

# 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

*Stephan Winter*

### 1. Zeitdiagnostischer Einstieg

Dieter Henrich hat mit „Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung“ im Jahre 1975 „Probleme und Nachträge zum Vortrag über ›Die Grundstruktur der modernen Philosophie‹“ veröffentlicht.<sup>1</sup> Dieser Vortrag wurde 1970 für eine Vortragsreise in Asien geschrieben.<sup>2</sup> Dieser Hintergrund ist wichtig, um die einleitende Worte des zweiten dieser aufeinander bezogenen Texte in ihrer ganzen Tragweite wahrnehmen zu können. Henrich hat damals – also vor mittlerweile über vierzig Jahren – schon zeitdiagnostisch hellseherisch vermerkt, wie sehr die Globalisierung vor allem eine Herausforderung für die Völker und Kulturen darstellt, die nicht „aus der Dynamik eigener Geschichte samt der in ihr aufgebauten Potentiale an impliziter Erfahrung und Selbstdeutung in diese [technische und distributive] Rationalität [der Modernität] eintreten, wo sie vielmehr als externe, wie auch immer heilsame Zwangsläufigkeit zur Geltung kommt“<sup>3</sup>. Soll in diesem Kontext nicht aufgrund von unüberwindbarer Fremdheit Entfremdung eintreten, durch die letztlich beide Seiten deformiert werden, ist nach Möglichkeiten der „Korrelation [...] zwischen der eigene Bildungswelt und den Implikationen der neuen

<sup>1</sup> D. HENRICH, Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über ›Die Grundstruktur der modernen Philosophie‹. Erstmals veröffentlicht in: H. EBELING (Hrsg.), Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt a.M. 1976, 122–143; hier wird zit. nach: D. HENRICH, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, durchges. und bibliograph. erg. Aufl. 2001, dort 109–130.

<sup>2</sup> Der Text wurde wiederum zuerst deutsch veröffentlicht in: EBELING (Hrsg.), Subjektivität und Selbsterhaltung [wie Anm. 1], 97–121; hier wird zit. nach: HENRICH, Selbstverhältnisse [wie Anm. 1], dort 83–108.

<sup>3</sup> HENRICH, Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung [wie Anm. 1], 109.

Rationalität“<sup>4</sup> zu suchen. Die drei Alternativen der Aneignung – zwei problematische und die eine zielführende – umschreibt Henrich so:

„[1] Der Modernisierungsprozeß vollzieht sich als äußerliches Geschehen und unter dem Vorbehalt ganz anderer Loyalitäten, welche diesen Prozeß haltlos der Korruption ausliefern. [2] Oder die Gewalt des Prozesses wird dadurch total gemacht, daß Völker in neuen Gesellschaftsformen organisiert werden, welche ihre bisherige Kultur- und Verständigungsgeschichte beenden. [3] Schließlich bleibt nur die andere Möglichkeit, daß sich Völker aus den Potentialen der eigenen tradierten Lebensform verstehend Zugang zu den Implikationen der Modernität eröffnen und daß sie so die Geschichte der Renaissance auf ihre eigene Weise produktiv wiederholen.“<sup>5</sup>

Lohnend wäre es, die derzeitige Weltlage einmal darauf hin zu analysieren, inwiefern diverse Konfliktlagen zumindest in Teilen auf Aneignungsprozesse nach den Mustern [1] und [2] zurückzuführen sind. Mein Anliegen ist aber ein anderes: Ich möchte den Blick darauf lenken, dass wir – um ein zentrales *Movens* der gesamten Arbeit von Klaus Müller zu benennen – seitens der katholischen Theologie nach wie vor daran zu arbeiten haben, die Moderne nach- bzw. einzuholen. Allerdings ist dabei noch intensiver als bislang einzubeziehen, dass man – bei allen selbstverständlich notwendigen Differenzierungen – wohl in einer bestimmten Hinsicht von gewissen Analogien zwischen der heutigen Entwicklungsphase unserer Gesellschaft und den seinerzeit von Henrich angesprochenen kulturellen Kontexten sprechen muss, für die moderne Rationalität nicht aus ihrer eigenen Geschichte erwächst, und für die er eine Wiederholung der Renaissance auf ihre je eigene Weise eingefordert hat: Einstmals unserer Kultur tief eingeschriebene Prägungen durch den christlichen Glauben und dessen mittelalterlich-theologische Reflexion sind nicht mehr schlechterdings vorauszusetzende mögliche Korrelate für die Aneignung modernen Denkens. Theologische Arbeit hat vielmehr als eine durchgängige Dimension einzubeziehen, dass sie nicht nur in ihrem eigenen Terrain etablierte Denkmuster, vorhandene Glaubensspraxen und Kirchenwirklichkeiten in Bewegung zu bringen hat, sondern dass zunehmend die – wie Henrich das nennt – „Potentiale [...] der eigenen tradierten Lebensform“ allererst wieder freizulegen bzw. neu zu plausibilisieren sind. Das ist durch die großen religionssoziologischen Forschungen der letzten Jahre mehr als hinreichend belegt und entspricht auch unseren alltäglichen Erfahrungen. Um exemplarisch nur aus einem Resümee zur Lage in der Bundesrepublik Deutschland gemäß den Ergebnissen des letzten Bertelsmann-Religionsmonitors zu zitieren:

<sup>4</sup> HENRICH, Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung [wie Anm. 1], 110.

<sup>5</sup> HENRICH, Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung [wie Anm. 1], 110f. (Zählung in eckigen Klammern hinzugefügt durch S. W.).

„Der Trend des Bedeutungsrückgangs des Religiösen ist aber nicht nur im Osten, sondern ebenso im Westen deutlich sichtbar: Auch wenn hier die Mehrheit noch einer Konfession angehört bzw. sich einer Religion zugehörig fühlt und sich zum Glauben bekennt, *hat die Religion für die meisten im alltäglichen Leben eine nachgeordnete Bedeutung*. Eine relativ hohe Vitalität lässt sich allerdings nach wie vor innerhalb der muslimischen Bevölkerungsgruppe feststellen. Zudem lässt sich insbesondere unter den jüngeren Befragten eine gewisse Hinwendung zu neueren Formen der Spiritualität bzw. ‚Patchwork-Religiosität‘ ausmachen. Der Relevanzverlust der Religion in ihrer ‚traditionellen‘ Form wird dadurch jedoch bei weitem nicht kompensiert. Die Ursachen für die Entkirchlichungs-, Individualisierungs- und Säkularisierungsprozesse, die beide Teile Deutschlands in den vergangenen Jahrzehnten erlebt haben, sind vielfältiger Natur. Neben dem spezifischen Faktor der politischen Unterdrückung der Kirchen und der Religion durch die kommunistischen Machthaber in der DDR spielen in Ost und West Prozesse der soziostrukturellen Modernisierung und funktionalen Differenzierung eine zentrale Rolle, durch die religiöse Werte und Normen ihre gesellschaftsübergreifende Gültigkeit mehr und mehr verloren haben.

Prozesse der Urbanisierung, Mobilisierung und Umwandlung einer Industriegesellschaft in eine Dienstleistungsgesellschaft führten zur Abschmelzung gewachsener religiöser Milieus; der Ausbau des Rechtsstaates, des sozialen Sicherungs- und Versicherungssystems, des Erziehungswesens sowie des medizinischen Versorgungssystems ließ den Bedarf an religiösen Leistungsangeboten in diesen Bereichen zurückgehen. Auch kulturelle Veränderungsprozesse wie die Rationalisierung des Weltbildes, die Pluralisierung von Weltdeutungsangeboten und die Ausbreitung einer Konsum- und Erlebniskultur haben den Gültigkeitsanspruch religiöser Welterklärungen relativiert und dazu beigetragen, dass immer mehr konkurrierende Alternativen zur Religion bereitstehen. Zudem wachsen offenbar immer mehr Menschen von Anfang an ohne jeglichen Bezug zur Religion auf, was deren Aufgeschlossenheit für religiöse Dinge im späteren Leben von vornherein reduziert.“<sup>6</sup>

Diese Bestandsaufnahme sollte Theologinnen und Theologen keineswegs verunsichern, sondern gerade herausfordern. Tomáš Halík spricht davon, dass Jesus hier in Europa einst vorbeigegangen sei und uns beim Namen gerufen habe, und schreibt dann:

„Das ist jedoch lange her. Zwar sind noch manche Spuren seines Wirkens sichtbar, andere hat der Staub des Vergessens bedeckt. Wir hörten Nietzsches Botschaft ‚Gott ist tot‘ – viele hat sie verwirrt, andere ließen sich in ihrer Gleichgültigkeit gar nicht stören. [...] Ist es möglich, dem müden Glauben wieder Leben einzuhauchen – dem Glauben Einzelner sowie dem geistigen Klima unserer Gemeinschaften und Gesellschaften?“<sup>7</sup>

<sup>6</sup> D. POLLACK/O. MÜLLER, Religionsmonitor: verstehen, was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Bertelsmann-Stiftung, Gütersloh 2013 (auch zugänglich im Internet unter:

[www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP\\_Religionsmonitor\\_verstehen\\_was\\_verbindet\\_Religioesitaet\\_und\\_Zusammenhalt\\_in\\_Deutschland.pdf](http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_verstehen_was_verbindet_Religioesitaet_und_Zusammenhalt_in_Deutschland.pdf) – letzter Zugriff: 03.02.2015), 54f (*kursive* Hervorhebung S. W.).

<sup>7</sup> T. HALÍK, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, 2., durchges. und verb. Aufl., Freiburg i.Br. 2011, 144.

Halík erinnert dann – Peter Hünemann zitierend – mit Bezug auf eine ältere einschlägige Studie an den gerade kurz eingespielten religionssoziologischen Befund, gemäß dem „Gott [...] aus einem selbstverständlichen Gott zu einem fremden, unbekanntem Gott geworden“ sei, und interpretiert diese Lage von Nietzsches „tollem Menschen“ her, der am hellen Tag mit einer Laterne auf den Marktplatz kommt unter diejenigen, die faktisch nicht an Gott glauben – Halíks Kommentar:

„Der Herold des Todes Gottes in Nietzsches Geschichte kommt nicht, um mit seiner Predigt bei seinen Zuhörern eine Konversion zum Atheismus zu bewirken oder sie überhaupt erst zu Atheisten zu machen. Obwohl sie sich offensichtlich nicht eingestehen, dass Gott sie einfach nicht interessiert, stecken sie bis über die Ohren im Atheismus. Der Narr – der Einzige, dem es traditionsgemäß erlaubt ist, unangenehme Wahrheiten auszusprechen – kommt, um in ihnen *die Verantwortung für die nicht eingestandene oder vergessene Ursache ihres Atheismus zu wecken*. Der Narr [...] will den Atheismus nicht ‚propagieren‘ oder in den Gemütern seiner Zuhörer *den Tod Gottes erwirken*, sondern er kommt, um die Botschaft zu verbreiten, dass dieses Ereignis bereits stattgefunden hat, und um seinen Sinn zu deuten. Sein Ziel ist es, dass seinen Zuhörern bewusst wird, wie grundsätzlich sie dieses Ereignis betrifft: Sie seien als Opfer wie als Täter am Tod Gottes beteiligt.“<sup>8</sup>

Letztlich könne für den christlichen Glauben, so Halík, nur eine der Optionen, die Nietzsche angesichts dieser Situation durchspielt, sachgerecht sein: die, die den „Tod Gottes als eine enorme Chance“ begreift: „Wir können nun frei in offene See stechen.“ Und zumindest an dieser Stelle seines Buches deutet Halík sogar an, dass sich diese Fahrt an den Auftrittbedingungen moderner Subjektivität zu orientieren hat:

„Der unbekannt Gott ist uns unbekannt, weil wir ihn an den falschen Orten suchen. Wir suchen ihn unter den Göttern dieser Welt, unter philosophischen Konstruktionen, unter Projektionen unserer Wünsche und Ängste, unter ‚übernatürlichen Wesen‘, Auswüchsen unserer Phantasie, wir suchen ihn unter den antiken Göttern hinter den Kulissen der Welt, in so etwas wie einem himmlischen Büro des Direktors unserer Geschicke, wir suchen ihn wie die Deisten der Frühmoderne in einer Werkstatt für Weltallherstellung oder Weltreparatur. Aber dort ist er nirgends zu finden. Wir sehen ihn nicht, weil er zu nahe ist. Er ist kein fernes Wesen über uns, er ist in der Tiefe unseres Lebens, er ist in unserem Sein, ‚in ihm leben wir, atmen wir, bewegen wir uns und sind wir‘. Was uns am nächsten ist, übersehen wir am leichtesten. Aber er ist ‚uns nicht nahe‘, er ist die Nähe selbst.“<sup>9</sup>

<sup>8</sup> HALÍK, *Geduld mit Gott* [wie Anm. 7], 153.

<sup>9</sup> HALÍK, *Geduld mit Gott* [wie Anm. 7], 156. Vgl. etwa den Bezug in der Sache zwischen diesen Ausführungen und dem Titel des einschlägigen Sammelbandes: F. MEIER-HAMIDI/K. MÜLLER (Hrsg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede* (= *ratio fidei* 40), Regensburg 2010.

Im nächsten Abschnitt versuche ich von Jürgen Habermas her anzudeuten, inwiefern in der Situation unserer Gesellschaft die christlich-rituelle Praxis ein Ort im Sinne Halíks sein kann, an dem Menschen (wieder neu) mit Wurzeln unserer Kultur wie der Grundstruktur modernen bewussten Lebens vertraut werden können. Im dritten Abschnitt formuliere ich einige Richtungsanzeigen, die sich daraus für die philosophische und wissenschaftlich-theologische Reflexion ergeben, bevor in einer letzten methodologischen Überlegung angedeutet wird, wie sich dies konkret für das Zusammenspiel von Liturgiewissenschaft, systematischer Sakramententheologie und Fundamentaltheologie auswirken könnte.

## 2. Exposition des Themas im Ausgang von Jürgen Habermas<sup>10</sup>

Bereits seit einiger Zeit hat sich innerhalb verschiedener Settings ein bemerkenswerter Dialog zwischen Jürgen Habermas als einem der exponiertesten deutschsprachigen Denker der entfalteten Moderne auf der einen und Vertreterinnen und Vertretern der theologischen Zunft auf der anderen Seite entwickelt.<sup>11</sup> Mich inte-

<sup>10</sup> In diesem und dem nächsten Abschnitt greife ich unter anderem auf folgende Arbeiten zurück, aus denen auch Formulierungen übernommen werden: S. WINTER, Quelle der Solidarität und des Selbst? Liturgie in der entfalteten Moderne 50 Jahre nach der Verabschiedung von *Sacrosanctum Concilium*, in: BiLi 87 (2014) 161–178; DERS., Löwe oder Lamm? Überlegungen zum Verhältnis von Liturgie und *Performance art*, in: K. RASCHZOK u.a. (Hrsg.): Dokumentationsband der Internationalen Theologisch-Kunsthistorischen Studienwoche „Liturgie XVII“ vom 9. – 13. September 2013 im Franz-Hitze-Haus, Münster, mit dem Titel: HEILIGES SPIEL. Formen und Gestalten spielerischen Umgangs mit dem Sakralen, *im Erscheinen*; DERS., Braucht die Theologie in der entfalteten Moderne die Liturgie? Methodologische Überlegungen zum Gottesdienst als Lebensform, in: O. WIERTZ (Hrsg.): „Es waren zwei Königskinder“. Die Katholische Kirche und die Moderne, *erscheint voraus. 2015 in der Reihe „Frankfurter Theologische Studien“ bei Ascbendorff in Münster*. In diesen Beiträgen sind einzelne Gedanken zum Teil noch etwas ausführlicher dargestellt; auch finden sich weitere Belege und Verweise auf einschlägige Literatur.

<sup>11</sup> Martin Endreß formuliert gar, Habermas habe sich mittlerweile weitgehend aus der Soziologie verabschiedet und seine These eines postsäkularen Zeitalters wesentlich im Gespräch mit Theologen entfaltet. Vgl. M. ENDREß, Säkular oder Postsäkular? Zur Analyse der religiösen Konturen der Gegenwart im Spannungsfeld der Beiträge von Jürgen Habermas und Charles Taylor, in: H.-J. HÖHN/Th. SCHMIDT/O. WIERTZ (Hrsg.), Herausforderungen der Modernität (RIM 25), 213–237, hier 213 (für konkrete Belege vgl. ebd.). Seitens der deutschsprachigen Theologie hat die Habermas-Rezeption schon vor Jahrzehnten eingesetzt. Vgl. insbesondere: E. ARENS (Hrsg.), Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989, und jetzt auch die Beiträge in: K. WENZEL/Th.M. SCHMIDT (Hrsg.), Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg i.Br. 2009. Darauf, dass Theologie hierbei zum Teil allzu unkritisch die Abblendung des Subjekts bei Habermas resp. in der Theorie kommunikativen Handelns mit transzendentalpragmatischem Zuschnitt übernimmt (vgl. unten im Haupttext), weisen u.a.

ressiert jetzt hier lediglich ein bestimmter Aspekt, der sich in Habermas' jüngsten Texten zunehmend abzeichnet, aber meines Erachtens in der theologischen Rezeption bislang noch wenig Beachtung gefunden hat. Schon seit Längerem vertritt Habermas – man denke u.a. an seine Einordnung der Gegenwart als „postsäkulares“ Zeitalter – die These, dass Religionen auch für die Gesellschaften der entfaltenen Moderne zentrale Bedeutung haben: im Blick darauf, dass das moralische Fundament dieser Gesellschaften seine „Fraglosigkeit“ immer mehr verliert. Traditionell selbstverständliche Werte müssen demnach in posttraditionalen Gesellschaften nicht zuletzt aus den Ressourcen der Religionen neu herauspräpariert werden. Vor diesem Hintergrund hat Habermas aus einem „Bewusstsein, für das, was fehlt“<sup>12</sup> immer wieder die „rettende [...] Aneignung“<sup>13</sup> des kulturellen Erbes der Religionen gefordert. Nochmals entschiedener als bislang, geht Habermas nun, unter anderem gestützt auf Ergebnisse kulturanthropologischer Forschungen, innerhalb seiner komplexen Theorie kommunikativen Handelns davon aus, dass gattungsgeschichtlich gesehen der Ursprung des Ritus aufs Engste mit der Entstehung spezifisch menschlicher Kommunikation überhaupt verbunden ist. Symbolische Kommunikation lasse sich zwar aus regelgestützter Kooperation heraus erklären, in der die Teilnehmenden zunächst ihre Intentionen und Handlungen über einfache Gesten aufeinander abgestimmt haben. Die Genese normativer Verhaltenserwartungen – also die Forderung, dass ein Handlungssubjekt überhaupt kooperativ sein soll z.B. – sei daraus aber gerade nicht abzuleiten. Ha-

hin: C. MÖRES, *Das kommunizierende Ich? Zum Kommunikationsbegriff in der Theologie mit Bezug auf die theologische Habermas-Rezeption*, Münster 2006; B. FRESACHER, *Kommunikation. Verheißung und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs*, Freiburg i.Br. 2006. Vgl. dazu auch grundlegend K. MÜLLER, *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamental-theologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität* (RST Bd. 46), Frankfurt a.M. 1994, 407–456.

- <sup>12</sup> Vgl. J. HABERMAS, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, in: M. REDER/J. SCHMIDT (Hrsg.), *„Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“*. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 2008, 26–36.
- <sup>13</sup> Vgl. J. HABERMAS, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, in: H. NAGEL-DOCEKAL/R. LANGTHALER (Hrsg.), *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin 2004 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderbd. 9), 141–160, 142; veränderte Fassung in: J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, 216–257, das Zitat dort: 218. – Zu den einschlägigen Überlegungen bei Habermas und deren Entwicklung vgl. u.a. K. MÜLLER, *In der Endlosschleife von Vernunft und Glauben. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford)* (= Pontes Bd. 50), Münster 2012, 1–21, dort auch weitere Belege für ähnliche Formulierungen. Eine Rekonstruktion des entsprechenden Stranges des Habermasschen Denkens sieht sich der Schwierigkeit gegenüber, dass man dabei „auf eine ganze Reihe eher verstreut publizierter Aufsätze verwiesen“ ist, „die einen kontinuierlichen Prozess der Positionsbestimmung dokumentieren“, so ENDREß, *Säkular oder Postsäkular* [wie Anm. 11], 214, Fn. 2; dort findet sich eine umfangliche Auflistung der einschlägigen Beiträge.

bermas wörtlich: „Der intersubjektiv geteilte normative Sinn des Sollens zehrt von Bindungsenergien, die sich nicht aus Kooperationszwängen erklären lassen.“<sup>14</sup> Die Alltagskommunikation ist deshalb – so Habermas’ Hypothese – von Beginn an auf Ergänzung durch rituelle Praktiken als außeralltägliche Form der Kommunikation wesentlich angewiesen. Denn während sich alltägliche Kommunikation auf einen durch die beteiligten Kommunikationssubjekte gemeinsam zu identifizierenden Gegenstand in der sichtbaren Welt bezieht, trifft dies für den Ritus gerade nicht zu: „Der Referent dieser in sich gekehrten Kommunikation ist nicht mit Händen zu greifen, sondern liegt in einer anderen Dimension.“<sup>15</sup> Ein solcher gattungsgeschichtlich sensibilisierter Blick auf die kommunikative Vernunft könne deutlich machen, dass das moderne Denken „die Religion, [im Sinne des] Kultus in Verbindung mit Konzeptionen einer rettenden Gerechtigkeit, als eine *gegenwärtige* Gestalt des Geistes philosophisch ernst nehmen“<sup>16</sup> muss, weil sie die aufgeklärte Vernunft an ihren eigenen Ursprung zurückbindet: Als außeralltägliche Kommunikation schaffen religiöse Riten in der angedeuteten Weise die „Existenzvoraussetzungen einer symbolisch verfassten Lebensform“<sup>17</sup>. Konkret stabilisieren religiös begründete Gemeinschaften somit über ihre kultischen Praktiken das kommunikative Kollektiv: „Immerhin ist der Ritus eine Quelle gesellschaftlicher Solidarität gewesen, für die weder die aufgeklärte Moral der gleichen Achtung für jeden noch die aristotelischen Güter- und Tugendethiken ein wirkliches motivationales Äquivalent liefern.“<sup>18</sup> Im religiös begründeten Ritus besteht gemäß dieser Sicht Zugang zum von Habermas so genannten „sakralen Komplex“<sup>19</sup>, in den auch der Mythos eingewoben ist. Mythen sind dabei Ausdruck dessen, dass es im *religiösen Ritus immer um eine überindividuelle* Geschichte geht, in die Themen wie Geburt, Tod, Zusammenleben, Endlichkeit von Ressourcen usw.<sup>20</sup> eingebettet werden. Mittels des Mythos konnten evolutionsgeschichtlich gesehen normative Gehalte schrittweise aus der engen Amalgamierung mit dem Ritus herauspräpariert und dann in die Semantik der Alltagssprache überführt werden. Erst dadurch war es möglich, schließlich neben den Geltungsansprüchen der Wahrheit und

<sup>14</sup> J. HABERMAS, Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts, in: DERS., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, 7–18, 11.

<sup>15</sup> J. HABERMAS, Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus, in: DERS., *Nachmetaphysisches Denken II* [wie Anm. 14], 77–95, 91.

<sup>16</sup> J. HABERMAS, Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe, in: DERS., *Nachmetaphysisches Denken II* [wie Anm. 14], 54–76, 75.

<sup>17</sup> HABERMAS, Hypothese [wie Anm. 15], 86.

<sup>18</sup> J. HABERMAS, Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Ein Gespräch, in: DERS., *Nachmetaphysisches Denken II* [wie Anm. 14], 96–119, 105.

<sup>19</sup> Vgl. HABERMAS, Hypothese [wie Anm. 15], 95.

<sup>20</sup> Vgl. HABERMAS, Hypothese [wie Anm. 15], 86.

Wahrhaftigkeit auch den der Richtigkeit zu entwickeln, wie er mit regulativen Sprechakten verknüpft ist.

Für Habermas ist demnach der rituelle Gottesdienst (im noch sehr weiten Sinne) entscheidend, wenn die wirklichkeitserschließenden Ressourcen der Religionen im aus seiner Sicht nachmetaphysischen Zeitalter gehoben werden sollen. Habermas führt diese Neujustierung seines Ansatzes zu der Frage, „ob der Prozess der Versprachlichung des Sakralen, der sich in der Arbeit an Mythos, Religion und Metaphysik über die Jahrtausende hinweg vollzogen hat, erschöpft und abgeschlossen ist“<sup>21</sup>. Die speziell für die *Theologie* in diesem Zusammenhang anstehenden Aufgaben können dabei für Habermas natürlich nicht Sache der Philosophie sein:

„Für sie [die Philosophie] kann Versprachlichung nur heißen, in religiösen Überlieferungen die noch unabgeholten semantischen Potentiale zu entdecken und mit eigenen begrifflichen Mitteln in eine allgemeine, über bestimmte Religionsgemeinschaften hinaus zugängliche Sprache zu übersetzen – und so dem diskursiven Spiel öffentlicher Gründe zuzuführen.“<sup>22</sup>

Eigens zu diskutieren wäre, inwiefern Habermas' These, die semantischen Potentiale religiöser Sprache seien doch möglichst restlos *philosophisch* zu versprachlichen, nicht letztlich in Spannung steht zu seiner Sicht darauf, welche Leistung der Ritus *als* Ritus für die Herausbildung moderner Identität erbringt. Das Problem besteht darin, dass Habermas den Religionen zwar zubilligt, in diesem Zusammenhang einen originären Beitrag zur Selbstverständigung der aufgeklärten Vernunft beisteuern zu können, dies aber lediglich temporär für bedeutend und deshalb die Religionen als solche keineswegs für unverzichtbar hält. Noch schärfer formuliert: Habermas geht es womöglich am Ende gar nicht um eine adäquate Analyse des menschlichen Selbst-, Sozial- und Weltverhältnisses und speziell der Rolle der Religionen in diesem Zusammenhang. Er konzentriert sich, mit Martin Endreß formuliert, wohl vielmehr „auf eine Grundlagenreflexion auf der Ebene der Gesellschaftstheorie“, die anzielt, die „sozio-historisch *spezifischen* Bedingungen menschlicher Vergesellschaftungsprozesse und die daraus resultierenden institutionalisierten Rahmenbedingungen vergesellschafteten Miteinanders“<sup>23</sup> zu fokussieren. Letztlich plädiere Habermas von gewissen empirischen Evidenzen her „für eine gewisse Übergangszeit [...] für ein Schutzprogramm von religiösen

<sup>21</sup> HABERMAS, Versprachlichung des Sakralen [wie Anm. 14], 16.

<sup>22</sup> HABERMAS, Versprachlichung des Sakralen [wie Anm. 14], 17.

<sup>23</sup> Vgl. dazu ENDREß, Säkular oder postsäkular [wie Anm. 11], bes. 214–218, dort die beiden Zitate 216f.

Weltverständnissen“<sup>24</sup>. Die Diskussion über den Charakter des gegenwärtigen Zeitalters laufe für ihn deshalb im Kern auf die Frage einer „Ethik des Umgangs zwischen religiösen und säkularen Bürgern in der politischen Öffentlichkeit“ hinaus:

„Der Bedarf für Religion bzw. genauer für religiöse Sprache ist also einer bis auf Weiteres: sie wird benötigt bis die säkulare Sprache einer diskursivierten Vernunft ihr Ausdruckspotential vollumfänglich entfaltet hat, so dass sie sämtliche Lebensvollzüge und Weltverhältnisse vollgültig und transkulturell verständlich zu explizieren vermag“.

Und dennoch kann meines Erachtens ein Ansatz wie der von Habermas bei allen kritischen Anfragen, die notwendig zu stellen sind, für die Religionen ein Impuls sein, innerhalb der eigenen Reflexion ihre „Verwurzelung im sakralen Komplex“ priorisiert zu bedenken. Nicht zuletzt diese Verwurzelung hat dafür gesorgt, dass sich die Religionen auch in Kontexten, die weitgehend durch säkulares Denken bestimmt sind, bislang (z.T. in transformierter Gestalt) behaupten konnten. Ein letztes Mal Habermas:

„Der sakrale Komplex hat sich nicht aufgelöst; religiöse Überlieferungen haben in der Symbiose mit dem Kultus ihrer Gemeinden ihre Vitalität bewahrt. Die Mitglieder religiöser Gemeinschaften können sogar das Privileg für sich beanspruchen, im Vollzug ihrer kultischen Praktiken den Zugang zu einer archaischen Erfahrung – und zu einer Quelle der Solidarität – behalten zu haben, die sich den ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne verschlossen hat.“<sup>25</sup>

Aus philosophischer Perspektive ist hingegen noch ein anderes grundsätzliches Problem des gesamten Habermasschen Ansatzes im Blick zu behalten. Zwar ist Habermas' Denken konsequent von der Grundüberzeugung getragen, dass das Projekt der Moderne in der Form, wie es sich in den westlichen Gesellschaften entwickelt hat, prinzipiell verheißungsvoll ist, und dass es deshalb gilt, diese Variante der Modernität trotz aller Vereinseitigungen weiter als *den* Referenzrahmen gesellschaftlicher Entwicklung überhaupt zu betrachten – kurz: Es gilt aus seiner Perspektive, das aufklärerische Versprechen „für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse“<sup>26</sup> zu nutzen. Doch verbindet dies Habermas mit der zweiten Grundüberzeugung, dass dieses Projekt konsequent „nachmetaphysisch“ zu verstehen ist. Und Habermas sieht sich dabei ausdrücklich im Gegensatz insbesonde-

<sup>24</sup> Dieses und die nächsten Zitate: ENDREß, Säkular oder postsäkular [wie Anm. 11], 225.

<sup>25</sup> HABERMAS, Hypothese [wie Anm. 15], 95.

<sup>26</sup> Vgl. als frühen Schlüsseltext J. HABERMAS, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt (zuerst 1980), in: DERS., Kleine Politische Schriften I–IV, Frankfurt a.M. 1981, 444–464, das Zitat dort 453.

re zu „metaphysischen Denkfiguren“, die davon zehren, „Motive des Deutschen Idealismus auf dem Wege der Wiederaufnahme der nachkantischen Problematik des Selbstbewusstseins“ zu erneuern.<sup>27</sup> Nun hat aber etwa Klaus Müller bereits in seiner Habilitationsschrift und seither immer wieder herausgearbeitet, dass „alle Begriffe des Intersubjektivitätsgedankens“, wie ihn Habermas und die Transzendentalpragmatik dabei insgesamt zum systematischen Dreh- und Angelpunkt erheben, „sich selbst nochmals den Begriff der Selbstbeziehung voraussetzen [...] Auch die *Theorie kommunikativen Handelns* steht und fällt mit einem Begriff des Subjekts, den auszuarbeiten sie sich beharrlich weigert.“<sup>28</sup> An der zitierten Stelle weist Müller ausdrücklich auf Habermas’ „Freund“ Dieter Henrich hin, den sich Habermas selbst in dieser Sache als Widerpart gewählt habe. Mich inspiriert die damit – wenn auch nur ganz anfänglich – aufgerissene Diskurskonstellation zum Nachdenken über folgende Frage: Wenn es stimmt, dass religiös-rituelle Praxis (ich komme gleich auf diesen Ausdruck zurück) auch in der entfalteten Moderne dazu in der Lage ist, kommunikatives Handeln in einem emphatischen Sinne des Wortes zu begründen (Habermas), und wenn es zugleich stimmt, dass kommunikatives Handeln gar nicht ohne reflexive Aufhellung der Selbstbeziehung kommunizierender Subjekte theoretisch erfassbar ist (Henrich) – spiegeln sich bzw. wie spiegeln sich dann in rituell-religiöser Praxis speziell christlicher Provenienz die Grundstrukturen selbstbewusster Subjektivität wieder? Oder anders gewendet: (Inwiefern) Kann die rituelle Praxis die nachhaltige Aneignung einer religiösen Weltsicht unter den Bedingungen der entfalteten Moderne bei ausdrücklicher Einbeziehung des Subjektgedankens fördern?

### 3. Richtungsanzeigen: Philosophie, Theologie und christlich-rituelle Glaubenspraxis

(1) In einem ersten Schritt ist genauer zu explizieren, was überhaupt unter „rituellem Handeln“ zu verstehen ist. Schon ein nur oberflächlicher Blick in die irgendwie ritualtheoretisch angelegte Literatur (in welcher Disziplin sie auch verortet sein mag) zeigt, dass die Phänomenbasis keineswegs einfach einzugrenzen ist.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> HABERMAS, Versprachlichung des Sakralen [wie Anm. 14], 8.

<sup>28</sup> K. MÜLLER, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. 2: Weisen der Weltbeziehung, Münster 2008, 519; vgl. dazu a. a. O., bes. 512–520, ferner 196–209; Bd. 1: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie, Münster 2006, 171–180.

<sup>29</sup> Hier wird nicht einmal ansatzweise der Versuch unternommen, die mittlerweile schier unübersehbare Vielfalt einschlägigen Materials aus den verschiedensten Disziplinen auch nur exemplarisch zu sichten bzw. den im Folgenden herangezogenen Ritualbegriff genauer

Ein Zugang, der meines Erachtens gut die Mitte zwischen inklusivistischen und exklusivistischen Zugängen hält und wichtige Aspekte zu integrieren vermag, ist die Explikation von »Ritus«, die Caroline Humphrey und James Laidlaw aufgrund ihrer empirischen Studien vorgelegt haben. Sie gehen von der Frage aus: „Was ist der Unterschied zwischen ritualisierten und nicht-ritualisierten Handlungen?“ und stellen die These auf:

„Handlungen können als ritualisiert betrachtet werden, wenn der Akteur oder die Akteurin eine besondere Einstellung oder Haltung in Bezug auf seine oder ihre eigenen Handlungen eingenommen hat, die wir ‚das rituelle Engagement‘ nennen möchten.“<sup>30</sup>

Von der rituellen Einstellung geprägtes Handeln ist durch vier Hauptaspekte charakterisiert: Es ist

1. nicht-intentional,
2. vorgeschrieben,
3. elementar/archetypisch und
4. wieder-erkennbar.

Für die hier angestellten Überlegungen ist jetzt nur der erstgenannte Aspekt der Nicht-Intentionalität entscheidend. Humphrey/Laidlaw schreiben zu Intentionalität in rituellen Handlungskontexten:

„Das nicht-ritualisierte Handeln hat intentionale Bedeutung (Warnen, Liefern, Mord) und diese Bedeutung wird aufgrund der Zuschreibung intentionaler Zustände auf Akteure verständlich. Ritualisiertes Handeln dagegen wird nicht auf diese Art und Weise identifiziert. Denn beim Ritual können wir nicht das, was ein Akteur tut, mit seinen Intentionen verbinden. *Ritualisiertes Handeln wird nicht von den Intentionen der Akteure geleitet und strukturiert, sondern es wird von Vorschriften konstituiert. Dies bedeutet nicht nur, dass Menschen Regeln folgen, sondern viel eher, dass eine Reklassifikation stattfindet, sodass nur das Regelfolgen als Handeln gilt.*

in der Theorielandchaft zu verorten. Für einen ersten Einstieg in einschlägige Diskurse vgl. u.a. die Beiträge in: Ch. BROSIUS/A. MICHAELS/P. SCHRODE (Hrsg.), *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen – Bristol 2013; für eine Zusammenstellung mittlerweile klassischer Texte: A. BELLIGER/D.J. KRIEGER (Hrsg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden 2013, dort auch bes. die Einführung der Herausgeber/-innen 7–33. – Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht schlägt in das Dickicht der Diskussionen hilfreiche Schneisen B. KRANEMANN, *Theologie nach dem Ritual Turn. Perspektive der Liturgiewissenschaft*, in: J. GRUBER (Hrsg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheoretische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, hrsg. unter Mitarb. von V. BULL (= Salzburger interdisziplinäre Diskurse Bd. 4), Frankfurt a.M. u.a. 2013, 151–173.

<sup>30</sup> C. HUMPHREY/J. LAIDLAW, in: BELLIGER/KRIEGER (Hrsg.), *Ritualtheorien* [wie Anm. 29], (übers. von den Herausgebern [urspr.: *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press 1994, dort 88–110]), 135–155, hier 135.

*Dennoch ist es der Akteur, der als selbstbewusst Handelnder die Handlungen ausführt. Wir meinen, dass diese Sicht der Ritualisierung als eine Transformation der Intentionalität des Handelns einige der rätselhaftesten und scheinbar paradoxesten Eigenschaften des Rituals zu erklären vermag.*<sup>31</sup>

Der wichtige Punkt: Rituelle Handlungen sind nach diesem Verständnis zwar von durch Selbstbewusstsein ausgestatteten Akteuren getragen, aber für ihren rituellen Charakter sind die intentionalen Zustände dieser Akteure gerade nicht ausschlaggebend. Die Akteure lassen sich vielmehr darauf ein, innerhalb rituell geprägter Kontexte ihre eigenen intentionalen Zustände in gewisser Weise ‚zurückzustellen‘: An deren Stelle treten hinsichtlich deren Bedeutung für die Klassifikation bestimmter Vorgänge als Handlungen die Regeln, die den rituellen Kontext steuern, wobei sich in diesen Regeln letztlich Intentionen manifestieren, die aus der den Ritus tragenden Gemeinschaft heraus vorgegeben werden (vgl. dazu unten (2)). – *Nota bene*: Mir ist vollkommen klar, dass diese Formulierungen auch nicht annähernd präzise genug sind, um innerhalb der komplizierten Diskussionen über intentionale Zustände, deren Träger, kausale Wirkungen etc. sowie über die Eigenschaften von Handlungen bereits eine einigermaßen profilierte Position zu markieren. Man möge mir dieses Defizit im Rahmen der vorgelegten „Richtungsanzeigen“ nachsehen (ähnliche Einschränkungen wären im Übrigen auch für die weiteren Bemerkungen zu machen). Hier nur so viel: Der Ansatz setzt voraus, dass *mentale und physische Eigenschaften existieren*, dass sie *in Kausalbeziehungen* stehen und *mentale Erklärungen Kausalerklärungen* sein können.<sup>32</sup> Für intentionale Zustände wird dabei angenommen, dass sie einen *propositionalen Inhalt* haben, der *semantisch bewertbar* ist, und dass sie *Wahrheits- und Erfüllungsbedingungen* besitzen. Weiterhin sind sie *opak* (also dann typenverschieden, wenn sie mit extensionsgleichen, aber sinnverschiedenen dass-Sätzen zugeschrieben werden). Auch sind sie durch *psychologische Erklärungen* erschließbar, die teilweise auf deren Inhalt, teilweise auf deren logischer Form gründen. Und sie sind *produktiv und systematisch* insofern, als es (potentiell) unendlich viele Typen von Überzeugungen gibt, die mit einer kausalen Rolle verbunden sein können, und als gilt, dass in einem bestimmten intentionalen Zustand *a* zu sein, zumindest den Besitz der Fähigkeit impliziert, auch intentionale Zustände *b, c, d, ...* anzunehmen, deren Inhalte dem Inhalt von *a* analog sind. Aus Letzterem folgt schließlich, dass unsere Überzeugungen *wie ein Netz* zusammenhängen; dessen Güte kann *epistemisch bewertet* werden, etwa bzgl. des Grades

<sup>31</sup> HUMPHREY/LAIDLAW: Rituelle Einstellung [wie Anm. 30], 154 (*kursive* Hervorhebung S.W.).

<sup>32</sup> Vgl. zur Einführung in die damit verbundenen Fragen, deren Komplex meist als Leib-Seele-Problem bezeichnet wird: G. BRÜNTRUP, Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, 4., durchges. Aufl., Stuttgart 2012.

seiner Kohärenz.<sup>33</sup> Dabei muss ich es hier belassen, wobei ich lediglich einige Basisannahmen offen gelegt habe. Diese wären ggf. in einer ausführlicheren Theorie rituellen Handelns weiter zu spezifizieren und auf ihre Tragfähigkeit hin zu prüfen.

(2) Speziell im Fall *religiöser Rituale* werden nun die angesprochenen Regeln, die den rituellen Handlungskontext maßgeblich steuern, durch eine Religionsgemeinschaft mit Bezug auf eine so genannte religiöse Prämisse gesetzt. Martin Riesebrodt schreibt dazu aus religionswissenschaftlicher Perspektive:

„[N]ur eine inhaltliche, am Sinn religiösen Handelns orientierte Definition [...] ermöglicht [es], Religion als universales soziales Phänomen adäquat abzugrenzen. Ohne Verstehen ihres Sinns kann Religion zudem genauso wenig wie andere soziale Phänomene hinreichend erklärt werden. Der Verweis auf ihre tatsächlichen oder vermeintlichen Auswirkungen auf die Gesellschaft stellt keine Erklärung der Religion dar, da er von Funktion auf die Entstehung schließt und somit metaphysisch argumentiert, so als sei dies alles von einer «unsichtbaren Hand» arrangiert. Religion kann nur dann theoretisch gefasst werden, wenn sie von anderen Typen sozialen Handelns klar durch ihre spezifische Sinnggebung abgegrenzt wird. Diese spezifische Sinnggebung liegt in ihrem Bezug auf persönliche oder unpersönliche übermenschliche Mächte.“<sup>34</sup>

Der Bezug auf übermenschliche Mächte in diesem Sinne ereignet sich besonders in rituellen Handlungszusammenhängen: In den entsprechenden Praktiken verkehren die Anhänger einer Religion in geregelter, sinngebender Weise mit diesen Mächten, die sich dadurch auszeichnen, „daß ihnen Einfluß auf oder Kontrolle über Dimensionen des individuellen oder gesellschaftlichen menschlichen Lebens und der natürlichen Umwelt zugeschrieben werden, die sich direkter menschlicher Kontrolle gewöhnlich entziehen“<sup>35</sup>. Die Annahme der Existenz dieser übermenschlichen Mächte – „die *religiöse Prämisse*“ – stellt das eigentliche Proprium der Religion dar. Insofern kann Riesebrodt zusammenfassend definieren:

„*Religiös* nenne ich Handlungen, deren Sinn sich durch die Bezugnahme auf persönliche oder unpersönliche übermenschliche Mächte auszeichnet. *Religion* bezeichnet einen Komplex religiöser Praktiken, den man vom Begriff religiöser Tradition unterscheiden sollte. *Religiosität* nenne ich die subjektive Aneignung und Ausdeutung von Religion.“<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Vgl. BRÜNTRUP, Leib-Seele-Problem [wie Anm. 32], 15f, und (z.T. im Anschluss an Jerry Fodor): A. BECKERMANN, Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, 3., aktual. und erw. Aufl., Berlin – New York 2008, 291–300.

<sup>34</sup> M. RIESEBRODT, Cultus und Heilsversprechen, München 2007, 108.

<sup>35</sup> Dieses und das nächste Zitat RIESEBRODT, Cultus und Heilsversprechen [wie Anm. 34], 113.

<sup>36</sup> RIESEBRODT, Cultus und Heilsversprechen [wie Anm. 34], 115.

Die entsprechenden Handlungen, in denen mit den übermenschlichen Mächten Kontakt aufgenommen wird, bezeichnet Riesebrodt als *interventionistische Praktiken*. Diese bestehen zum größten Teil in Interaktionen durch symbolische Handlungen (Gebete, Opfer, Gesänge, Gesten, Gebärden, Formeln, Gelübde, Divination) und sind insofern weitgehend identisch mit dem, was vielfach unter dem Begriff »Cultus« gefasst wird. Davon zu unterscheiden sind die *diskursiven und die verhaltensregulierenden Praktiken* einer Religion, wobei diese „[l]ogisch, systematisch und pragmatisch [...] auf der Existenz interventionistischer Praktiken [basieren]“:

„Der abstrakte Glaube allein, daß übermenschliche Mächte existieren, macht diese noch nicht zu einer den ganzen Menschen erfassenden Realität. Erst die Tatsache, daß man nicht nur an die Existenz übermenschlicher Mächte «glaubt», sondern mit ihnen verkehrt, gibt allen anderen Praktiken ihre Rechtfertigung.“<sup>37</sup>

Hier konzentriere ich mich auf interventionistische Handlungen *christlicher* Provenienz (in römisch-katholischer Ausprägung), zu denen dann unter Beiziehung der oben eingeführten Habermasschen Diktion und mit Berufung auf das Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanums gesagt werden kann: Diese rituellen Handlungen folgen – jedenfalls ausweislich des Ansatzes der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* –, Prinzipien, gemäß denen Liturgie als eine unverwechselbare Option zu interpretieren ist, wie sich ein bewusstes Selbst-, Sozial- und Weltverhältnis generieren lässt. Dies gelingt, wie ich andernorts ausführlich zu zeigen versucht habe<sup>38</sup>, deshalb, weil die Prinzipien gerade nicht der Versuchung erliegen, das rituelle Handeln daraufhin zu trimmen, möglichst konkret Normen für ein gelingendes menschliches Zusammenleben vorzugeben bzw. deren Internalisierung zu fördern. Vielmehr richten sich die Bestimmungen – ganz im Sinne der oben kurz nachgezeichneten Überlegungen von Habermas – darauf, außerhalb alltäglicher Kommunikation einen symbolisch-rituellen Raum zu kreieren, in dem die Subjekte von den sonst üblichen enormen Anforderungen kommunikativen Handelns entlastet werden. Sie können hier – und in dieser programmatischen Aussage laufen die angedeuteten Linien von *Sacrosanctum Concilium* letztlich zusammen – in Freiheit *voll, bewusst und tätig* an den gefeierten Geheimnissen teilnehmen. SC 14 formuliert:

„Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Litur-

<sup>37</sup> Dieses und das nächste Zitat RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen* [wie Anm. 34], 127.

<sup>38</sup> Vgl. dazu ausführlich WINTER: *Quelle der Solidarität und des Selbst* [wie Anm. 10].

gie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, [...] kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist.“<sup>39</sup>

Diesbezüglich wäre näher zu entfalten, dass diese Teilnahme der Glaubenden gemäß SC in einer „Teil-gabe“ seitens Gottes wurzelt, die originär in der Taufgnade grundgelegt ist, wobei die Menschen mit der ihnen geschenkten Gnade zusammenwirken dürfen und sollen (vgl. SC 11) – mit Wechselwirkungen zwischen rituellem Gottesdienst und übrigen Lebensvollzügen resp. zwischen *lex orandi* und *lex bene operandi* bzw. zwischen den Gesetzmäßigkeiten im liturgischen und im ethischen Bereich (vgl. bes. SC 9 und 10).<sup>40</sup> Für dieses Mit-Wirken des Menschen sind seitens der Kirche die Voraussetzungen zu schaffen (vgl. dazu neben SC 14 auch 21; 48). Das Mit-Wirken in diesem Sinne zu befördern bedeutet dann nicht zuletzt, Menschen immer wieder neu mit der großen, in Habermas' Diktion: mythischen, Erzählung vertraut zu machen, die für eine rituelle Etablierung der Gnade als christlicher Lebensform<sup>41</sup> den Kontext liefert. SC umschreibt diesen Grundgedanken vor allem durch die Schlüsselkategorie „Pascha-Mysterium“: In diesem Reflexionsbegriff kristallisiert sich die spezifisch biblische Konzeption rettender Gerechtigkeit in ihrer christlichen Lesart.<sup>42</sup> So spricht die Nr. 5 programmatisch vor allem anderen von „Gott, der ‚will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen““. Das am Heil der Menschen orientierte Handeln Gottes geschieht durch die gesamte Geschichte hindurch, deren Höhepunkt in der Fleischwerdung des Wortes Gottes und in Leben und Geschick Jesu Christi lokalisiert wird: Er hat das „Werk der Erlösung [...] und der vollendeten Verherrlichung Gottes [...] erfüllt, besonders durch das Paschamysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und

<sup>39</sup> Vgl. zum Theologoumenon der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme (mit umfassender Aufarbeitung der einschlägigen Literatur): M. STUFLESSER, *Actuosa participatio*. Zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: LJ 59 (2009) 147–186.

<sup>40</sup> Vgl. dazu insgesamt die Beiträge in: M. STUFLESSER/S. WINTER (Hrsg.), „Ahme nach, was du vollziehst“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik (= StPaLi 22), Regensburg 2009; ferner den Sammelband B. KRANEMANN/Th. STERNBERG/W. ZAHNER (Hrsg.), *Die diakonale Dimension der Liturgie* (= QD 218), Freiburg i.Br. 2006.

<sup>41</sup> Vgl. Th. SCHÄRTL, *Grace as a Form of Life. An Essay on the Interferences of Liturgy and Ethics*, in: STUFLESSER/WINTER (Hrsg.), *Liturgie und Ethik* [wie Anm. 40], 49–71.

<sup>42</sup> Vgl. dazu jetzt v.a. S. SCHROTT, *Pascha-Mysterium. Zum theologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils* (= *Theologie der Liturgie* Bd. 6), Regensburg 2014; ferner aus der älteren Literatur u.a. B. JEGGLE-MERZ, *Pascha-Mysterium. „Kurzformel“ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils*, in: IKaZ 39 (2010) 53–64; W. HAUNERLAND, *Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung*, in: G. AUGUSTIN/K. KOCH (Hrsg.), *Liturgie als Mitte des christlichen Lebens (Theologie im Dialog 7)*, Freiburg i.Br. 2012, 189–209; W. HAUNERLAND, *Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution*, in: IKaZ 41 (2012) 616–625.

seine glorreiche Himmelfahrt.“ Die Ankunft des Sohnes „im Fleisch“ ereignet sich nach SC 5 um des Heils der Menschen, insbesondere der Armen und deren, „die zerschlagenen Herzens sind“, willen. Anders gesagt: Kirche feiert Liturgie in der Kraft des Heiligen Geistes (vgl. den letzten Satz von SC 6), und dies ist der Geist bedingungsloser Hingabe aus Liebe, die alle einlädt, sich für sie zu öffnen.

Ritualtheoretisch gesprochen werden hier die Rahmendaten einer spezifisch christlich ausgeprägten rituellen Performance zusammengestellt. Wie andere solche Performances mit religiösem Anspruch weist diese letztlich dadurch über sich hinaus, dass sie in wesentlichen Teilen einem vorgegebenen Skript folgt, im christlichen Bereich also (mehr oder weniger expliziten) rituellen Handlungsanweisungen, wie sie z.B. in Form von Agenden oder liturgischen Feiebüchern vorliegen. Zentral ist selbstverständlich vor allem Anderen für jeden christlichen Gottesdienst der Bezug zu den biblischen Schriften, deren Verkündigung (nochmals: im Sinne der großen mythischen Erzählungen in Habermasscher Diktion) das christlich-rituelle (und in anderer Weise das jüdisch-rituelle Handeln) allererst begründen, indem sie – theologisch gesprochen – in die kanonische Ursprungsgeschichte des Heils hinein stellen.<sup>43</sup> Christliche Liturgie will insofern eben gerade nicht gänzlich frei erfunden sein. Ihre

„notwendige Transparenz [...] konstituiert deren verbindliche Form, über deren Gestalt dann allerdings stets aufs Neue zu befinden ist. Es ist die Gottesgeschichte selbst, zu der hin jede verantwortliche Liturgie auf eine plausible Weise transparent sein muss. [...] Es geht um die Gottesgeschichte mit Israel und in der Person Jesu von Nazareth mit der ganzen Welt, wie sie uns in den biblischen Texten erzählt wird.“<sup>44</sup>

Insofern verfolgt das Drama des Gottesdienstes „nicht einen außer ihm liegenden Zweck [...], sondern [hat] seinen Zweck in der dramatischen Darstellung der Gottesgeschichte selbst.“<sup>45</sup> Liturgie setzt damit nicht einzelne ethische Normen, sondern etabliert in performativer Weise eine bestimmte, nach Überzeugung der Gläubigen von Gott geschenkte und ermöglichte Lebensform, wie sie in Jesus Christus letztgültig erschienen ist.

(3) Subjektwerdung ereignet sich innerhalb des damit umrissenen Rahmens auf ganz spezifische Weise. Zentrale Texte der Liturgischen Bewegung heben hervor, dass Liturgie zunächst und vor allem anderen als Gebet zu verstehen ist. Mit Bezug auf einen entsprechenden programmatischen Vortrag von Abt Ildefons Her-

<sup>43</sup> Vgl. R. MEBNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 2., überarb. Aufl., Paderborn u.a. 2009, 27–29.

<sup>44</sup> A. GRÖZINGER, Zur Ästhetik des Gottesdienstes, in: *Musik und Kirche* 70 (2000) 164–173, hier 168.

<sup>45</sup> GRÖZINGER, Ästhetik des Gottesdienstes [wie Anm. 44], 169.

wegen aus dem Jahre 1919 notiert Angelus A. Häußling dazu: Um „die Seele der Kirche“ zu finden, muss „man im Neuen Testament nachschlagen und sich vom Apostel Paulus belehren lassen“:

„Die Kirche ist, mit Christus zusammen [vgl. dazu auch v.a. SC 7; S. W.], eine ‚mystische Person‘. Gemeint damit ist: Die Einheit mit Christus Jesus, dem Auferstandenen und Erhöhten, von Glaube und Sakrament begründet, gibt denen, die zur Kirche vereint sind, die Fähigkeit, sich selbst zu übersteigen, weil er in der Kirche nicht nur das einzelne Individuum ist, preisgegeben seiner problematischen Subjektivität, sondern einer, in dem Christus neu in diese Welt eintritt, weil Christus die Kirche als seine bleibende Heimstatt in dieser Zeit will und sie darum geschaffen hat. Wo zeigt es sich, dass die Kirche so existiert? Dort, wo die Kirche betet. ‚*Ecclesia orans*‘, ‚betende Kirche‘, das ist das Stichwort, zugleich Korrektiv zu kurz gefasster Definitionen wie auch und vor allem Beschreibung des Wesens. So verstandene ‚Kirche‘ ist nicht draußen, [...] sie ist im Menschen selbst. Eine ‚betende Kirche‘ kann in den Seelen ‚erwachen‘, wie es Romano Guardini formulieren wird. Die Liturgie der Kirche offenbart ‚das Innenleben der Kirche‘, weil in ihr der Christ mit Christus in die denkbar engste Einheit kommt, selbst zu einem anderen Christus wird; denn in der Liturgie nimmt er Teil am Handeln des Herrn selbst: Gott die schlechthin erfüllende Ehre zu geben.“<sup>46</sup>

Das Zitat ist hier ganz gezielt ausgewählt, weil es auch eine Engführung deutlich macht, die die Liturgische Bewegung, namentlich Guardini, in ihre Aufnahme der Moderne eingetragen hat: Eine – wie auch immer genauer zu denkende – Objektivität der gemeinschaftlich nach den Gesetzmäßigkeiten der Kirche gefeierte Liturgie bildet demnach gemäß mancher einschlägiger Äußerungen ein Gegengewicht zur „problematischen Subjektivität“ des modernen Menschen. Klaus Müller hat darauf ausdrücklich aufmerksam gemacht.<sup>47</sup> Tatsächlich jedoch kann eine Rekonstruktion der (um es mit einem Terminus Wittgensteins zu sagen) Tiefengrammatik liturgischer Vollzüge als deren wesentlichen Kern eine spezifische Form der Identitätsbildung von Subjekten im Gebet ausmachen, die allererst die Voraussetzungen für den gemeinschaftlichen rituellen Glaubensvollzug schafft. Etwa eine Analyse der täglichen Eröffnung des Stundengebetes der Kirche belegt dies exemplarisch. Sie beginnt mit der Nennung des göttlichen Namens („Herr“), mit der sich der Eintritt in die gott-menschliche Beziehung seitens des Menschen vollzieht, woraufhin mit der Bitte „Öffne mir die Lippen“ Gott unzweideutig als

<sup>46</sup> A. HÄUßLING, Die betende Kirche. Maria Laach und die deutsche Liturgische Bewegung. In: W. HAUNERLAND/A. SABERSCHINSKY/H.-G. WIRTZ (Hrsg.), Liturgie und Spiritualität, Deutsches Liturgisches Institut Trier 2004, 117–129 (Erstveröffentl. in: *Erbe und Auftrag* 68 (1992) 22–33), hier 121.

<sup>47</sup> Vgl. K. MÜLLER, Welche Moderne? Neuzeittheoretische Lektüre des Vernunft-Glaube-Problems in einer nachholenden Begegnung zwischen Romano Guardini und Karl Rahner, in: DERS., Vernunft und Glaube: Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten, (= pontes 20), Münster 2006, 144–160.

Ersthandelnder dieses Beziehungsgeschehens positioniert wird. Die nachfolgende Formulierung des Ziels der Bitte „Damit mein Mund dein Lob verkünde“ enthält dabei gleichsam „eine Art Prophetie: Wenn Gott an mir handelt, mir die Lippen öffnet, dann bin ich fähig zu seinem Lob.“<sup>48</sup> Erst auf dieser Grundlage kann die Eröffnung abschließend mit dem „Ehre sei dem Vater [...]“ der (trinitarische) Lobpreis vollzogen werden, wie er dann das weitere Beten im Tageslauf durchzieht. Richard Schaeffler hat diesbezüglich – konkret im Blick auf die Anrufung des göttlichen Namens als paradigmatischem gottesdienstlichen Akt – von einer transzendentalen Setzung gesprochen: Durch die Liturgie tritt der menschliche Sprecher

„mit dem, den er beim Namen ruft, in eine wechselseitige Beziehung ein [...] und [versteht] fortan sich selbst und seine Erfahrungswelt von dieser Beziehung her. [...] Die Korrelation, in die der Anrufende durch die Sprachhandlung der Namensanrufung wirksam eintritt, gibt den Ideen des Ich und der Welt erst ihre konkrete Bedeutung.“<sup>49</sup>

Die christliche bzw. biblisch begründete Gebetspraxis ist dabei – wie die Einführung eines einschlägigen Sammelbandes formuliert – insofern paradox, als die Betenden ihre Identität gewinnen „durch eine [bewusst vollzogene] radikale Hinwendung [...] zu Gott, die jede Form der Eigenmächtigkeit transzendiert und im Blick auf Welt, Geschichte und Mensch alles Entscheidende von Gott erwartet.“<sup>50</sup> Religiöse Tradition und Identität als eine mögliche Form des Selbst-, Sozial- und Weltverhältnisses entstehen hier dadurch, dass sich Menschen an eine immer wieder neue, schöpferische und unverfügbare göttliche Macht binden.

(4) Klaus Müller hat von Beginn seiner wissenschaftlichen Arbeit an mit Bezug auf einschlägige Texte Dieter Henrichs darauf aufmerksam gemacht, dass die Kopräsenz von Selbstbewusstsein und Selbsterhaltung eines der zentralen Charakteristika der Moderne ist. Die einschlägigen Gedanken sind vielfach dargestellt

<sup>48</sup> A. GERHARDS/B. KRANEMANN, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 3., vollständig überarb. Aufl., Darmstadt 32013, 169.

<sup>49</sup> R. SCHAEFFLER, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln – Trier 1988, 18f. Vgl. dazu B. IRLÉNBOHN, „Veritas semper maior“. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (= ratio fidei 20), Regensburg 2003, 100–103, und darüber hinaus grundsätzlich Th. BENNER, Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur Acclamatio Nominis Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität (= PaThSt 26), Paderborn u.a. 2001, 201–216.

<sup>50</sup> A. GERHARDS/A. DOEKER/P. EBENBAUER, Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung. Liturgisches Beten in Judentum und Christentum als Quelle eines unabschließbaren Prozesses religiöser Selbstbestimmung, in: DIES. (Hrsg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, Paderborn 2003, 13–19, 17f. – Vgl. zum Proprium biblisch begründeten Betens insgesamt auch W. HAUNERLAND, „Du aber geh in deine Kammer!“ Das Gebet der Glaubenden und der Gottesdienst der Gemeinde, in: HID 57 (2003) 8–22.

worden und müssen hier nicht wiederholt werden. Im Kern geht es um Folgendes:

„Selbstbewußtsein kommt überhaupt nur in einem Kontext zustande, der sich aus seiner Macht und Aktivität gar nicht verstehen läßt. Und es kommt in ihm so zustande, daß es von dieser Dependenz ursprünglich weiß. Deshalb hat es sich aus der Notwendigkeit zur Selbsterhaltung zu verstehen.“<sup>51</sup>

Oder mit Formulierungen Klaus Müllers:

„Die [...] dritte Grundverfaßtheit [von Selbstbewußtsein neben seinem Gegenüber- und seinem In-der-Welt-Sein] äußert sich darin, daß Selbstbewußtsein sich als seiner selbst nicht mächtig erfährt, sofern es seine Konstitutionsmomente Bewußtsein(sdimension), Selbstsein (Ichmoment) und epistemischen Selbstbezug (Vertrautheit) weder auseinander her- noch von einem ihnen vorausliegenden vierten Moment ableiten kann. Folglich muß es sich den Zusammenhang dieser Trias als seinen eigenen Grund voraussetzen, ohne für ihn selbst eintreten zu können – oder zu müssen.“<sup>52</sup>

„Im Lichtkegel des Zusammenhangs von Autonomie und Selbstentzogenheit“, so Müller mit Bezug auf Henrichs Analyse, erscheinen praktische Dynamik und Geschichtlichkeit moderner Subjektivität als „jene beiden Äußerungsweisen modernen Selbstverständnisses [...], die gerade aus dem Blickwinkel vormoderner Weltdeutung (bis heute) als die Symptome einer ans Maßlose rührenden Selbst-Apotheose des Subjekts interpretiert werden“<sup>53</sup>, als vollkommen schlüssige Ausdrucksformen der Binnenstruktur des sich selbst bewussten modernen Subjekts. Um im vorliegenden Zusammenhang nur auf den zweiten Aspekt einzugehen: Innerhalb der fundamentalen Ungesicherheit, die aus dem Bewusstsein erwächst, sich seiner selbst nicht aus eigener Kraft gewiss sein zu können, muss das Selbst *von sich her* eine (Lebens)Welt entwerfen:

„Weil solch ausdrückliches Ergreifen seiner für das Bewußtsein nur im *Gegenüber* zu den Bindungen geschehen kann, die es oder ein anderes Bewußtsein um seines Bestandes willen identifikatorisch mit anderen Wirklichkeiten eingegangen war, stellt sich die Erfahrung ein, daß solche Stabilität gewährenden Ganzheiten – Welten – wechseln können. Was als Welt vom Standpunkt einer eigenen in Geltung befindlichen Weltbindung aus als fremd und unzugänglich erscheinen mag, entpuppt sich von der Warte eines als Prinzip fungierenden Selbstseins nur noch als anderes und kann als solches auch als eigene Vergangen-

<sup>51</sup> HENRICH, Grundstruktur der modernen Philosophie [wie Anm. 1], 100.

<sup>52</sup> MÜLLER, Wenn ich „ich“ sage [wie Anm. 11], 529; vgl. dort 517–538, und auch MÜLLER, Glauben – Fragen – Denken, Bd. 3: Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster 2010, 137–172, bes. 164–172.

<sup>53</sup> MÜLLER, Wenn ich „ich“ sage [wie Anm. 11], 535.

heit begriffen werden. So wird die Erfahrung von Geschichte aus dem Vollzug des um Selbsterhaltung bemühten Selbstbewußtseins freigesetzt.“<sup>54</sup>

Bewußtsein von sich und Selbsterhaltungsvollzug sind dabei durch das Subjekt als *ein* Prozess zusammen zudenken, wobei sich das Subjekt diesen Prozess nicht noch einmal als Gegenstand gegenüber setzen kann, sondern sich immer schon in ihm vorfindet. Die Sequenz der aufeinander folgenden Welten, innerhalb der sich die Selbsterhaltung des Subjekts vollzieht, wird insofern als „aus einer Sinnstiftung herkünftig gedacht, die ihrerseits nicht noch einmal ein Identifikationsobjekt selbsterhaltender Akte sein kann“<sup>55</sup>.

Henrich notiert dementsprechend am Ende von „Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit“, dass moderne Auffassungen von Geschichte, wie sie innerhalb von Theorien wie denen Spinozas, Hegels und vor allem Fichtes entwickelt worden seien, einen

„Gottesbegriff [...] adaptieren, [...] [der] vom Gedanken von Schöpfung und Ordnung ganz abgelöst [ist], dem der Erhaltung und der Erlösung durch den Ewigen aber polemisch entgegengesetzt. Sie sind Theorien der Selbsterhaltung des Menschen. Sie sind es auch dort, wo sie deren internen Ursprung und somit ihre ›Geist‹natur zu verstehen suchen.“<sup>56</sup>

Doch daraus folgt gerade nicht die Unmöglichkeit einer religiösen Ausdeutung des Umstandes, „daß sich das selbstbewusste Subjekt seines eigenen Grundes nicht mächtig erfährt und denkt“<sup>57</sup>:

„Modernes Geschichtsverständnis macht es möglich, ›Geschichte‹ als einen Prozeß aufzufassen, der suisuffizient ist, so daß von ihm gilt wie von Spinozas Substanz, daß er durch sich ist und durch sich begriffen wird. Er ist nicht ein Cursus, der einen Steuermann voraussetzt, und nicht ein Schicksal, an dem Parzen spinnen. Aus der Dynamik der Subjektivität muss er verstanden werden, wenn diese selber auch nur im Rückgang auf einen ihr internen Grund verständlich ist. [...] [E]rst in moderner Erfahrung und Begrifflichkeit wurde Geschichte zu einem Geschehen, das unverfügbar es selber ist, nicht auferlegt und vorgeschrieben, – *nichts als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst* (Hegel, *Rel. Phil.* Ed. Lasson, T. III, p. 73).

[...] Die moderne Geschichtserfahrung läßt viele Deutungen dessen zu, was sich in der Dynamik des Selbstseins im Grunde vollzieht. Nur auf ein Heilsgeschehen, das sich von der Schöpfungsgeschichte her versteht, läßt sie sich nicht mehr reduzieren.“<sup>58</sup>

<sup>54</sup> MÜLLER, Wenn ich „ich“ sage, [wie Anm. 11] 536 (Fettdruck aus dem Original hier durch Kursivierung ersetzt).

<sup>55</sup> MÜLLER, Wenn ich „ich“ sage [wie Anm. 11], 537.

<sup>56</sup> D. HENRICH, Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit, in: EBELING (Hrsg.), Subjektivität und Selbsterhaltung [wie Anm. 1], 303–313 (Erstveröffentl. in: R. KOSSELECK/W.-D. STEMPEL (Hrsg.), *Poetik und Hermeneutik V: Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973, 456–463), 312.

<sup>57</sup> MÜLLER, Wenn ich „ich“ sage [wie Anm. 11], 537.

Henrich selber hat diese Unverfügbarkeit des Subjekts unter anderem anhand des Phänomens der Dankbarkeit reflektiert<sup>59</sup>, ohne sich – wie Müller herausstellt – „[e]inem darüber hinausgehenden Gedanken in Beziehung auf den Adressaten solchen Dankes“ zu öffnen: „gewiß in Übereinstimmung mit den fundamentalen Parametern neuzeitlicher Selbstverständigung“.<sup>60</sup> Allerdings ist Henrich bei diesen Überlegungen nicht stehen geblieben, sondern hat sich innerhalb der Weiterentwicklung seines Ansatzes – in Auseinandersetzung unter anderem mit dem Denken Hölderlins – zu der These durchgearbeitet, dass

„[j]ede Lebensdeutung, die aus spekulativem Denken hervorgeht, [...] die Randstellung des bewußten Lebens im materiellen Universum anerkennen [wird]. Zugleich wird sie aber begreifen, daß gerade aus dieser seiner Randstellung und aus der Transitorität, die ihr eignet, in einer endlich geschlossenen Welt eine Vollendung und in diesem Sinne eine innere Unendlichkeit ermöglicht und freigesetzt ist: die Vollendung einer bewußten Weltbeziehung und eines in sich versöhnten Lebensganges.“<sup>61</sup>

Müller hebt hervor, dass Henrich selber den Gedanken von einem gründenden, als solches aber unverfügbaren Absoluten, das etwa Fichte als Gott verstanden hat, und das sich im Selbstverhältnis des Menschen als nah und gegenwärtig zu entdecken gibt, nicht mehr nachvollziehe: Er gehe diesen Schritt im Wesentlichen deshalb nicht, weil *erstens* „für ihn der Hervorgang der neuzeitlichen Subjektivität den Zerfall der Überzeugungskraft der westlichen religiösen Tradition zur Voraussetzung hat“, und weil Henrich *zweitens* „den von Hölderlin her nahegelegten Verzicht auf einen direkten Zugang zum Absoluten [...] [diesen] einem Fichte, Schelling und Hegel überlegen sein läßt“<sup>62</sup>. Henrichs Auffassung vom Absoluten läuft eher mit Grundzügen östlicher Religiosität zusammen. Letztlich geht Henrich aber den Weg, die Grundstrukturen westlicher wie östlicher Traditionen als verschiedene Grundoptionen der Selbstdeutungen von Selbstbewusstsein zu interpretieren.<sup>63</sup> Darauf gehe ich nicht weiter ein. Im Dienste der Korrelation christlicher Glaubenspraxis, wie sie sich insbesondere über das Gebet als „Seele des

<sup>58</sup> HENRICH, Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit [wie Anm. 56], 312f. Vgl. dazu auch MÜLLER, Endlosschleife von Vernunft und Glaube [wie Anm. 13], 225–228.

<sup>59</sup> Vgl. v.a. D. HENRICH, Gedanken zur Dankbarkeit, in: DERS., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999, 152–193.

<sup>60</sup> MÜLLER, Wenn ich „ich“ sage [wie Anm. 11], 538.

<sup>61</sup> D. HENRICH, Grund und Gang spekulativen Denkens, in: DERS., Bewusstes Leben [wie Anm. 59], 85–138 (Erstveröffentl. in: D. HENRICH/R.P. HORSTMANN (Hrsg.), Metaphysik nach Kant. Stuttgarter Hegel-Kongress 1987, Stuttgart 1988, 83–120), hier 137.

<sup>62</sup> MÜLLER, Wenn ich „ich“ sage [wie Anm. 11], 551.

<sup>63</sup> Vgl. dazu auch D. HENRICH (Hrsg.), All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, Stuttgart 1985.

Gottesdienstes“<sup>64</sup> konstituiert, mit den Grundstrukturen modernen bewussten Lebens scheint es mir jedenfalls unverzichtbar zu sein – um mit Lorenz B. Puntel einen weiteren Philosophen zu zitieren, der sich mit nochmals anderen Mitteln als Henrich seit Jahrzehnten um den Entwurf einer umfassenden, in seiner Terminologie: struktural-systematisch, angelegten Theorie über Sein und Gott müht –, die *Denkmöglichkeit* eines absolutnotwendigen geistigen (personalen) Seins als Schöpfer der Welt aufzuweisen sowie die Schöpfung als die ins-Sein-Setzung der kontingenten Seinsdimension zu erschließen.<sup>65</sup> Umgekehrt ist seitens des Glaubens resp. dessen theologisch-wissenschaftlicher Reflexion das vollkommen freie Subjekt, das bei der Reflexion auf seine Auftrittsbedingungen auf einen in sich selber liegenden, jedoch ihm selbst nicht verfügbaren Grund stößt, als unhintergehbare Voraussetzung anzuerkennen:

„Von Seiten der Philosophie wird *zumindest nicht ausgeschlossen*, dass ein radikales, vollkommen freies Fragen dazu führen kann, eine Theorie zu entwickeln, die als rationale Basis für eine *existenzielle Bejahung* des christlichen Glaubens dient. Im optimalen Fall stellt diese ‚Kontinuität‘ des philosophischen Denkens in den Themenbereich hinein, der dem christlichen Glauben entspricht, die beste Form einer Gesamtkohärenz des philosophischen Denkens dar. Von Seiten des sogenannten christlichen Glaubens wird nicht ausgeschlossen, dass ein gläubiger christlicher Mensch ein radikales, vollkommen freies Fragen pflegen kann [...]. Um eine solche Einstellung zu haben, muss der gläubige christliche Mensch weder seinen Glauben verleugnen noch aus ihm seine Inspiration, Motivation und noch weniger seine Prämissen schöpfen. Dass dies vollkommen kohärent ist, ergibt sich aus dem Umstand, dass der *effektive Vollzug* des christlichen Glaubens auf einer *existenziellen Entscheidung* basiert, während das radikale, vollkommen freie Fragen auf der theoretischen Ebene stattfindet. Dass beide Ebenen, die Ebene der existenziellen Entscheidung und die Ebene des theoretischen Fragens und Denkens, zumindest zeitweise dissoziiert werden können, wird hier vorausgesetzt. Erst im Verlauf der weiteren Entwicklung des theoretischen Denkens wird die Frage seines hinsichtlich des Glaubens eventuell dissoziierten Status zum Problem, nämlich zum Kohärenzproblem: Beide Ebenen müssen im Endeffekt miteinander korrelieren können. Wann aber dieser Endeffekt eintritt bzw. eintreten kann bzw. muss, ist eine offene Frage. Im Grunde ist diese Situation, die durch das gleichzeitige Gegebensein der kompromisslosen Anerkennung der Philosophie als des vollkommen freien Fragens und der existenziellen Entscheidung für den christlichen Glauben charakterisiert ist, die permanente, ein Leben lang bestehende ‚Situation‘ des gläubigen christlichen Menschen, der sich gleichzeitig und im Vollsinn als Philosoph versteht.“<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Vgl. U. WILLERS (Hrsg.), Sprache des Gebets – Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte (= Pietas liturgica 15), Basel – Tübingen 2000.

<sup>65</sup> L.B. PUNTEL, Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion (= Philosophische Untersuchungen Bd. 26), Tübingen 2010, bes. 260–272.

<sup>66</sup> PUNTEL, Sein und Gott [wie Anm. 65], 290f.

Meine Richtungsanzeigen wollten dazu anregen, für die entsprechenden Suchbewegungen nach Korrelationen zwischen der existenziellen Ebene des religiösen, speziell des christlichen Glaubens und der Ebene der Selbstaufklärung moderner Vernunft die gottesdienstliche Praxis konsequent mit einzubeziehen. Dazu ein letzter Gedanke:

#### 4. Eine methodologische Schlussüberlegung

Klaus Müller ist mit seiner gesamten Arbeit einer zentralen Überzeugung verpflichtet:

*„Es ist nicht zu sehen, wie eine mit Anspruch auf Vernünftigkeit ihrer Sätze auftretende Fundamentaltheologie in einer Epoche über sich aufgeklärter Aufklärung und vieldimensionaler Religionskritik anders sollte konzipiert werden können als in Verbindung mit einer radikalen Besinnung auf selbstbewusste Subjektivität als integralem Bestandteil ihrer Grundlegung.“<sup>67</sup>*

Die vorstehenden Gedankensplitter – und etwas anderes sind die Überlegungen tatsächlich nicht – wollten lediglich andeuten, dass Fundamentaltheologie, die in diesem Geist betrieben wird, durchaus (auch) bei den rituellen Vollzügen des christlichen Glaubens anzusetzen hat: Hier realisiert sich mit der Anrufung des biblisch bezeugten Gottes eine (!) spezifische Option, wie sich ihrer selbst bewusste Subjektivität ihres absoluten Grundes, der ihr nicht verfügbar ist, ausdrücklich gewahr zu werden vermag. Erst von daher ließe sich dann auch das unverzichtbare intersubjektive Moment ritueller Vollzüge angemessen denken. Vielleicht wäre dabei eine Grundrichtung einzuschlagen, wie sie Andrea Grillo in seiner „Einführung in die liturgische Theologie“ gegen Ende skizziert. Grillo geht davon aus, dass aufgrund des Nachvollzugs einer von ihm so genannten „zweiten anthropologischen Wende“ die rituelle Dimension eines Lebens aus dem Glauben durchgängiges Grunddatum für *alle* theologischen Disziplinen wird:

*„Die Entstehung dieses zelebrativen und rituellen Profils beschränkt sich aber nicht darauf, eine neue Disziplin zu begründen [...]. Sie bringt vielmehr das Gesamtgefüge der theologischen Wissenschaft in Bewegung. Gerade der rituelle Aufbruch im Kontext eines neuen Verhältnisses zur Anthropologie belebt auch ein neu zu bestimmendes Miteinander der theologischen Disziplinen. Wenn der rituellen Wiederholung und der feiernden Praxis Raum*

<sup>67</sup> MÜLLER, Wenn ich „ich“ sage [wie Anm. 11], 556f. (Fettdruck aus dem Original hier durch Kursivierung ersetzt).

gegeben wird, dann bleibt der Rest der Theologie nicht einfach auf dem bisherigen Stand.“<sup>68</sup>

Grillo spricht dann von einem dialektischen Verhältnis von Vermittlung und Unmittelbarkeit, in dem „die *verschiedenen*, aber reziproken Kompetenzen von (mindestens) *drei* theologischen Disziplinen Berücksichtigung finden [...] im Dienste einer umfassenden und vielschichtigen Klärung der Sakramentsrealität“<sup>69</sup>: *Liturgietheologie/Liturgiewissenschaft* richten in diesem Konzept die Aufmerksamkeit auf das *Ereignis der Selbstmitteilung Gottes, insofern sich diese sub specie celebrationis ereignet*, wobei Ritualität und Symbol als Formen der Gegenwart und Geschichte des Absoluten (Grillo: des „Mysteriums“) eingeordnet werden. Während hierbei die „*sakramentale Unmittelbarkeit über die theologische Vermittlung*“ gestellt werde und das sakramentale *Zeichen* im Kontext des feiernden symbolischen *Handelns* im Vordergrund stehe, um so die rituelle Kommunikation als für die Vermittlung des Evangeliums unhintergebar herauszuarbeiten, konzentriere sich die *Sakramententheologie* auf die „*theologische Bedeutung* des sakramentalen Ereignisses“. Unter anderem würden deren historische Genese und lehramtliche Rechtfertigung thematisiert: „Ihr Gegenstand ist demnach die *theologische Vermittlung der sakramentalen Unmittelbarkeit*. Sie achtet auf die *Bedeutung* des sakramentalen *Zeichens* und entfaltet darum das im Ritus intuitiv und symbolisch Gegebene diskursiv und begrifflich.“ Der *Fundamentaltheologie* obliegt es schließlich in diesem Konzept Grillos, die Zugänge von systematischer Sakramententheologie und Liturgiewissenschaft zu synthetisieren und dadurch die „*Dialektik von Unmittelbarkeit und Vermittlung*“ wiederum zu vermitteln. Dabei sendet sie in die beiden anderen Disziplinen entscheidende Impulse aus und wird ihrerseits von diesen bereichert:

„– der *Liturgiewissenschaft* kann sie neben der dort üblichen die entgegengesetzte Perspektive eröffnen: neben die sakramentale Unmittelbarkeit bei der theologischen Vermittlung tritt dann die *sakramentale Vermittlung der theologischen Unmittelbarkeit*,  
– der *Sakramententheologie* kann sie den entgegengesetzten Zugang im Vergleich zum bisher Gewohnten erschließen: neben die theologische Vermittlung sakramentaler Unmittelbarkeit tritt dann die *theologische Unmittelbarkeit mit Hilfe sakramentaler Vermittlung*.“<sup>70</sup>

Ziel einer Fundamentaltheologie in diesem Sinne ist dann aus Grillos Sicht, „diejenigen Grundannahmen, um die Liturgietheologie und Sakramententheologie weiterhin ringen, zu einem Ausgleich zu bringen und dabei Prinzipalität und Primat abzulehnen, weil so etwas keiner der beiden Disziplinen zukommt – noch

<sup>68</sup> A. GRILLO, Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie Bd. 49), eingel. und übers. von M. MEYER-BLANCK, Göttingen 2006, 237.

<sup>69</sup> GRILLO, Liturgische Theologie [wie Anm. 68], 237; die folgenden Zitate alle ebd.

<sup>70</sup> GRILLO, Liturgische Theologie [wie Anm. 68], 238; dort auch das nächste Zitat.

einer anderen ‚theologia prima‘.“ Letztere ist vielmehr in ihren verschiedenen Ausformungen immer auf der Ebene der Konstitution resp. kontinuierlichen Aneignung und begleitenden Reflexion des Glaubens situiert, auf die wissenschaftliche Theologie im Sinne einer *theologia secunda* bezogen ist.<sup>71</sup>

So gesehen scheint es mir übrigens gerade vor dem Hintergrund der angestellten Überlegungen alles andere als ein bloß biographisch bedingter Zusammenfall von Kompetenzen verschiedener Disziplinen in einer Person zu sein, dass Klaus Müller auch leidenschaftlicher Homiletiker ist, denn: Nicht zuletzt durch die Predigt innerhalb gottesdienstlicher Vollzüge ergibt sich bei sorgfältiger Wahrnehmung und gezielter Gestaltung der Dialektik von Ritus und Rede<sup>72</sup> eine hervorragende Möglichkeit, Gotteserfahrung zu erschließen „als Selbsterfahrung der Subjektivität dessen, der die Gotteserfahrung macht.“<sup>73</sup> Das heißt dann unter anderem:

„Je authentischer ich bin, desto intensiver teilt sich mir Gott im Vokabular meiner Identität mit. Und darin erfahre ich ihn, indem ich das Ereignis dieser Mitteilung als Christ unter dem Horizont des Christusereignisses deute – des Geschehens mithin, in dem Gott selbst die durch verweigerte Authentizität ausgelöste Kommunikationskrise zwischen sich und seiner Schöpfung behebt.“

Wer Klaus Müller in Lehre, Predigt oder Gespräch erlebt, wird bestätigen, dass er das nicht nur einfach geschrieben hat, sondern dass er unermüdlich an der Wort-Werdung Gottes<sup>74</sup> in diesem Sinne mitzuarbeiten sucht.

<sup>71</sup> Vgl. dazu auch J. KNOP, *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg i.Br. 2012, 261–271.

<sup>72</sup> Vgl. M. MEYER-BLANCK, *Ritus und Rede. Eine Verhältnisbestimmung auf dem Hintergrund ökumenischer Theologie*, in: A. DEEG/E. GARHAMMER/B. KRANEMANN/M. MEYER-BLANCK (Hrsg.), *Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch (= EKG 1)*, Neukirchen-Vluyn – Würzburg 2014, 11–39.

<sup>73</sup> *Dieses und das nächste Zitat*: K. MÜLLER, *Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten*, Regensburg 1994, 167.

<sup>74</sup> Vgl. dazu E. BISER, *Die Entdeckung des Christentums. Der alte Glaube und das neue Jahrtausend*, Freiburg – Basel – Wien 2000, 175–179.