Schwäche, Geburt, Krankheit und Tod, Aufbruch, Krise und Rückschritt – sind integraler Bestandteil rituellen Gottesdienstes, dies in den Formen des Dankes, der Bitte und Fürbitte, der Klage oder des Zeugnisses. Doch grundlegender hebt die

19
„Keine Trennung nach sakral und profan“

Selbsthingabe Jesu am Kreuz die Trennung nach sakral und profan auf. Paulus zieht eine rechtfertigungs- bzw. sühnetheologische Argumentationslinie aus (vgl. v. a. Röm 3,25 bzw. 3,21-26), auf der deutlich wird, dass das Kreuz bzw. der Gekreuzigte an die Stelle des Allerheiligsten des Tempels

Fortsetzung des Beitrags auf Seite 22

rückt.²⁴ Kult und Opfer, Sühne und Erlösung müssen mit dem Wirken Gottes in und durch Jesus Christus nicht nur teilweise, sondern prinzipiell neu verstanden werden! Zugleich sind aber die Kategorien kultischer Theologie unverzichtbar, um die christliche Soteriologie überhaupt formulieren zu können. Auf diese Weise werden Kult, Messiasverständnis und Erlösungshoffnung Israels aufgenommen wie tiefgreifend uminterpretiert.²⁵ Die rituell-gottesdienstliche Praxis ist aus dieser neuen Perspektive

- radikal personales Geschehen: Jesus Christus wird von Gott her zu *dem* Dreh- und Angelpunkt aller entsprechenden Handlungsvollzüge, in denen die

2 2 Versöhnung von Gott und Mensch sich im Modus des Ritus ereignet. Und deshalb ist dann der rituelle Gottesdienst auch ...

- ... konsequent sakramental zu denken: Gott stellt – mit Röm 3,25 gesprochen – Jesus Christus „in seinem Blut“ als 'Ort' der umfassenden Versöhnung vor. Gemäß der paulinisch-lukanischen Abendmahlstradition führt Jesus wiederum selber ein, wie an der ein für alle Mal geschehenen Sühne durch die Zeiten Anteil zu gewinnen ist: in der eucharistischen Feier des „neuen Bundes“, der „in seinem Blut“ geschlossen ist (vgl. 1 Kor 11,23ff par. Lk 22,19f).²⁶ Hier wird Jesus selbst unter den Zeichen von Brot und Wein in seiner Hingabe gegenwärtig.²⁷ Und:

- Die Teilhabe an diesem Geschehen schließt zur Einheit des Leibes Christi zusammen (1 Kor 10,1-13). Das ermöglicht, das darin von Gott gewirkte Erbarmen im eigenen Handeln weiterwirken zu lassen: indem die Gläubigen – wie Jesus am Kreuz und in den Symbolhandlungen beim letzten Abendmahl (1 Kor 11,24 par. Lk 22,20; vgl. Mk 14,24 par. Mt 26,28) – wiederum ihre „Leiber“ hingeben, also gemäß biblischer Terminologie sich selbst, vor allem insofern als sie als menschliche Personen kommunikative und sensitive Wesen sind, in die Geschichte eingebunden, angewiesen auf andere und ihnen zugewandt²⁸, wobei in diese Zuwendung alles Geschaffene einzuschließen ist.

Das Konzept des „verständigen Gottesdienstes“ erweist sich insofern in einem sehr grundlegenden Sinne als widerständig gegenüber jedem soteriologisch folgenlosen Ritualismus auf der einen Seite, aber auch gegenüber einem anti-rituellen Spiritualismus auf der anderen Seite: „Für Paulus gehören Leib, Geist und Seele zusammen“ – im Ritus wie im Alltag.²⁹ Nur so ist Liturgie der Vernunft gemäß. Zentral dafür sind schon bei Paulus – was ich jetzt nicht im Einzelnen belegen kann – Taufe und Eucharistie: Mit ihrer im Kern schlichten, aber deshalb umso eindringlicheren Ästhetik repräsentieren sie die Einmaligkeit des Christusereignisses und eröffnen zugleich im Geist Gottes die Möglichkeit, in jedem Heute in Glaube,

Hoffnung und Liebe an dieser Einmaligkeit zu partizipieren.³⁰ – Bei diesem geist-erfüllten Handeln geht es also um die sakramental strukturierte *Nachfolge* Jesu Christi auf dessen Weg der Gottesgeschichte, was u. a.

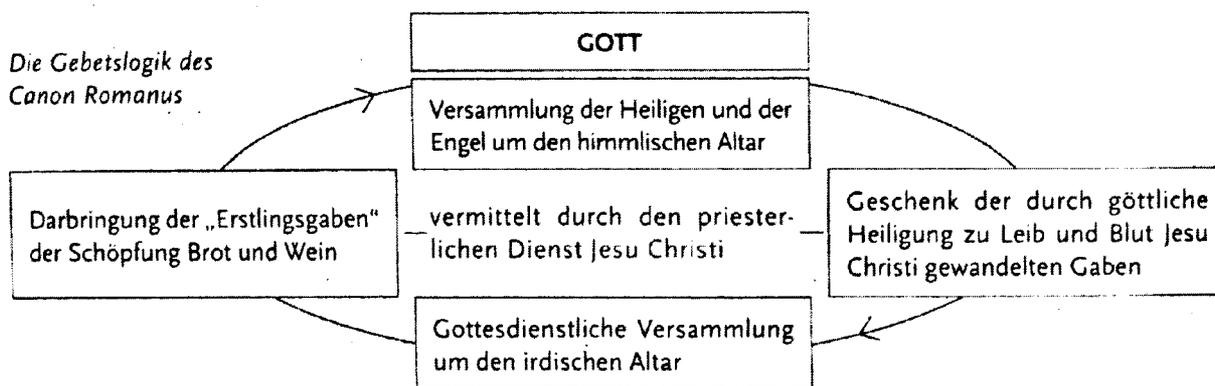
„*Verschiedene Aspekte authentischen Gottesdienstes*“

gnadentheologisch weiter zu entfalten wäre.³¹ Entsprechend scharf wird Paulus dort, wo dieses universal geltende Fundament des Glaubens konkret angegriffen wird. So übt der Apostel in 1 Kor 11 harsche Kritik an der korinthischen Gemeinde, der er vorwirft, dass ihr Herrenmahl zu Unrecht beansprucht, ein solches zu sein (vgl. 1 Kor 11,18-34). Das ist gerade nicht Kritik am formalen rituellen Vollzug. Paulus sieht vielmehr die Grundlogik des Herrenmahls konterkariert: Das rituelle Handeln der Korinther mit Bezug auf das letzte Mahl Jesu erfüllt die Kriterien, die das Stifterereignis vorgibt, deshalb nicht, weil die sozial Begüterten durch falsches, selbstbezogenes Mahlverhalten die Agape nicht verwirklichen. Insofern schmähen sie geradezu den Stifterwillen, und dadurch wird die Authentizität des Gottesdienstes massiv beeinträchtigt. Schon in dieser frühen Phase der Liturgieentwicklung wird offensichtlich, wie prekär das Zueinander der verschiedenen Aspekte authentischen Gottesdienstes ist. Das hat verschiedene Folgen gezeitigt, besonders auch für die stark diakonisch ausgerichteten Elemente

innerhalb des rituellen Gottesdienstes, was ich jetzt nicht weiterverfolgen kann. Eine weitere Stabilisierungsmaßnahme wird später sein, die kollektive Intention durch die Fixierung der rituell gebrauchten Gebetstexte abzusichern. So entstehen die großen eucharistischen Hochgebete der verschiedenen Traditionen, für unsere westliche Tradition vor allem der *Canon Romanus*, das alte römische Eucharistiegebet.

3.2 *Die Gebetslogik des Canon Romanus*

Der *Canon Romanus*, ist, wie bereits Joseph Andreas Jungmann formuliert hat, als ein Gebet, das zwischen 4. und 7. Jahrhundert aus vorgeprägten Einzelementen zusammengewachsen ist, „mit seinen verschiedenen Gliedern und Stufen, mit seinen wiederholten Darbringungen und seinen Fürbitten, nicht zuletzt mit seinen Heiligenreihen entschieden ein sehr komplexes Gebilde“³². Doch mögen die einzelnen Gebetsteile aus Sicht vieler heutiger Mitfeiernder auch eher lose zusammenhängen, mögen die verwendeten Bilder zudem wenig gängig, ja einem nicht geringen Teil der Gemeinde gar fremd sein: Dieser Text, der über Jahrhunderte konkurrenzlos als Herzstück der zentralen Liturgie der römisch-katholischen Kirche fungiert hat, folgt strukturell der nachgezeichneten Logik christlichen Gottesdienstes.³³ Dazu hier eine Grafik, die die entsprechenden Dynamiken darstellt, welche im Vollzug dieses Lobpreises bzw. der gesamten Liturgie, in die er eingebettet ist, entstehen: 23



Die Fei ergemeinde vollzieht mit dem *Canon Romanus* den endzeitlichen Lobpreis Gottes, wobei sich dieser Lobpreis in der Darbringung der Schöpfungsgaben von Brot und Wein sozusagen materialisiert. Das Hochgebet selber ist damit „die reine, heilige Opf ergabe, die makellose Opf ergabe“, von der in seiner *Unde et memores*-Strophe mit Bezug auf Mal 1,11 die Rede ist: der Lobpreis, der den Namen Gottes bei den

24 Völkern „groß macht“: „vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang“ (Übers.: Rev. Elberfelder). Die *Supplices*-Strophe des *Canon romanus* formuliert es so:

Supplices te rogamus, omnipotens Deus, iube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae.	Demütig bitten wir dich, allmächtiger Gott, dass diese [Darbringung] durch die Hand deines Engels auf deinen erhabenen Altar vor das Angesicht deiner göttlichen Majestät getragen werde,
ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus. omni benedictione caelesti et gratia repleamur ...	auf dass wir, da wir aus dieser Teilhabe am Altar den Leib und das Blut deines Sohnes empfangen werden, erfüllt werden mit allem himmlischen Segen und aller Gnade.

Das Geschehen bewegt sich auf die Kommunion zu (der *textus receptus* spricht von der „participatio altaris“): auf die im Mahl sich ereignende *Communio* mit Christus selber, die an seinem Erlösungswirken Anteil schenkt. Dazu muss die irdische Fei ergemeinde hineingenommen werden in die himmlische Tischgemeinschaft. Der römische Kanon verbindet deshalb die Gabendarbringung mit der Vorstellung vom himmlischen Altar, auf die ein Engel die Mahlelemente überträgt. Dieser Altar wird zum Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch, die durch Gottes Schöpfungsgaben vermittelt ist. Die zum *Zwecke der Heiligung ausgesonderten* Gaben repräsentieren das gesamte Leben: Das Brot steht für alle lebensnotwendige Nahrung, der Wein für Lebensfreude und Lebensfülle. Und so bringen die Menschen in diesen Gaben gemäß Röm 12,1 Gott sich selber dar, mit allem, was ihr Dasein ausmacht. Genau darin besteht die „*oblatio rationabilis*“, „die vernunftgemäße Darbringung“, von der zuvor die *Quam oblationem*-Strophe spricht. Innerhalb dieses Szenarios liegt die Initiative dazu, die Gaben würdig zu machen, ausschließlich bei Gott. Er ist – wie schon die alttestamentliche Kult- und

Opferkritik selbstverständlich wusste – keiner Gabe seitens seiner Geschöpfe bedürftig, da er doch alles geschaffen und gegeben hat.³⁴ Die angemessene Grundhaltung der Menschen ist die Bitte um Heiligung: Die Gaben werden ausgesondert, damit Gott sie heiligen / segnen / wandeln³⁵ möge, und um schließlich als Leib und Blut Christi wieder vom Menschen entgegengenommen zu werden.³⁶ Annehmbar sind die Gaben, insofern sie dazu ausersehen sind, in „unblutiger“ Weise die Lebenshingabe Jesu Christi aus Liebe, „sein Sich-Verzehren für Gott und sein Reich bis in den blutigen Tod“³⁷ zu repräsentieren. Die versammelte Gemeinde wird Gottes Segen und seiner Gnade teilhaftig, insofern sie sich in diesen durch Jesus Christus vermittelten Gabentausch hineinnehmen lässt. Auf diese Weise schenkt das eucharistische Mahl Leben über den unwiderruflichen irdischen Tod hinaus: „in conspectu divinae maiestatis“.

So geht es also in Gebet und Gottesdienst gemäß dem Geist, den der *Canon Romanus* verkörpert, um zwei korrelative Grundbewegungen³⁸: eine vom Menschen zu Gott quasi aufsteigende, anabatische Bewegung, welche auf dem himmlischen Altar vor Gottes Angesicht ihren Ziel- und Ruhepunkt findet³⁹; und eine von Gott zum Menschen quasi absteigende, eine katabatische Bewegung. Bezüglich letzterer wird zwar im *Supplices* der Heilige Geist nicht ausdrücklich erwähnt; dennoch ist die entsprechende Dynamik der alten Hochgebete deutlich: eine Dynamik, die nicht zwischen einer Herabkunft des Geistes auf die eucha-

ristischen Gaben auf der einen und einer solchen auf die versammelte Gemeinde auf der anderen Seite trennt. Fluchtpunkt der epikletischen Bitte ist die Kommunion, in der das heiligende und Leben spendende Wirken Gottes mittels der gewandelten

„Gebet und Gottesdienst gemäß dem Geist“

Mahlelemente realisiert wird – als Gabe und daraus erwachsende Aufgabe⁴⁰: Die Teilhabe am eucharistischen Mahl recodiert *idealiter*, mit Bezug auf Röm 12,1f gesagt, die *schēmata* der Erkenntnis und Handlungspraxis gemäß der Logik, der die radikale Proexistenz Jesu Christi folgt.

Diese ursprüngliche Anlage des *Canon Romanus* ist aufgrund von Entwicklungen, 25 die bereits im 8. Jh. eingesetzt haben, über lange Zeit nicht mehr recht bewusst gewesen. Dazu hier nur kurz: Mit dem schließlich dominierenden Interpretationsmodell wurde die Vorstellung fixiert, dass der Einsetzungsbericht als erweiterte Wandlung zu verstehen sei, und nicht nur das rhetorisch-strukturelle, sondern auch das inhaltliche Zentrum des Gebets bildet.⁴¹ Hier sind liturgiegeschichtlich Hypothesen aufgenommen worden, die zum Teil bis heute nicht abgetragen sind, vor allem auch deshalb, weil sie auf die Gestaltung der nachvatikanischen Hochgebete nachhaltig eingewirkt haben.⁴² Deren eucharistietheologisches Konzept steht zwar, formuliert im Anschluss an Peter Ebenbauer, in Einklang mit der Eucharistielehre, wie sie im Mittelalter

entwickelt und vor allem in der Neuscholastik weiter ausgearbeitet und konsolidiert worden ist, sowie auch „mit der rituellen und strukturellen Gestaltung des eucharistischen Opfers in der Messliturgie seit dem Hochmittelalter“; damit steht dieses Konzept „zugleich jedoch in Spannung zur [ursprünglichen] Gebetslogik des *Canon Romanus*“⁴³ und letztlich zur gesamten altkirchlichen Hochgebetstradition in West und Ost.⁴⁴ Und: Es ist festzuhalten, dass das Darbringungshandeln der Kirche nirgendwo im alten römischen Hochgebet vom gemeinsamen Verzehr von Leib und Blut Christi unter den Gestalten von Brot und Wein abgetrennt wird, in dem sich die endzeitliche Liebes-Communio von Gott und Mensch und der Menschen untereinander rituell am intensivsten ereignet. Hingegen war die Gläubigenkommunion im Mittelalter zunehmend und dann quasi allgemein aus der Messfeier selber ausgelagert worden. – Diese spätestens mit dem Hochmittelalter endgültig manifesten Verschiebungen in Verständnis und Praxis einer authentischen Liturgie auf Ebene der Universalkirche wie der konkreten Feierge-meinden hatten natürlich Folgen für die individuelle Aneignung des Geschehens, wie ich noch kurz am *Ave verum corpus* zeigen möchte:

Ave, verum corpus natum	Wahrer Leib, o sei begrüßet,
Ex Maria virgine,	den Maria uns gebar,
Vere passum, immolatum	Du hast unsre Schuld gebüßet
In cruce pro homine.	sterbend auf dem Kreuzaltar.
Cuius latus perforatum	Blut und Wasser sind geflossen,

Vero fluxit sanguine,	als dein Herz durchstochen war:
Esto nobis praegustatum	sei zum Heil von uns genossen
Mortis in examine.	in der letzten Todsgefahr!
O dulcis, o pie,	O Jesus, mild gesinnt,
O fili Mariae.	Maria süßes Kind,
	Erbarme dich unser!

3.3 *Ave verum corpus: Anschauung versus Verzehr?*

Dieses Reimgebet⁴⁵ wurde Ende des 13. Jh.s wohl für den privaten Gebrauch geschaffen und ist bis in unsere Zeit beliebt, nicht zuletzt aufgrund der vielen, zum Teil sehr prominenten Vertonungen als Gesang. An diesem Text wird paradigmatisch deutlich, wie sehr sich im Mittelalter zunehmend der Erfahrungsbezug zur Eucharistie für die einzelnen Gläubigen verändert hat. Das Gebet stellt den inkarnierten Gottessohn in den Mittelpunkt und benennt aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis Geburt und Leiden als Fixpunkte seiner irdischen Existenz: Der wahre Leib ist der des Kindes, den Maria als Jungfrau geboren hat, und der des Schmerzensmannes, der am Kreuz stirbt, sowie der Leichnam, aus dem das Blut tatsächlich herausgeflossen ist. Die hier gezeigten Andachtsbilder belegen diese Schwerpunktsetzungen exemplarisch. Übergangslos wird im Text des *Ave verum* zur eigenen Todesstunde des Beters gesprungen: Für diese Stunde wird als Vorgeschmack dessen, was nach dem Tod erhofft werden darf, um die einzig angemessene Speise gebeten: um jenen Leib des Herrn.

Aufschluss darüber, wie sich das Gebet die Identität des Leibes Christi durch die verschiedenen benannten Situationen hindurch denkt, gibt die in frühen Quellen dem Text beigegebene Überschrift „in

elevatione“ oder „ad elevationem“: „wan man got vnsern heren Jesum Christ ufhept“. Das *Ave verum* bekam irgendwann eine Funktion innerhalb der Liturgie: Es konnte zunächst ganz privat während der Erhebung der eucharistischen Gestalten im Hochgebet verwendet werden, später auch als gesungener Hymnus an dieser Stelle. Mit diesem Element wurde demnach – wie auch durch andere ähnliche Gebete bzw. Lieder – seit dem 14. Jh. die runde, weiße Oblate, die der Priester innerhalb des als erweiterte Wandlung verstandenen Einsetzungsberichtes emporhebt, als „verum corpus“ begrüßt: als ob die Oblate im Jetzt derselbe Leib sei wie der menschlich geborene, gemarterte und gestorbene – aber eben ohne dass man der Oblate dies in irgendeiner Weise ansehen könnte. Das Bekenntnis entspringt der meditativen Anschauung, die das *Ave verum* mit anregen soll. Die Gläubigen verehren insofern, wie Alex Stock schreibt, „was dem hungrigen Blick alle Nahrung entzieht und doch kraft eines Wortes der Wandlung dem Christgläubigen alles bedeutet: der Leib Christi, realiter gegenwärtig.“⁴⁶

So wurde mit der Brothostie in der Mitte des Messkanons das Zentrum des ganzen hochmittelalterlichen religiösen Systems markiert⁴⁷, und das Sehen bekam für die christliche Spiritualität eine vollkommen neue Bedeutung. Der Vorrang des Verzehrs des sakramental gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi wird nur noch theoretisch aufrechterhalten.⁴⁸ Faktisch rückt – flankiert durch das Schellen bei der

Elevation, die Kniebeugen des Priesters etc. – die geistliche, durch die äußere Schau 27 der Hostie angeregte Kommunion an seine Stelle. Diese geistliche Kommunion sollte auf die Todesstunde vorbereiten als „Ernstfall der sakramentalen Kommunion“: Dann gilt es, mit aller Kraft zu glauben, um im Gericht bestehen zu können. Solcher Glaube gründet gemäß dem *Ave verum* im Tode Jesu: *oblata, hostia* ist der gekreuzigte wie auch der jetzt sakramental gegenwärtige Leib. Und alle Gegenwartsweisen sind damit, um nochmals Stock zu zitieren, „eingebunden in ein Kontinuum intentionaler Umsprünge: vom Ding der Hostie, das man anschaut, zur Person des Kindes und des Gekreuzigten, die im Raum der *memoria* auftaucht, zum Ding der Hostie, das man zu verzehren wünscht, zur *hic et nunc* anredbaren Person: *o dulcis, o pie, o fili Mariae.*“⁴⁹

Zur Anbetung aufgestellte Monstranz in der „Kleinen Kirche“/Gymnasialkirche neben dem Osnabrücker Dom © Bistum Osnabrück

Das *Ave verum* ist dann von der Elevation als primärer liturgischer Einsatzsituation während der Messe auch auf die der Exposition, der Aussetzung in der Monstranz, übergegangen, besonders in Verbindung mit Fronleichnam: dem Fest, das die Skizze des *Ave verum corpus* quasi zu einem üppigen Gemälde entwickelt. Das kann ich hier nicht genauer darstellen. Jedenfalls tritt der unauflösliche Zusammenhang von rituell mitvollzogener Liebeshingabe Jesu Christi und entsprechender Umformung der alltäglichen Praxis stark in den Hintergrund gegenüber der individuell intensiv erleb-
 28 Grundlogik des rituellen Vollzugs und universalkirchlich formulierte Lehre letztlich auseinander, weil die Lehre sich auf die in sich durchaus wertvolle, gegenüber dem Ritus in seiner Tiefenstruktur aber quasi nachklappende Ausarbeitung einer angemessenen Ontologie konzentriert, die in der Transsubstantiationslehre gipfelt. – Ich komme damit zu einem Resümee:

4 „*Verständiger Gottesdienst*“ als eine originäre Antwort auf die Paradoxien autonomer Freiheit?!

Blicken wir noch einmal auf den Anfang der Überlegungen: Wir hatten festgehalten, dass ein biblisch begründetes Verständnis von Spiritualität die Ausprägung einer individuellen geistgewirkten, gläubigen Existenz in geschichtlich bedingter Konkretion um-

fasst, wobei das Paradigma einer solchen Existenz in Jesus Christus als dem „neuen Adam“⁵⁰ (vgl. 1 Kor 15,45-47) verwirklicht ist⁵¹: Wie kein anderer Mensch hat er Gottes Liebe vollkommen empfangen, auf deren

„*Im Geist Jesu Christi
 Mensch werden: die Würde
 der Menschen wahren*“

Geschenk mit Dankbarkeit geantwortet und diese Liebe bedingungslos weitergegeben. Im Geist Jesu Christi Mensch zu werden heißt dann, den Menschen ebenso wie er umfassend zu dienen, vor allem jenen, deren Würde vielfältig angetastet wird. In der Kraft des Geistes bildet die Kirche nach dieser Konzeption – wie fragmentarisch und umkehrbedürftig auch immer – einen „Ort“ exemplarischer Menschwerdung⁵². Nach christlichem Verständnis geschieht diese Menschwerdung wesentlich in der und durch die Liturgie. Gemäß Röm 12,1f kommt solcher Gottesdienst nicht additiv zum Alltagsleben hinzu, sondern gibt der ganzen menschlichen Existenz Anteil an der skizzierten Grundbewegung. – Man wird zunächst konzidieren müssen, dass unsere hochgradig modernisierten Kontexte von zwei Seiten her für die nachhaltige Rezeption der Logik eines „verständigen Gottesdienstes“ immense Herausforderungen bereithalten – schlagwortartig im Anschluss an Romano Guardini gesagt: von der Seite der „Liturgiefähigkeit des Menschen“ und von der Seite der „Menschenfähigkeit der Liturgie“ her⁵³:

(1) Wir hatten gesehen: Modern gedachte Freiheit unterliegt notwendig bestimmten Paradoxien, ist zu leben im Spannungsgefüge zwischen Autonomie, Heteronomie und Authentizität. Solches Leben lässt sich nur dadurch vernünftig gestalten, dass der Anspruch nach umfassender Selbstverwirklichung partiell eingeschränkt wird – durch das autonome Subjekt selber. Doch dadurch lassen sich die Paradoxien nicht endgültig beseitigen: Das einzelne Subjekt muss letztlich jeden allgemeinen Rahmen, der ihm die Ausübung seiner Autonomie garantiert und ermöglicht, immer zugleich so beurteilen, dass dieser Rahmen Spontaneität und Willkürfreiheit einschränkt und unterdrückt – zugunsten der Autonomie der Anderen. Wirklich überwinden lässt sich diese tragische Konstellation nur vom Absoluten her. Thomas Schmidt formuliert im Anschluss an Hegel: „[E]rst vermittelt durch die religiöse Vorstellung eines Absoluten, das sich durch Selbstaufopferung radikal verendlicht, werden die begrifflichen Voraussetzungen geschaffen [...] für eine dauerhafte posttragische Überwindung der antagonistischen Entzweiung von Autonomie und Authentizität“⁵⁴. Fähig zur Liturgie kann autonome Freiheit also insofern werden, als sie hier prinzipiell ein Modell zur Überwindung ihrer ureigenen Paradoxien zu entdecken vermag. Röm 12,1f bietet eine biblische Blaupause des „verständigen Gottesdienstes“, wie er in den verschiedenen Traditionen – exemplarisch habe ich den *Canon Romanus* betrachtet – mit unterschiedlichen Akzenten

Gestalt angenommen hat. Innerhalb dieser Traditionen kann sich im Modus des Ritus prinzipiell jedes Subjekt der Bewegung anschließen, die sich in der Verendlichung des gesamtbiblisch bezeugten Gottes in Jesus von Nazareth ereignet hat, und in dieser Verendlichung durchleidet Gott aus Liebe gar den eigenen Tod. Diese wechselseitige „Selbst-Übereignung“, wie dies Ebenbauer nennt⁵⁵, orientiert dann letztlich die Handlungsnormen aller Lebensbereiche neu. Sie nimmt ernst, dass die Beziehung von Gott und Mensch und der Menschen untereinander nur wirklich heil werden kann, wenn es tatsächlich ein Mensch ist, der sich radikal für andere hingibt, weil es dafür einen Akt endlicher Freiheit braucht, einer Freiheit, die im Extremfall sogar Gewalt zu erleiden bereit ist. Und zugleich kann die Beziehung von Gott und Mensch und der Menschen untereinander nur wahrhaft heil werden, wenn es Gott ist, der sich selber ganz übereignet, will er nicht dem Geschehen der Erlösung doch noch irgendwie äußerlich bleiben. Gott und Mensch: in Christus verbunden, der – wie es die Liturgiekonstitution sagt – genau deshalb die „Fülle des Gottesdienstes“ in Person ist. Daran können prinzipiell alle Menschen teilhaben:

29

„Kollektive Intentionalität durch Liturgie“

nicht *zusätzlich* zu Jesus Christus, aber „mit ihm, durch ihn und in ihm“⁵⁶. – Das Bestechende an der christlichen Konzeption ist, dass sie den autonomen Freiheiten mit

der Person Jesu Christi eine ebenso autonome Freiheit vorstellt, die aber qua ihrer gleichermaßen göttlichen wie menschlichen Natur nicht der skizzierten Entzweiung unterliegt. Insofern bildet sich in und durch Liturgie eine kollektive Intentionalität, die letztlich keinen heteronomen Charakter mehr hat, denn: Die Prozesse wechselseitiger Anerkennung haben ihren Ursprung und Erhaltungsgrund in der immer schon und rückhaltlos bestehenden Anerkennung der menschlichen Freiheit durch die göttliche, die aus Liebe geschieht. Und genau das wird liturgisch gefeiert! – Doch wie menschenfähig ist die Liturgie bzw. die gesamte rituell-gottesdienstliche Praxis? Kann sie dieses jetzt sehr spekulativ formulierte Konzept sozusagen 'erden'?

30

(2) Eine geistliche Kommunion, wie sie das *Ave verum* exemplifiziert, vermochte wohl in ihrem ursprünglichen Rahmen, zu einer inneren Aneignung der gefeierten Geheimnisse beizutragen. Eine solche innere Aneignung aber konsequent gemäß der Logik des „verständigen Gottesdienstes“ zu fördern, wird keinesfalls dadurch gehen, dass auf Traditionalismus gesetzt wird. Ausnahmslos *jede* rituelle Umsetzung der angedeuteten Grundlinie – auch eine solche, die Elemente einbezieht, die aus anderen Generationen von Glaubenden auf uns gekommen sind – muss durch uns Heutige angeeignet, im gefüllten Sinne des Wortes inkulturiert werden. Benedikt Kranemann hat diesbezüglich eine im doppelten Sinne katechumenale

Strategie ins Gespräch gebracht⁵⁷: Ein umfassender „liturgischer Katechumenat“ müsste zu den Sakramenten und ihnen

„Liturgische Ästhetik der Sakramente“

nahen Feierformen hinführen. Dabei wäre bei der liturgischen Ästhetik von Taufe und Eucharistie als primären 'Orten' der Einfügung ins Christusereignis anzusetzen⁵⁸, um von dort die übrigen Sakramente in den Blick zu nehmen. Für sachgerechte Inkulturationsprozesse ist zudem das rituell-gottesdienstliche Handeln der Glaubenden in seiner ganzen Breite relevant. Dazu zählen etwa auch Praxen der so genannten Volksfrömmigkeit: Diese können – wie auch Papst Franziskus in *Evangelii Gaudium* hervorhebt – quasi von den Graswurzeln her den Gottesdienst der Kirche befruchten, weil sie – wie das *Ave verum* für seinen Kontext – Menschen im Innersten zu berühren vermögen. Und ebenso gilt dies für Formen des Segens in deren Vielfalt, nicht zuletzt von situativ entstehenden rituellen Bedürfnissen von Menschen her. – Inwiefern das rituell-gottesdienstliche Handeln der Kirchen insgesamt seine Menschenfähigkeit weiterzuentwickeln vermag, hängt deshalb nicht unwesentlich davon ab, dass – wie Kranemann dies formuliert⁵⁹ – die letztlich jeder Ritualpraxis innewohnende „Spannung [...] [von] Tradition und Innovation“ gezielt zu gestalten versucht wird: dem „tradierten, zu wiederholenden“ Ritual vertraut, aber ebenso der „rituellen Innovation

und 'Erfindung'“ etwas zugetraut wird. Diesbezüglich sollten sich vor allem im Blick auf eher punktuelle, anlassbezogene Kontaktwünsche kirchlich gebundene und verantwortliche Akteure in einem übertragenen Sinne selber als lernbereite 'Katechumenen' verstehen.

Abschließend lassen sich als Übergang zum Austausch beide Fragerichtungen – die nach der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen und die nach der Menschenfähigkeit der Liturgie innerhalb modernisierter Kontexte – zusammenführen: Wie können heute konkrete Feiergemeinden in der Spannung zwischen individuellen Bedürfnissen und universalkirchlich gesetzten Rahmenbedingungen eine im umfassenden Sinne authentische Liturgie und rituelle Praxis gestalten, in der sich möglichst viele Menschen mit ihren ganz unterschiedlichen Bedürfnissen wiederfinden können? Diese Frage ist angesichts der Komplexität dessen, was authentisch gefeierte Liturgie ausmacht, nur unter Einbeziehung lokaler Komponenten adäquat anzugehen. Dazu kann ich gleich in der Diskussion gerne noch ein Beispiel einbringen, bei dem im Rahmen der Umgestaltung der Pfarrkirche St. Michael in Leer das, was den „verständigen Gottesdienst“ ausmacht und trägt – die Ganzhingabe aus Liebe in der Nachfolge Jesu Christi –, in spezifischer Weise erfahrbar zu machen versucht wurde: durch die intensive Beschäftigung mit den je eigenen Glaubensbiographien bzw. der gemeinschaftlichen Glaubensgeschichte, vor allem innerhalb dieser Geschichte wichtigen

Zeugnissen, und dies unter Einbeziehung zeitgenössischer Kunst und mit einem deutlich ökumenischen Akzent. An solchen und ähnlichen Beispielen scheint sich abzuzeichnen, was es strukturell heißen könnte, ein Zusammenspiel zwischen den drei Ebenen authentischer Liturgie zu etablieren, das den rituellen Gottesdienst

„Wechselwirkungen von Institution, Rolle und Identität“

wieder mehr zum tatsächlichen Vollzug der Menschwerdung werden lässt: zu einem Vollzug, den tatsächlich die Mitfeiernden prozesshaft entstehen lassen in den Wechselwirkungen ihres allgemeinen Wissens, von Institution und Rolle, von Rolle und Identität⁶⁰ – im Vertrauen auf Gott als dessen entscheidendem Akteur. Dann ist Gottesdienst kein Stück auf einer Bühne, und sei es noch so gut inszeniert, sondern ein Handeln, das alle Beteiligten einbezieht und sie zu dem macht, was sie darstellen – während der Feier, aber vor allem durch die Feier für den „Gottesdienst im Alltag der Welt“ (Ernst Käsemann).⁶¹ Eine von hier her verstandene Spiritualität ist sicherlich ein hoch anspruchsvolles Konzept moderner Freiheit. Aber sie ist verankert in einer konkreten Person: in Jesus Christus. Das macht sie letztlich – mit allen Höhen und Tiefen, die Beziehungen zwischen Freiheiten prägen – tragfähiger als jene anonyme Macht, von der Jedi-Meister Yoda in der *Star Wars*-Saga so sympathisch wünscht, sie möge mit denen sein, die sie brauchen. *Die Fußnoten zu diesem Text S. 109*

ANMERKUNGEN ZU DEN GROSSBEITRÄGEN

Seite 12: *Seid nicht gleichförmig, Fußnoten*

¹ FEICHTINGER, Christoph, „Star Wars“ in der Hand des Disney-Konzerns: Das Imperium triumphiert. In: HK 2/2016 (70. Jg.), 13-16, 14.

² FEICHTINGER, Star Wars, 14.

³ So bezeichnen sich gemäß dem jüngsten Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung von 2013 ca. 38% der Deutschen als mittel, ziemlich oder hoch „spirituell“ und 17% von ihnen bevorzugen „spirituell“ als Selbstbezeichnung gegenüber „religiös“. In der genannten Studie heißt es: „Wenn man daraus Rückschlüsse auf die deutsche Bevölkerung ziehen darf, kann man davon ausgehen, dass für mindestens jeden dritten Deutschen ‚Spiritualität‘ kein Fremdwort ist, einen positiven Klang hat und auf die eigene Person bezogen werden kann, ja für jeden sechsten Deutschen ‚Spiritualität‘ als Selbstbezeichnung inzwischen attraktiver ist als ‚Religion‘.“ (STREIB, Heinz/KELLER, Barbara, Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland (RCR Bd. 020), Göttingen 2015, 39; vgl. zum Ganzen auch das englischsprachige Pendant zu dieser Publikation: STREIB, Heinz/HODD, Jr., Ralph W. (Ed.), *Semantics and Psychology of Spirituality. A Cross-Cultural Analysis*, Springer International Publishing, Switzerland 2016).

⁴ Vgl. SUDBRACK, Josef, Art. „Spiritualität. I. Begriff“, in: LThK IX (32006), 852f.

⁵ Vgl. ZAHLAUER, Arno, Sehnsuchtsbegriff Spiritualität. Beobachtungen zu einer erstaunlichen „Wort-Karriere“, in: WOHLMUTH, Josef/LÜCKING-MICHEL, Claudia (Hg.), *Inspirationen. Beiträge zu Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft und Spiritualität*, Paderborn – München – Wien 2006, 281-292; EBERTZ, Michael N., »Spiritualität« im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 (2005), 193-208.

⁶ Die genannte Studie identifiziert diesbezüglich letztlich „[d]rei thematische Polaritäten“: „[(1)] ‚Spiritualität‘ kann entweder in Kontinuität und engem Zusammenhang mit (meist christlich verstandener) ‚gelebter‘ Religion stehen; mit ‚Spiritualität‘ kann aber auch, im Gegenteil, eine Opposition gegen Religion ausgedrückt werden. [...] [(2)] Mit ‚Spiritualität‘ kann einerseits vertikale Transzendenz, also die Beziehung zu Gott, Göttern oder höheren Mächten gemeint sein, oder aber – gegenteilig – horizontale Transzendenz, die unter ‚Spiritualität‘ dann etwa eine Verbundenheit mit dem Universum, der Natur oder dem Ganzen, oder eine Bezogenheit auf eine hinter der natürlichen, sichtbaren Welt liegende Sphäre oder Energie versteht. [...] [(3)] ‚Spiritualität‘ kann eher mystisch nach innen gerichtet sein und ein höheres Selbst, eine non-rationale Wahrheit oder etwas unspezifiziertes (und eher innerweltliches) jenseitiges symbolisieren; ‚Spiritualität‘ kann aber auch eher nach außen gerichtet sein und eine Ethik der Achtsamkeit für Mitmenschen und alles Lebendige symbolisieren.“ (STREIB/KELLER, *Spiritualität*, 62f)

⁷ Dies geschieht in der Studie konkret so, dass Religion strukturell (mit Rekurs auf Luckmann und Tillich) v.a. von der Praxis der Transzendierung her verstanden wird, wobei sich die entsprechende Bewegung auf „etwas, das unbedingt angeht“, richtet. Die Bezugsgröße kann jedoch durchaus eine innerweltliche sein, die der in diesem Sinne religiöse Mensch eben selber als ihn unbedingt angehend beurteilt. Dieser Zugang ermöglicht *einerseits*, die unterschiedlichsten – auch eher horizontal oder gar atheistisch geprägten – Formen von Spiritualität als Variante von Religion zu verstehen. *Andererseits* lässt sich diese so genannte mystische Religionsvariante durchaus auf den Spuren klassischer Bestimmungen als eine Grundeinstellung kategorisieren.

⁸ STREIB/KELLER, *Spiritualität*, 37.

⁹ Vgl. dazu u. a. die Originalzitate in Streib/Keller, *Spiritualität*, 50.

¹⁰ Der Geist Gottes ist demnach gerade nicht eine rein geistige, also rein übersinnliche Größe, sondern lässt sich identifizieren an seinen „Früchten“ (so Paulus in Gal 5,22f), die im Gegensatz zu den „Werken des Fleisches“ (Gal 5,19ff) stehen. Diese Früchte gedeihen bei denen, die Christus angehören (vgl. Gal 5,25). Vgl. FRALING, Bernhard, Überlegungen zum Begriff der Spiritualität, in: *Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS) (Hg.), „Lasst euch vom Geist erfüllen!“ (Eph 5,18) – Beiträge zu einer Theologie der Spiritualität (Theol. d. Spir. Beiträge Bd. 4) Münster 2001, 6-30, 17.*

¹¹ Vgl. dazu und zum Folgenden SCHÜTZ, Christian, Art. „Spiritualität, christliche“, in: ders. (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Sonderausgabe, Freiburg – Basel – Wien 1992, Sp. 1170-1180 (hier: Sp. 1172). ROTZETTER, Anton, Art. „Spiritualität“, in: ders., *Lexikon christlicher Spiritualität*, Darmstadt 2008, 567-569 (letztgenannter Artikel bietet auch eine Grundorientierung für das gesamte, sehr hilfreiche Nachschlagewerk). – Solche Spiritualität ist Geschenk des Geistes, also nichts, was Menschen aus ihrer eigenen Kraft sich erdenken oder gar durch bestimmte, diszipliniert durchgeführte Übungen erlangen könnten; nichts, was sich in genau einer ganz bestimmten Ordnung des Lebens äußert – wobei damit keineswegs gesagt

sein soll, die Ausbildung und Reifung von Spiritualität brauchte keinerlei stabile Strukturen. Vgl. dazu auch GRESHAKE, Gisbert, ... wie man in der Welt leben soll. Grundfragen christlicher Spiritualität, Würzburg 2009, 12.

¹² Vgl. GRESHAKE, Grundfragen, 15.

¹³ PENG-KELLER, Simon, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010, 28; vgl. a. a. O., 9-59, 94-107. Zu diesem Verständnis einer Theologie der Spiritualität vgl. auch die Positionsbestimmungen in PLATTIG, Michael, *Critical reflection of religious practice and religious Erlebnis [sic!] as a task of theology*. In: HENSE, Elisabeth/MAAS, Frans (Hg.), *Towards a Theory of Spirituality (Studies in Spirituality Supplement 22)*, Leuven 2011, 43-54; deutsch: *Kritische Reflexion religiöser Praxis als Aufgabe der Theologie der Spiritualität*. In: *CuL* 84(2011), 349-361. Nach Plattig ist das Ziel einer Theologie der Spiritualität „die Schärfung des kritisch-rationalen Bewusstseins, kirchlich gesehen, nach innen und nach außen“ (a. a. O., 358). Ziel solcher Theologie ist es, „Grundfragen christlicher Existenz mit Blick auf die konkrete Realisierung vor dem Hintergrund der spirituellen Erfahrung in der Kirche [zu] behandeln. Der Blick in die Geschichte kann helfen, das Leben in Christus heute zu leben. Das bedeutet, dass eine Theologie der Spiritualität praktischer Natur ist, da sie sich um die Konkretionen, um die Realisierungen kümmert. Doch nicht nur ihr Gegenstand, sondern auch ihr Ziel ist eine Praxis, ein Handeln im weitesten Sinne, die Praxis des Glaubens und ihre konkrete, aktuelle und zukunftsweisende Ausgestaltung.“ (a. a. O., 359) Das bedeutet: „Spiritualität und Theologie, Frömmigkeitspraxis wie theologische Reflexion und Theoriebildung gehören zusammen: ... Eine Spiritualität, die sich und anderen nicht auch gedanklich Rechenschaft darüber gäbe über ihre Gründe und Inhalte, wäre denkfaul. Eine Theologie, die sich bloß in Begriffen und Spekulationen verlöre und nicht den notwendigen Erfahrungsbezug und Praxiskontext hätte, wäre ein hölzernes Eisen ...“ [Rahner, Karl, *Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt*, Freiburg 4.1968, 152f.]“ (a. a. O., 360)

¹⁴ Vgl. dazu u. a. STUFLESSER, Martin/WINTER, Stephan, *Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie*. in: *LJ* 51 (2001) 90-118, und für die ausführliche Entwicklung einer entsprechenden liturgiewissenschaftlichen Methodik auch WINTER, Stephan, *Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der lex orandi* (Theologie der Liturgie Bd. 3), Regensburg 2013, Teil A., bes. 20-72.

¹⁵ Vgl. HAUNERLAND, Winfried, *Gottesdienst zwischen kirchlichem Anspruch und individueller Spiritualität. Perspektiven liturgischer Erneuerung*, in: BÖNTERT, Stefan (Hg.), *Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität (StPaLi Bd. 32)*, Regensburg 2011, 171-186, 172-175.

¹⁶ HAUNERLAND, *Gottesdienst*, 173.

¹⁷ Dieses und die nächsten Zitate: HAUNERLAND, *Gottesdienst*, 174.

¹⁸ SCHMIDT, Thomas M., *Autonomie und Verbindlichkeit. Paradoxien der Moderne*. In: VIERBAUER, Klaus/KÖGERLER, Reinhard (Hg.), *Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis (ratio fidei Bd. 54)*, Regensburg 2014, 81-93, 81, 82.

¹⁹ PETTIT, Philip/SCHWEIKARD, David P., *Gemeinsames Handeln und kollektive Akteure*. In: SCHMID, Hans Bernhard/SCHWEIKARD, David P. (Hg.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen (stw 1898)*, Frankfurt a.M. 2009, 556-585, 580.

²⁰ Vgl. die Zusammenstellung der wichtigsten Texte aus den einschlägigen Diskursen SCHMID/SCHWEIKARD, *Kollektive Intentionalität*.

²¹ Ich lehne mich an folgende Übersetzung an: SÖDING, Thomas, *Echtes Opfer. Gottesdienst bei Paulus*. In: BÖNTERT, *Objektive Feier*, 9-34, 11

²² Vgl. dazu SÖDING, *Echtes Opfer*, und für den Gesamtzusammenhang auch THEIREN, Gerd, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 171-222; THEOBALD, Michael, *Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine Spurensuche zur frühkirchlichen Spiritualität (BThSt 77)*, Neukirchen-Vluyn 2012.

²³ Söding, *Echtes Opfer*, 11f.

²⁴ „Ihn [Jesus Christus] hat Gott vorgestellt [...] als Sühne [...] durch den Glauben in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit“, heißt es in Röm 3,25: „Mit hilasterion [Umschrift S. W.] ist der Raum über der Bundeslade gemeint, „von dem aus Gott sein Wort Israel sagt und das Volk von seiner Sünde befreit, indem er es entsühnt [...]. Dieser Ort ist der Mittelpunkt des Heiligtums, des Volkes, der Welt. Diesen Ort identifiziert Paulus mit Jesus Christus – und umgekehrt. Der Ort der rettenden Gegenwart Gottes ist Jesus Christus – und Jesus ist der Ort Gottes in der Welt, im Volk, im Heiligtum. Jesus ist der, durch den Gott Sühne leistet – und Sühne ist, was Jesus durch seinen Tod an Gnade verbreitet.“ (SÖDING, *Echtes Opfer*, 23)

²⁵ Vgl. SÖDING, *Echtes Opfer*, 23.

²⁶ Die älteste Abendmahlsüberlieferung 1 Kor 11,23 ff. sagt dementsprechend: Wie Gott Jesus am Kreuz als Ort der Sühne, als Ort der letztgültigen Versöhnung mit den Menschen in Person – wörtlich mit Röm 3,25 – „hingestellt/vorge stellt“ hat, so hat wiederum Jesus beim letzten Mahl mit den Seinen Gott Dank gesagt, indem er den Becher, und mit ihm sich selbst, seinen Jüngern gegeben hat, um in dieser rituellen Handlung die Feier des neuen Bundes zu stiften.

²⁷ Vgl. SÖDING, *Echtes Opfer*, 25.

²⁸ Die kultische Terminologie an dieser Stelle mag konventionell sein, aber wie sie quasi durchgeführt wird, ist geradezu revolutionär, weil nun der „Gottesdienst als Opfer, das Opfer als Gabe und die Gabe als Liebe erhellt“ wird, wie wiederum Söding dies auf den Punkt bringt (SÖDING, *Echtes Opfer*, 31).

²⁹ SÖDING, *Echtes Opfer*, 30. Der Götzendienst, der Geschaffenes als göttlich verehrt, ist wider die Vernunft (vgl. Röm 1,18-23). Der Vernunft angemessen hingegen ist die Verehrung des einen Gottes, die in Jesus Christus ihre vom Geist erfüllte Form findet. „als philosophisch anspruchsvolle und überzeugende, als ‚logische‘ Gestalt gelebten und gefeierten Glaubens eingeführt. ‚Logisch‘ ist der Monotheismus, ‚logisch‘ die Verbindung von Liturgie und Moral, ‚logisch‘ auch die Form der Liturgie. Ohne den philosophischen Anspruch wäre der Gottesdienst nur leere Form; er könnte nicht ‚wahre Religion‘ sein, wie die Kirchenväter unter paulinischem Einfluss sagen, wie er nicht von der Erkenntnis Gottes erfüllt wäre, die sich in klaren Worten und Zeichen ausdrücken kann“ (ebd.).

³⁰ „Beide Sakramente spiegeln die neu codierte Zeichensprache des christlichen Glaubens. [...] Beide sind [...] der Logik der Einmaligkeit verpflichtet, die durch Jesus Christus, seinen Tod und seine Auferstehung begründet wird. [...] Die Taufe gibt in ihrer Einmaligkeit das Definitive des Christusgeschehens wieder, die Eucharistie mit ihrer täglichen resp. wöchentlichen Feier das Prägende im Rhythmus der Schöpfung. Wie es nur eine Taufe gibt [...], so auch nur eine Eucharistie, ein Brot Christi (1 Kor 10,16 f.), einen ‚Kelch des Herrn‘ und einen ‚Tisch des Herrn‘ (1 Kor 10,21). Dieser eschatologischen Dimension entspricht das Zeichen. In der Taufe wird das Christuskleid zum Sinnbild des ‚In-Christus-Seins‘ (Gal 3,26 ff.) und vermutlich das Untertauchen zum Symbol der Teilhabe am Tode Jesu (Röm 6,1-11). In der Eucharistie werden die von Jesus selbst gemachten Zeichen, das Essen des gesegneten Brotes und das Trinken des gesegneten Weines, gesetzt (1 Kor 11,23 ff.), zu seinem ‚Gedächtnis‘. [...] [d]as Opfer [wird] nicht wiederholt, sondern vergegenwärtigt [...], und zwar genau so, wie Jesus es vorgegeben hat. Weil er durch seinen Tod das Böse endgültig aus der Welt geschafft hat, können alle, die glauben, diesen Tod feiern – inspiriert durch die Auferstehung.“ (SÖDING, *Echtes Opfer*, 31f.)

³¹ Vgl. SÖDING, *Echtes Opfer*, 34. Die Liturgiekonstitution nimmt dies alles so auf, dass Christus als „Fülle des göttlichen Dienstes“ bezeichnet wird. Deshalb kann jeder Gottesdienst immer nur als Hinneinnahme in sein Pascha-Mysterium wirksam sein: als Hinneinnahme in „sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. In diesem Mysterium ‚hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neugeschaffen‘. Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis [wortl.: Sakrament; S. W.] der ganzen Kirche hervorgegangen.“ (SC 5). Und: „[D]ie Menschen [werden] durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auferweckt. Sie empfangen den Geist der Kindschaft, ‚in dem wir Abba, Vater rufen‘ (Röm 8, 15) und werden so zu wahren Anbetern, wie der Vater sie sucht. Ebenso verkünden sie, sooft sie das Herrenmahl genießen, den Tod des Herrn, bis er wiederkommt.“ (SC 6) Solcher rituelier Gottesdienst heiligt dann, „[w]enn die Gläubigen recht bereitet sind, [...] ihnen nahezu jedes Ereignis ihres Lebens [...] durch die göttliche Gnade, die ausströmt vom Pascha-Mysterium [...] aus dem alle Sakramente und Sakramentalien ihre Kraft ableiten. Auch bewirken sie, daß es kaum einen rechten Gebrauch der materiellen Dinge gibt, der nicht auf das Ziel ausgerichtet werden kann, den Menschen zu heiligen und Gott zu loben.“ (SC 61) Es ist dabei die Gemeinschaft der Kirche, die das primäre Sakrament bildet: Die entsprechende theologische Betrachtung in SC 6 spricht vom „Hervorgang der Kirche aus der Seite des entschlafenen Christus“, greift damit auf Joh 19,34ff zurück und leitet von hier her die Rede von der Kirche als „wunderbarem Sakrament“ ab – vor jeglicher Differenzierung des kirchlichen Lebens in (liturgische) Vollzüge.

³² JUNGMANN, Josef A., *Missarum Sollemnia* 1, Wien 1952, 64.

³³ Vgl. MEßNER, Reinhard, Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: DERS./NAGEL, Eduard/PACIK, Rudolf (Hg.), *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie* (FS MEYER, Hans Bernhard) (IThS 42), Innsbruck 1995, 174-201; DERS., Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, in: GERHARDS, Albert/RICHTER, Klemens (Hg.), *Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD Bd. 186), Freiburg im Br. u. a. 2001, 128-184; EBENBAUER, Peter, *Der Canon Romanus. Problemanzeige und Perspektiven in spätmoderner Zeit*, in: WAHLE, Stephan/HOPING, Helmut/HAUNERLAND, Winfried (Hg.), *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 396-416; ferner WINTER, Stephan, „Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen“ (SC 7) Philosophisch-theologische Überlegungen zur christlichen Rede von der Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst der Kirche, in: DERS. (Hg.), „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, Regensburg 2006, 135-172, 138-151.

³⁴ Vgl. zu den diesbezüglichen Parallelen jüdischer und christlicher Liturgie WICK, Peter, *Vom Tempelgottesdienst (Avodah) zum Wortgottesdienst*, GERHARDS, Albert, *Kraft aus der Wurzel. Zum Verhältnis christlicher Liturgie gegenüber dem Jüdischen: Fortschreibung oder struktureller Neubeginn?* Beide in: *Kul* 1.01 (16. Jg.). 9-24/25-44.

³⁵ Vgl. zur patristischen und liturgischen Verwendung von ‚heiligen‘/ ‚segnen‘/ ‚wandeln‘ BETZ, Johannes, *Die Eucharistie in der Zeit der griechi-*

schen Väter, Bd. 1/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg im Breisgau 1955, 302-308; MEßNER, Reinhard, Art. „Sakramentalien“. In: TRE Bd. 29 (1998), 648-663, bes. 659-662.

³⁶ Alleine Gott kann also durch seinen Segen (*benedictam*) das Opfer „annehmbar“ (*acceptabile*) machen, wie das *Quam oblationem* in kultrechtlich geprägter Sprache sagt.

³⁷ STOCK, Alex. Gabenbereitung. Zur Logik des Opfers, in: LfJ 53 (2003), 33-51.

³⁸ Aussonderung und Heiligung sind „korrelatives Handeln: auf der Seite des Menschen ist es ein Darbringen, auf der Seite Gottes das Segnen und Heiligen“ (MEßNER, Canon missae, 153).

³⁹ Vgl. MEßNER, Konzeptionen, 131. – Eine bestimmte Rekonstruktion einer frühen Fassung des *Canon romanus* vorausgesetzt, die ich nicht weiter erläutern kann, hätte dessen erste Strophe ähnlich gelautet wie der der Markosanaphora, und dann wäre das Sanctus als Einstimmen der Gemeinde in das himmlische Lobopfer der Engel zu verstehen, das direkt auf diese Strophe folgt. Diese Tradition ist noch in zahlreichen alten römischen Präfationen erhalten geblieben, an deren Ende ausdrücklich vom Lobopfer die Rede ist. Vgl. zur Problematik der Stellung des Sanctus im *Canon Romanus* a. a. O., 148-151.

⁴⁰ EBENBAUER, Canon Romanus, 403, und schon JUNGSMANN, Josef A., Missarum Sollemnia 2, Wien 1962, 293.

⁴¹ Vgl. EBENBAUER, Canon Romanus, 401. Das Hauptproblem liegt darin, dass das *Quam oblationem* vor dem Einsetzungsbericht als Wandlungsbitte verstanden wird – zumal dann, wenn der Priester (früher nach den Rubriken fünffach) den Handsegens über den Gaben vollzieht. Eigentlich handelt es sich aber, wie wir gesehen haben, eben gar nicht um eine epikletische Bitte, in der der Geist herabgerufen wird, sondern in gebetslogisch genau umgekehrter Richtung um eine Bitte, die sich auf die Annahme des Opfers der Kirche im umfassenden Sinne richtet. Der nachfolgende Einsetzungsbericht ist dann vor diesem Hintergrund die entfaltete Konsekrationsformel, obwohl er sprachlich doch durch das *Qui pridie* eindeutig dem gedenkenden Lobpreis, also der Anamnese, und der damit korrespondierenden Darbringung zugeordnet ist. Und folgerichtig musste dann etwa die nach dem Einsetzungsbericht in der *Supplices*-Strophe formulierte Bitte, Gott möge dafür sorgen, dass durch die Hand seines heiligen Engels die Opfergabe der Kirche zum himmlischen Altar vor sein Angesicht gebracht werde, so verstanden werden, dass die Kirche – vermittelt durch den Engel – Gott Leib und Blut Christi an dessen himmlischem Altar opfert.

112 ⁴² Im Zuge der Liturgiereform, wie sie das Zweite Vatikanum angestoßen hat, konnte sich die ursprüngliche Logik des *Canon Romanus* bzw. die Logik des Gottesdienstes, wie sie dieses alte römische Gebet Gestalt werden lässt, speziell im Blick auf die eucharistischen Hochgebete der römischen Kirche nicht nachhaltig durchsetzen. Vgl. die ebenso knappen wie instruktiven Ausführungen in EBENBAUER, Canon Romanus, 404-409, wo auch die wichtigste einschlägige Literatur zum Thema benannt wird. Man wollte zwar nach dem Konzil ausdrücklich, wie Annibale Bugnini schreibt, ein neues Hochgebet entwerfen und dafür sorgen, dass auch in diesem „der römische Genius erkennbar ist, so dass die römische Messe in Verbindung bleibt mit dem Geist der römischen Liturgie“ (BUGNINI, Annibale, Die Liturgiereform, 1948-1975, Zeugnis und Testament, dt.e. Ausg. hrsg. von WAGNER, Johannes unter Mitarb. von RAAS, François, Freiburg – Basel – Wien 1988, 480). Doch identifizierte man mit diesem Geist die Deutung des *Canon Romanus*, die gerade nicht seiner hier nachgezeichneten Anlage und dem Gottesdienstkonzept von Röm 12,1f entspricht, denn: Festzuhalten seien bei jeder Reform, so Bugnini, *erstens* „die einmalige konsekratorische Epiklese unmittelbar vor dem Einsetzungsbericht: etwas, das unter allem anderen das typischste in der römischen Tradition ist“ (BUGNINI, Liturgiereform, 483), und *zweitens* die Konzeption, „dass das, was wir opfern, vor allem Christus selber ist“ (BUGNINI, Liturgiereform, 489; vgl. dazu auch die entsprechenden Formulierungen der IGMR, also der *Institutio Generalis* zur dritten Auflage des Missale Romanum von 1975, Art. 72.2.78f); und es müsse deutlich bleiben, dass diese Vorstellung einer Opferung Christi (gen. obi.) noch hinzutrete zu der einer Darbringung der eucharistischen Gaben und der einer Darbringung der Gläubigen in der Nachfolge Jesu. Dementsprechend wurde auch weiterhin das *Quam oblationem* vor dem Einsetzungsbericht wie eine konsekratorische Gabenepiklese interpretiert, und die nachfolgenden Gebetsteile wurden so verstanden, dass die gewandelten Elemente, also Leib und Blut Christi, durch die Kirche vor Gottes Angesicht dargebracht werden. – Vgl. für eine entsprechende aktuelle Interpretation des *Canon Romanus*, die nach wie vor mit Berufung auf dessen Verwandtschaft mit der ambrosianischen Eucharistielehre und Gebetspraxis an der Darbringung der Konsekrate vor Gottes Angesicht festhält: HOPING, Helmut, Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, 2., überarb. Aufl., Freiburg i. Br. 2016, 150-170. Diese Darbringung Christi geschieht nach dieser Konzeption bzw. den Interzessionen um der irdischen und der himmlischen Kirche und aller ihrer Glieder willen, der Lebenden und der Verstorbenen, „die alle zur Teilnahme an der Erlösung und dem durch Christi Leib und Blut erworbenen Heil berufen sind.“ (IGMR 79) Diese Entscheidungen hatten aber auch nachhaltige Folgen für die Formulierung und Gestaltung der neuen Hochgebete: Sie folgen der Struktur Präfation – Sanctus – Überleitung zur Epiklese, konsekratorische Epiklese (Gabenepiklese) – Einsetzungsbericht – Anamnese und Darbietung der Opfergabe – Bitte um Annahme der Opfergabe und um eine fruchtbringende Kommunion – Gedächtnis der Heiligen und Fürbitten – Doxologie. Vgl. BUGNINI, Liturgiereform, 482.

⁴³ EBENBAUER, Canon Romanus, 409.

44 Denn: Gemäß der hier knapp nachgezeichneten Rekonstruktion hält der *Canon Romanus* konsequent daran fest, dass das Darbringungs- beziehungsweise Opferhandeln der Kirche sowie die dazu korrelative Heiligung der eucharistischen Gaben und ihre Wandlung in Leib und Blut Christi: restlos in der Kraft des Heiligen Geistes geschehen. Im Heiligen Geist erweist sich die *Hingabe- und Opferbewegung Jesu Christi* im Heute der Gemeinde als wirksam. „Die Eucharistie ist“ also, wie Helmut Hoping betont, „ein[e] oblatio (Darbringung, Opfer) in der Form der Danksagung und des Gedächtnisses. Die Kirche opfert also nicht Christus dem Vater, vielmehr setzt unsere oblatio Gottes Gabe an uns voraus.“ (HOPING, Leib, 454)

45 Verwendet wird hier der lat. Text nach F. J. Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters I-III, Freiburg/Br. 1853-55, hier: I, 280f, und die dt.e Übers. nach Bone 1851, zit. n. Gotteslob. Gesangbuch und Gebetbuch für das Bistum Osnabrück, Osnabrück 1951, Nr. 186.

46 STOCK, Alex, Ave verum corpus. In: DERS., Poetische Dogmatik: Christologie, 3. Leib und Leben, Paderborn u. a. 1998, 320-324, 322.

47 „At the centre of the whole religious system of the later Middle Ages lay a ritual which turned bread into flesh – a fragile, small, wheaten disc into God. This was the eucharist: host, ritual, God among mortals [...] The eucharist wafer was constructed as a symbol for which over hundreds of years, and all over Europe, people lived and died, armies marched, bodies were tormented or controlled by a self-imposed asceticism. Lives of scholarship were dedicated to fathoming its mysteries, or censored when their findings threatened to denude the eucharist of its essential secrets.“ (RUBIN, Miri, Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge Univ. Press 1991, 1).

48 Die Relevanz von Zulassungsbedingungen und Sanktionen bezüglich des Kommunionempfangs relativierte sich deshalb, weil das Sehen quasi allen freien Zugang zum sakramental gegenwärtigen Herrn gewährte. Und dementsprechend bekommen etwa auch eucharistische Wunder erhebliche Bedeutung: „Die konsekrierte Hostie war dem Hoch- und Spätmittelalter“, so Arnold Angenendt, „die Gottespräsenz schlechthin und damit die wirksamste Heilmaterie.“ (ANGENENDT, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 2., überarb. Aufl. Darmstadt 2000, 505) Von daher zählte es auch zu „den besonderen Gnaden [...], durch die Hülle der konsekrierten Hostien hindurchblicken zu dürfen und den wahren Inhalt zu sehen: Jesus mit seinem Fleisch und Blut.“ „Im Blut sah die mittelalterliche Frömmigkeit den wahren Gehalt der Eucharistie offengelegt.“ (a. a. O., 506f; vgl. a. a. O., 503-508), dazu auch BRÜCKNER, Wolfgang, Art. „Blutwunder“, in: LMA 2 (1983), Sp. 292f.

49 STOCK, Ave verum, 323.

50 Also der Mensch, der seine Gottebenbildlichkeit (vgl. 1 Gen 1,26f) ideal verwirklicht. WAAIJMAN, Kees, Handbuch der Spiritualität. Formen – Grundlagen – Methoden, Bd. 1, Mainz 2004, spricht von einem Prozess „gott-menschliche[r] Umformung“; vgl. dort 129-187.

51 Vgl. dazu in fundamentaltheologischer Perspektive VERWEYEN, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. 113 Regensburg 42002, bes. 133-185.

52 Schütz, „Spiritualität“, Sp. 1177.

53 Vgl. GUARDINI, Romano, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung. Ein Brief (1964), jetzt in: DERS., Liturgie und liturgische Bildung (Werkausgabe), Mainz-Paderborn 21992, 9-17.

54 SCHMIDT, Autonomie, 89.

55 Vgl. EBENBAUER, Canon Romanus, 412f. Oder mit der oben rekonstruierten biblisch-liturgischen Opferkategorie, mit der Paulus und der *Canon Romanus* die integrale Zusammengehörigkeit von Ritus und Ethos zum Ausdruck bringen: „Wenn das Opfer nicht durch das Spekulieren auf egoistische Vorteile kontaminiert, sondern durch die Gottesliebe inspiriert wird, kommt es als reine Gabe zur Wirkung. Das Wesen des Opfers ist Hingabe. Die kann sich am tiefsten personal verwirklichen, durch Liebe. Umgekehrt: Liebe kostet. Ohne Opfer und Hingabe, ohne die Bereitschaft, sich zu verschenken, ohne Einsatz des Lebens ist Liebe nicht Liebe.“ (SÖDING, Echtes Opfer, 16)

56 Vgl. SÖDING, Echtes Opfer, 18.

57 KRANEMANN, Benedikt, Ein liturgischer Katechumenat? Neue Chancen für Riten und Rituale, in: Liturgia – Die Feier des Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation, Hg. von KIRSCHNER, Martin/SCHMIEDL, Joachim, Freiburg/Br. [u. a.] 2014 (Katholische Kirche im Dialog 2), 160-175.

58 Bezüglich letzterer formuliert etwa Peter Ebenbauer eine zentrale Frage treffend wie folgt: „Wie ist der Zusammenhang von Lobpreis, Danksagung, Anamnese [also: Gedächtnis im biblischen Sinne; S. W.] Epiklese [Herabrufung des Geistes; S. W.], Darbringung bzw. Opfer, Einsetzungsbericht, Interzessionen und Doxologie zu gestalten, damit das Eucharistische Hochgebet stiftungsgetreu und authentisch jenes Mysterium der Erlösung und Teilhabe an Gottes Liebes-Communio zum Ausdruck bringt und zu feiern gestattet, aus dem die Kirche lebt?“ (EBENBAUER, Canon Romanus, 409).

59 KRANEMANN, Katechumenat, 174.

60 GÜNTNER, Diana, Das Prinzip der Participatio und die Strukturen der Lebenswelt. Eine soziologisch-theologische Studie, in: ALW 38/39 (1996/97), 25-41, 32. Dort heißt es weiter: „Mit Hilfe des allgemeinen Wissens findet sich der einzelne in dieser institutionalen Welt zurecht, indem es ihn dazu befähigt, ihr gemäß in den passenden Rollen zu handeln. Jedoch spielt er diese Rollen nicht, sondern der einzelne ist die jeweilige Rolle seiner Identität.“

⁶¹ Vgl. GERHARDS, Albert, Gottesdienst und Menschwerdung. Vom Subjekt liturgischer Feier, in: DELGADO, Mariano/LOB-HÜDEPOHL, Andreas (Hg.), Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit (Schriften der Diözesanakademie 11), Berlin 1995, 275-292, 289. – Letztlich hat das gottesdienstliche Handeln „wirklichkeitskonstitutives Potential und darum auch eine ebensolche Relevanz [...] Handeln, Wissen und Wirklichkeit bilden somit eine dynamische Einheit.“ (CÜNTNER, Prinzip, 39) Vgl. die entsprechende Unterscheidung transzendentaler und kategorialer Setzungsakte innerhalb rituell-gottesdienstlicher Vollzüge in WINTER, Gottes Raum, 543-548.

Seite 72: Politische Theologie, politische Spiritualität, Fußnoten

* Vortrag anlässlich der Emeritierungsfeier für Prof. Dr. Hans-Gerd Janßen am 7.7.2016 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster.

¹ Karlheinz Ruhstorfer, Die Alternative zur Alternative. Warum Pegida, AfD und Co. das Abendland nicht lieben, in: Herder Korrespondenz 70,4 (2016), 13-16.

² Johann Baptist Metz, Armut im Geist, in: ders., Armut im Geiste / Passion und Passionen, Münster 2007, 11-62 [Erstveröffentlichung: Johannes (sic!) B. Metz, Armut im Geiste. Vom Geist der Menschwerdung Gottes und der Mensch-Werdung des Menschen, in: Geist und Leben 34 (1961), 419-435.]

³ Tiemo Rainer Peters, Politische Spiritualität. Zehn streitbare Thesen, in: Wort und Antwort 30 (1989), 100-102, hier 100.

⁴ Ebd.

⁵ Johann Baptist Metz, Armut im Geist, a.a.O., 24.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., 18.

⁸ Ebd., 27.

⁹ Vgl. die Thesen VI und VIII bei Tiemo Rainer Peters, Politische Spiritualität, a.a.O., 101f.

¹⁰ Johann Baptist Metz, Passion und Passionen, in: ders., Armut im Geiste / Passion und Passionen, a.a.O., 63-78, hier 69.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 68.

¹³ Ebd., 69.

114 ¹⁴ Tiemo Rainer Peters, Politische Spiritualität, a.a.O., 100.

¹⁵ Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes (PEGIDA), Positionspapier, Dezember 2014, Pkt. 13, zit. nach: <http://www.menschen-in-dresden.de/wp-content/uploads/2014/12/pegida-positionspapier.pdf> [Aufruf: 4.7.2016].

¹⁶ Vgl. dazu grundlegend Hans Vorländer, Pegida. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung, Berlin 2016.

¹⁷ Alternative für Deutschland (AfD), Grundsatzprogramm, Leitantrag der Bundesprogrammkommission und des Bundesvorstands. Vorlage zum Bundesparteitag am 30.4./1.5.2016, Pkt. 8.2: <https://www.alternativefuer.de/wp-content/uploads/sites/7/2016/03/Leitantrag-Grundsatzprogramm-AfD.pdf> [Aufruf: 4.7.2016].

¹⁸ Vgl. dies., Programm für Deutschland. Das Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland (AfD), Pkt. 7.6.1: https://www.alternativefuer.de/wp-content/uploads/sites/7/2016/05/2016-06-27_afd-grundsatzprogramm_web-version.pdf [Aufruf: 4.7.2016].

¹⁹ Karlheinz Ruhstorfer, Die Alternative zur Alternative, a.a.O., 13.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. Alternative für Deutschland (AfD), Programm für Deutschland, a.a.O., Pkt. 7.6.1.

²² Frauke Petry [Interview mit Steffen Mack und Walter Serß], „Sie können es nicht lassen!“, in: Mannheimer Morgen v. 30.1.2016: <http://www.morgenweb.de/sie-können-es-nicht-lassen-1.2620328> [Aufruf: 4.7.2016].

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Justus Bender / Reinhard Bingener, Der Parteiphilosoph der AfD, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 15.1.2016: http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/marc-jongen-ist-afd-politiker-und-philosoph-14005731-p2.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 [Aufruf: 4.7.2016].

²⁶ Zit. nach: Karin Janker, Der Wutdenker der AfD. Philosoph Marc Jongen, in: Süddeutsche Zeitung v. 22.2.2016: <http://www.sueddeutsche.de/politik/philosoph-marc-jongen-der-wutdenker-der-afd-1.2865813> [Aufruf: 4.7.2016].

²⁷ Frauke Petry [Interview mit Steffen Mack und Walter Serß], „Sie können es nicht lassen!“, a.a.O.

²⁸ Ebd.

²⁹ So zit. eine Meldung der Nachrichtenagentur APA die Innenministerin Österreichs: APA [Nachrichtenagentur], Mikl-Leitner: „Müssen an Festung