

Gestaltwerdung des Heiligen

Liturgie als Ort der Gegenwart Gottes

von Stephan Winter

Die Begegnung von Gott und Mensch in der Liturgie beschreibt Romano Guardini mit den eindringlichen Worten:

„Die Liturgie ruht auf der Tatsache, dass Gott ‚hier‘ ist, und beginnt mit der Antwort des Menschen auf jene Tatsache [...] Großes Geheimnis, dass Gott ‚hier‘ ist! Es fordert eine Antwort: dass der Mensch vor ihn trete. Im Italienischen gibt es dafür einen schönen Ausdruck: *fare atto di presenza*, den Akt des Anwesend-Seins vollziehen. Damit fängt alles an.“¹

Um die Gegenwart Gottes in der Liturgie zu thematisieren, gebraucht Guardini die räumliche Kategorie des „Hier“ – allerdings bewusst in Anführungszeichen. Der Verweis auf die italienische Begrifflichkeit macht deutlich, was damit angezielt ist: Es geht nicht darum, die Gegenwart Gottes auf einen bestimmten Raum bzw. Ort im engeren Sinne der Begriffe einzugrenzen. Vielmehr wird offensichtlich ein analoger Raumbegriff vorausgesetzt: Aus den beiden aufeinander bezogenen „Akten des Anwesend-Seins“ von Gott und Mensch entsteht ein Begegnungsraum. „Raum“ bezeichnet hier eine „Dimension religiöser Erfahrung“².

¹ R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*. Erster Teil: Die Haltung, Mainz 1939, 45f. An anderer Stelle spricht Guardini vom „‚Hier‘-sein“ Gottes in der Liturgie als einer Epiphanie. Vgl. R. Guardini, *Die liturgische Erfahrung und die Epiphanie*, in: ders., *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*. Zwei Versuche über die christliche Vergewisserung, Würzburg 1950, 39–74. Vgl. G. Brüske, *Gottes Gegenwart im Symbolhandeln der Liturgie*. Über epiphane und illustrative Symbolik, in: *Gd 4* (2008), 25–27.

² „Mit dem Raum als Dimension religiöser Erfahrung ist die Theologie auf ‚Räume‘ in anderen Wissenschaften bezogen, auf den performativen Raum der Theaterwissenschaft [vgl. z. B. M. A. Friedrich, *Liturgische Körper*. Der Beitrag von Schauspieltheorien und -techniken für die Pastoralästhetik, Stuttgart 2001; U. Roth, *Die Theatralität des Gottesdienstes*, Gütersloh 2006], den Ritualraum der Ethnologie und Religionswissenschaft [B. Kranemann / P. Post (Hg.), *Die modernen „ritual studies“ als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft*. *Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies*, Leuven 2008], den informellen Raum im öffentlichen Raum der Soziologie [vgl. S. Winter, *Liturgie: Gottes Raum*. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* am Beispiel der Semantik von „Handeln Gottes“, Habil.-

Die nachfolgenden Überlegungen versuchen von der ästhetisch zentralen Kategorie des Raumes her, die in einem *ersten Abschnitt* näher beleuchtet wird, die Topographie des liturgischen Raumes zu skizzieren, anders gesagt: dessen Konturen herauszuarbeiten, Konturen, die sich dadurch ergeben, dass Gott und Mensch aneinander und miteinander Gestalt gewinnen. Diesen Gestaltwerdungsprozess möchte ich dann in zwei weiteren Schritten rekonstruieren: Ein *zweiter Abschnitt* verdeutlicht im Ausgang von der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums – besonders vom Paschamysterium als einer ihrer Schlüsselkategorien – her, inwiefern es sachgerecht ist, biblisch begründete Liturgie in einem wohl bestimmten Sinne ästhetisch zu betrachten bzw. was eine solche Betrachtungsweise auszeichnet. Und schließlich wird im *dritten Abschnitt* anhand dreier Konkretionen ganz kursorisch verdeutlicht, wie sich der zuvor profilierte Ansatz liturgie-ästhetisch auswirkt.

Die Grundthese, die ich profilieren möchte, lautet: In der Liturgie gewinnt das Paschamysterium Gestalt, indem die liturgische Feier Gottes rettender und richtender Gegenwart ästhetisch sensibel Raum gibt. Ästhetische Sensibilität zeichnet sich u. a. dadurch aus, dass die Feier in der Tradition des Glaubens steht *und* zugleich die Lebenswelt der Feiernden einbezieht, dieser Lebenswelt gegenüber also weder anbiedernd noch ignorant ist. Dem entspricht eine liturgietheologische Reflexion, die sich als Grenzbeobachtung versteht: als Beobachtung „auf der Grenze“ bzw. „auf der Schwelle“ zwischen Lebenswelt und gottesdienstlichem Vollzug. Solche Reflexion stößt letztlich auf den Heiligen, der allein durch die unverfügbare und allein aus Gnade gewährte Teilhabe an seiner Liebe das Werden der liturgischen Gestalt anzustoßen und ins Ziel zu führen vermag. Allein *Gottes* geschwisterliche Solidarität stiftet die unabdingbaren Voraussetzungen, um die Berührungssensibilität an der Grenze des liturgischen Raumes zu schaffen, die eine das Leben mehrende und erfüllende Konturierung des Paschamysteriums ermöglicht.³

schrift, maschinenschriftlich, Erfurt 2009, 76–86], auf den Textraum der Semiotik [vgl. K.-H. Bieritz, Liturgik, New York–Berlin 2004, 27–57], der Psychopathologie des Räumlichen, auf den kommunikativen und virtuellen Raum der Kommunikationstheorie und Medienwissenschaft [vgl. K. Müller, Wechsel und Verkettung, Medienphilosophische Grenzziehungen in Sachen Liturgie, in: S. Winter (Hg.), „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, Regensburg 2006, 264–280], aber auch auf die veränderten Konzepte des physikalischen Raumes in den Naturwissenschaften.“ (T. Erne, Die Wiederentdeckung des Raumes in der Evangelischen Theologie, in: Raumerkundungen. GAGF 21 (2007), H. 2, 5–13, 10).

³ Ich greife im Folgenden mehrfach die Kategorie der Berührungssensibilität im von

1. Von Orten und Konturen – ein raumtheoretischer Einstieg

Um einen ersten Zugang zu dem zu gewinnen, was einen analog verwendbaren, übergeordneten Raumbegriff ausmacht, lässt sich bei der grundlegenden Operation der Differenzierung ansetzen. Raum ist nicht eine Substanz, sondern *Differenz*: Raum gibt es – wie Stephan Günzel im Anschluss an Niklas Luhmanns medien-theoretischen Zugang formuliert – immer dann, „wenn Menschen handeln, interagieren und kommunizieren; und das heißt, wenn sie *Unterscheidungen* treffen; altertümlich gesprochen: wenn sie ‚urteilen‘. Auf den Raum als Medium kommt man daher nicht erst als die Grenze möglicher Formgebung, sondern in jedem Moment, in dem überhaupt irgendeine Formung stattfindet.“⁴ Der klassische Begriff des Raums als dreidimensionale Ausdehnung ist ein Medium in diesem Sinne: Medium aufgrund der Form der Dreidimensionalität, das die Kommunikation von Bewegungsbeschreibungen in der Physik ermöglicht. Damit verabschiedet man sich „von einer Vorstellung [...], die Albert Einstein sinnfällig als ‚Schachtel (container)‘ bezeichnet hatte“⁵. Innerhalb einer solchen Konzeption gibt es nicht „den Raum“, sondern ein Raum ist immer eine bestimmte *Ordnungsstruktur*. Dieser Ansatz präferiert dementsprechend ein *topologisches* Verständnis von Räumlichkeit: Ein Ort ist als Differenz konzipiert, als „die Trennung zwischen dem Innen und Außen“. Ort ist der „Effekt der Differenzierung“, und „Orte‘ sind demnach nicht irgendwelche Punkte, sondern signifikante Stellen, an denen oder vielmehr *durch die ein Unterschied gemacht wird*.“⁶ Mit Heidegger gesagt: „[...D]ie-

J. Manemann entwickelten Sinne auf: Wer berührungssensibel ist, versteht den Nachbarn als Nächsten, nicht als Feind. Vgl. J. Manemann, Über Freunde und Feinde. Brüderlichkeit Gottes, Kevelaer 2008, bes. 88–91.

⁴ S. Günzel, Raum im Gebrauch: Medium – Orte – Bilder. Von der Anschauung zur Metapher, in: H. Kerner (Hg.), Lebensraum Kirchenraum. Das Heilige und das Profane, Leipzig 2008, 57–75, 63. – Vgl. die Darstellung der Position Luhmanns a. a. O., 60–63. Günzel zieht aus seinen Überlegungen das Resümee: „Damit kommt diese mediale Auffassung von Raum schließlich mit der Kantischen Vorstellung vom Raum als Anschauungsform überein: Diese ist demnach nicht nur die *äußere* Modalität der Sinnlichkeit, sondern zugleich das *Äußerste*, was überhaupt anschaulich sein kann, oder mit Luhmann gesprochen: das *Äußerste*, *wodurch* etwas anschaulich werden kann.“ (Günzel, Raum im Gebrauch, 62).

⁵ S. Günzel, Raum – Topographie – Topologie, in: ders. (Hg.), Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften, Bielefeld 2007, 13–29, 16f. Im Gefolge der neuen physikalischen Erkenntnisse kann sich dann ein topologisches Raumkonzept etablieren, das den Raum nicht mehr als eine dreifach dimensionierte Entität oder formale Einheit denkt, sondern ihn als Struktur darstellt (vgl. a. a. O., 17).

⁶ Günzel, Raum im Gebrauch, 68. – Bemerkenswerterweise wird in einem solchen

Räume [empfangen] ihr Wesen aus Orten und nicht aus ‚dem‘ Raum.“⁷

Zurück zum eingangs des Aufsatzes formulierten Gedanken: Wenn Gott und Mensch sich im liturgischen Handeln durch ihren jeweiligen Akt des Anwesend-Seins im Hier und Jetzt der jeweiligen gottesdienstlichen Feier „ver-ort-en“, entsteht ein liturgischer Raum im skizzierten Sinne, damit aber auch eine komplexe Differenzierung nach Innen und Außen. Die folgenden Überlegungen verstehen sich vor diesem Hintergrund in einem ganz bestimmten Sinne als *Grenzbetrachtungen*. Der Grenzbegriff nimmt den vom Raumbegriff her entwickelten Gedanken der Differenzierung dann weiterführend auf, wenn „Grenze“ im Hegelschen Sinne verstanden wird. Innerhalb der *Wissenschaft der Logik* führt Hegel im Abschnitt zur *objektiven Logik*⁸ den Begriff der „Endlichkeit“ ein, wobei u. a. „Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze“ thematisiert werden. Etwas wird nur dadurch zu etwas Bestimmtem, so die entscheidende Basisannahme, dass es innerhalb des Ganzen abgegrenzt wird, also mit den raumtheoretischen Begriffen: dass es einen Ort einnimmt. Zwar kann Etwas in seinem Ansichsein, also hinsichtlich seiner „Bestimmung“ betrachtet werden; doch „[i]nsofern das, was Etwas an sich ist, auch an ihm ist, ist es mit Sein-für-Anderes behaftet; die Bestimmung ist damit als solche offen dem Verhältnis zu anderem“⁹, wie Hegel betont. Und später heißt es:

topologisch orientierten Raumkonzept der Ortsbegriff im Aristotelischen Sinne – wenn auch nicht die damit verbundene Physik – reaktiviert. Zum antiken Verständnis und zur Entwicklung der Vorstellung des dreidimensionalen Raumes vgl. insgesamt M. Wertheim, *Die Himmelstür zum Cyberspace. Eine Geschichte des Raumes von Dante zum Internet* (engl. Original: *Pearly Gates of Cyberspaces – A History of Space from Dante to the Internet*, New York 1999), aus dem Engl. von I. Strasmann, Zürich 2000, Kap. 2, bes. 102–109; M. Jammer, *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien*, Darmstadt ²1980, Kap. 3.

⁷ M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken* [1951], in: F.-W. von Herrmann (Hg.), *M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze* (Gesamtausgabe Abt. 1: Veröffentlichte Schriften, Bd. 7), Frankfurt a. M. 2000, 145–164, 156. – Daraus ergeben sich für die Kulturwissenschaften erhebliche methodologische Konsequenzen, die sich im so genannten *spatial* oder *topographical turn* niedergeschlagen haben. Vgl. dazu den Diskussionsband J. Döring / T. Thielmann (Hg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2007, darin bes. dies., *Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen*, 7–45; D. Bachmann-Medick, *Spatial Turn*, in: dies., *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2006, 284–328.

⁸ Vgl. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 1. Buch (1812), 1. Abschnitt, 2. Kap. B. Die Endlichkeit, bes. b) Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze, in: Glockner, *Werke* 4, 139ff. Ich zitiere im Folgenden die 2. Aufl. von 1832 nach der krit. Ed. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke* Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann / W. Jaeschke, Düsseldorf 1985 (vgl. dort 110–116).

⁹ Hegel, *Logik*, 112.

„Etwas [ist] zugleich durch seine Grenze. Indem Etwas begrenzend ist, wird es zwar dazu herabgesetzt, selbst begrenzt zu sein; aber seine Grenze ist, als Aufhören des Anderen an ihm, zugleich selbst nur das Sein des Etwas; dieses ist durch sie das, was es ist, hat in ihr seine Qualität.“¹⁰

Ein beliebiger Gegenstand (im erkenntnistheoretischen Sinne), der uns begegnet, ist er selbst und nicht ein anderer. Er ist demnach weder alles noch nichts, sondern eben dieser bestimmte Gegenstand. Er ist in seinen Grenzen und von ihnen her das, was er ist. Grenzen sind so gesehen unbedingt notwendig. Sie bilden die *Konturen* von allem, was ist. Konturlos zu sein, ist letztlich gleich bedeutend damit, gar nicht zu sein. Durch Grenzen werden die Dinge sie selbst: nicht ausschließlich durch sich selbst, sondern gerade vom anderen her.¹¹

Dies lässt sich nun auch mit dem ästhetisch zentralen *Gestaltbegriff* ausdrücken. Die Gestalt ist das, was an einem Vorgegebenen – noch vor aller Aufspaltung in erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt – unverrechenbar aufleuchtet. Hier liegt – wie Klaus Müller mit Rückgriff auf Kantische Ressourcen formuliert – die Wurzel der Erkenntnis: „[A]lles Erkennen und damit auch Wissen, alle Wahrheit und Wissenschaft [nehmen ihren Anfang] in einem ästhetisch-poetischen Akt einer Gestaltung seitens des Subjekts“: Die „Erkenntnis führt so von ihrer Abkunft her ein ästhetisches Kernmoment mit sich.“¹² Der genannte ästhetisch-poetische Akt besteht darin, dass sich die Gestalt erst kraft der reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit überhaupt herausbilden kann. Kant legt besonders in der „Kritik der Urteilskraft“, aber auch schon in der „Kritik der reinen Vernunft“ bzw. deren „transzendental[e] Ästhetik“ ein bestimmtes Verständnis von Raum und Zeit als Anschauungsformen zugrunde. Raum und Zeit sind nicht Eigenschaften der Dinge selber bzw. der Relationen zwischen ihnen, sondern subjektive Vorgaben, die den Erkenntnisvorgang steuern.¹³ „Raum“ ist dementsprechend für Kant kein Abstraktionsbegriff, der sich erst aufgrund empirischer Erfahrungen von Innen/Außen

¹⁰ Hegel, Logik, 114.

¹¹ Vgl. dazu auch J. Splett, *Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen*, 2., durchges. Aufl., Frankfurt a. M. 1981, 9–13.

¹² K. Müller, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. II: *Weisen der Weltbeziehung*, Münster 2008, 562. Vgl. dazu I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 1 [KrV], 1. Aufl. (A) 1781/2. Aufl. (B) 1787, in: ders., *Werkausgabe in 12 Bänden*, Bd. 3, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1990, 69–96.

¹³ Vgl. KrV, A 23–24/B 37–39, 71f.

und Nebeneinander ergibt. Vielmehr muss für alle Erfahrung räumliche Bezogenheit immer schon vorausgesetzt werden. „Raum“ ist eine apriorisch gegebene Anschauungsform – *das Medium* im Luhmannschen Sinne – und demnach transzendente Bedingung der Möglichkeit von empirischer Erkenntnis überhaupt. Daraus ergibt sich auch, dass in jedem Urteil – auch im theologischen –, dass in jedem Differenzierungsvorgang qua Einbeziehung von Raum und Zeit die Einbildungskraft, also: Sinnlichkeit, und der Verstand mit seinem begrifflichen Instrumentarium zusammenspielen. Die Harmonie zwischen beiden Erkenntnisvermögen kommt wiederum nur ästhetisch zur Geltung. Kant macht deshalb in der „Kritik der Urteilskraft“ deutlich, dass ein Urteil auch subjektive Anteile enthält, die er unter dem Begriff „Geschmack“ zusammenfasst.¹⁴ Kurz: Der Primat des ästhetischen Moments im Erkenntnisprozess ist unhintergebar und dementsprechend der Gestaltbegriff als nicht weiter definierbarer ästhetischer Grundbegriff aufzufassen. Die Gestalt ist zu verstehen als Inbegriff der Konturen (im oben eingeführten Sinne) eines bestimmten Erkenntnisgegenstandes.

Eigens thematisiert wird die Gestalt in der ästhetischen Betrachtung, die ausdrücklich den Geschmack mit einbezieht und damit, so Albrecht Grözinger, den „Bild‘charakter der Wirklichkeit“ ernst nimmt: Die „*Inhaltsfrage* [wird] *als Formfrage präsent*“; „ästhetische Erfahrung [ist] nicht mehr länger ausschließlich auf Kunsterfahrung zu beschränken, sondern sie umspannt – sei es bewußt oder unbewußt – den weiten Raum der ganzen Lebenswelt.“¹⁵ Ästhetik in diesem Sinne richtet sich auf die Wahrnehmung von Formen, Figuren und Gestalten bzw. auf die Fähigkeiten des Wahrnehmenden, die vonnöten sind, um Stil und Qualität ästhetischer Objekte zu verstehen. Hier sind Kategorien wie Stimmigkeit, Identität, Authentizität, Überzeugungskraft, Glaubwürdigkeit etc. als Erkenntnis leitend anzuführen. Ästhetik umfasst dabei sowohl die wissenschaftliche Reflexion sinnenhafter Phänomene, als auch die Struktur dieser Phänomene selbst.¹⁶

Dass die bisherigen Überlegungen sich v. a. vom Raumbegriff her entwickelt haben, obwohl von Kant her beide Anschauungsformen – Raum wie Zeit – für die Aisthesis maßgeblich sind, ist im Übrigen kein Zufall und lässt sich schon im Kantischen Rah-

¹⁴ Vgl. I. Kant, Kritik der Urteilskraft [KdU], Werkausg. Bd. 10, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1990, A 28/B 28, 132.

¹⁵ A. Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München ²1991, 124.

¹⁶ Vgl. W. Welsch, Ästhetik und Anästhetik, in: ders., Ästhetisches Denken, Stuttgart ²1991, 9–40, 10.

men verständlich machen. Dazu genügt hier ein Seitenblick auf die besondere Pointe des Textstücks in Kants „transzendentaler Ästhetik“ am Beginn der „Kritik der reinen Vernunft“, das für das moderne Raumverständnis grundlegend geworden ist. An der nämlichen Stelle wird die Zeit als „innere Anschauungsform“ verstanden, die man sich aber, so Kant, unweigerlich als Linie vorstelle. Die Zeit habe einen „Mangel“ an „Gestalt“, was nur durch Analogien kompensiert werden könne.¹⁷ Nach Kant liefert der Raum die notwendigen Metaphern für die Beschreibung dessen, was Zeitlichkeit ausmacht, weil die Zeit ebenso wie alle anderen Gegenstände insofern dem Raum unterliegt, als dieser Anschauungsform des menschlichen Verstandes ist.¹⁸ Der Raum ist auch im Fall der Zeit – um nochmals Luhmanns Ansatz aufzugreifen – als Medium unentbehrlich, um Informationen zu vermitteln. Die Verwendung des Wortfeldes um den Raumbegriff ist hinsichtlich der Zeit unhintergebar, da die Zeit etwas ist, „für das es keine originären Metaphern gibt, d. h. keine Begriffe, die aus einer unmittelbaren Anschauung durch Übertragung gewonnen wurden. Vielmehr verhält es sich so, dass jede Beschreibung von Zeit auf eine räumliche Metaphorik rekurriert“¹⁹.

„Raum“ ist ein Begriff, der offensichtlich in vielfältiger Weise für die Erschließung der Wirklichkeit gebraucht wird bzw. gebraucht werden muss. Die nun hinreichend eingeführten Kategorien aufnehmend, lässt sich die Leitfrage der weiteren Überlegungen so formulieren: Die verschiedenen Dinge gewinnen nur aneinander und miteinander Gestalt. Wie lassen sich die entsprechenden Gestaltwerdungsprozesse innerhalb des liturgischen Raumes rekonstruieren, in dem Gott und Mensch Position beziehen und somit Konturen gewinnen?

¹⁷ Vgl. KrV A 33/B 50, 81.

¹⁸ KrV A 26/B 42f, 75. – Aufgrund dessen, dass Kant die Zeit wegen ihrer Unanschaulichkeit gegenüber dem Raum scheinbar privilegiert, ist aus dieser Stelle eine theoriegeschichtlich fatale Abwertung des Raumes heraus gelesen worden. Vgl. dazu Günzel, Raum im Gebrauch, 59. Tatsächlich hat Kant den Raum keineswegs an den Rand gedrängt, sondern die Option eröffnet, eine Pluralität von Raumbegriffen und Raumvorstellungen anzunehmen. An anderer Stelle schreibt er: „[Allein die] Möglichkeit einer Raumschauung [ist] angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst.“ (I. Kant, Über die Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll [1790], in: ders., Werkausgabe, Bd. 5, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1986, 295–373, 339).

¹⁹ Günzel, Raum im Gebrauch, 57. Vgl. für empirische Belege L. Boroditsky, Wie prägt Sprache unser Denken? Der Streit um die Frage ist alt, doch nur selten wurde sie bei den Menschen selbst untersucht – ein Forschungsbericht, in: SZ Nr. 87 vom 16. April 2010 (Originalabdruck in: M. Brockman (Hg.), Die Zukunftsmacher – Die Nobelpreisträger von morgen verraten, worüber sie forschen, Frankfurt a. M. 2010).

2. Liturgie: Gott und der Mensch gewinnen Kontur²⁰

2.1 Heilsgeschichte als Gestaltwerdung

Im grundlegenden 1. Kapitel von SC wird von der Liturgie in Nr. 2 gesagt: „In der Liturgie [...] ‚vollzieht sich‘ ‚das Werk unserer Erlösung‘, und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird [...]“. Diese programmatische Aussage betont, dass das Leben der Gläubigen „Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi“ sein bzw. werden soll, wobei sich darin auch das Wesen der wahren Kirche zeigt. Damit ist zunächst strukturell exakt das umschrieben, was ästhetisch unter „Gestaltwerdung“ zu verstehen ist. Die biblische Glaubensüberlieferung bzw. deren mannigfaltige Formen sind *gestalthaft*. Sie haben Gestalt-, Figur- oder Zeichencharakter im oben bereits angedeuteten und gleich noch einmal aufzugreifenden Sinne von „Gestalt“.²¹ Dieser Charakter der biblischen Überlieferung beruht von der christlichen Lektüre der Heiligen Schriften her letztlich darauf, dass Gott in Jesus Christus eine konkrete, geschichtliche Person ist, die in 2 Kor 4,4 ausdrücklich als *eikon tou theou*, „Bild Gottes“ bezeichnet wird.²² Die Gläubigen spiegeln Gottes Herrlichkeit wider und werden so „in dieses sein

²⁰ Vgl. zu diesem Abschnitt auch S. Winter, Der Diakon in der Liturgie. ‚Randbemerkungen‘ in liturgisch-ästhetischer Absicht, in: R. Hartmann / F. Reger / S. Sander (Hg.), Ortsbestimmungen: Der Diakon als kirchlicher Dienst, Frankfurt a. M. 2009, 190–206, bes. 195–201. Teilweise wurden Formulierungen aus diesem Aufsatz übernommen.

²¹ „Gestalt“ wird hier als Oberbegriff verwendet: „Der Begriff der ‚Gestalt‘ bzw. der ‚Gestalthaftigkeit‘ umgreift die Begriffe ‚Bild‘, ‚Figur‘, ‚Form‘, ‚Symbol‘, ‚Zeichen‘ und ‚ Sakrament‘, wobei diese Termini in unterschiedlicher Weise den spezifischen Verweischarakter der jeweiligen Gestalt zum Ausdruck bringen.“ (W. Fürst, Was veranlasst die Praktische Theologie heute, Pastoralästhetik zu betreiben?, in: ders. (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, hrsg. unter Mitarb. von A. Wittrahm / U. Feeser-Lichterfeld (QD 199), Freiburg–Basel–Wien 2002, 31–54, 34, Fn. 9).

²² Die Verhältnisbestimmung zur jüdischen Sicht auf die Gestaltwerdung Gottes kann nicht thematisiert werden. Eine mögliche Grundrichtung scheint mir durch eine „Christologie der Kontinuität“ markiert zu sein: „Christus [hat] nicht den Bund mit Israel aufgekündigt, sondern ihn auf die Heiden hin geöffnet [...]: Der Gott der Juden erreicht die Nichtjuden durch Jesus von Nazaret. [...] Vor dem Hintergrund einer Christologie der Kontinuität ist das Christuseignis als teilweise Erfüllung der jüdischen messianischen Prophetie zu verstehen.“ (Manemann, Brüderlichkeit, 57). Was dies soteriologisch im Einzelnen bedeutet, wäre eigens zu diskutieren. Vgl. für einen Einblick in die Diskurse M. Striet, Monotheismus Israels und christlicher Identitätsglaube (QD Bd. 2010), Freiburg–Basel–Wien 2004.

Bild umgestaltet“ (*ten auten eikona metamorphoumetha*; in eandem imaginem transformemur; 2 Kor 3,18). Wer in Christus, das Bild des unsichtbaren Gottes, umgestaltet wird, bezeugt – um es in der Terminologie des Johannesprologs zu sagen –, dass in Jesus aus Nazareth das Wort Gottes Fleisch angenommen und so die Herrlichkeit (*doxa*) des Höchsten auf unüberbietbare Weise sinnlich wahrnehmbar geworden ist (vgl. Joh 1,14).²³

Was sich hier andeutet, ist ein komplexer Prozess der Bild- oder Gestaltwerdung.²⁴ Klaus Müller spricht medienphilosophisch gewendet von einem vierfachen Medienwechsel in der Heilsgeschichte: von der Schrift, namentlich dem Wort der Tora, zum Fleisch; von dort wiederum zurück zum Wort im Sinne des christlichen Kerygmas, und dann folgt im Blick auf die Eucharistie ein erneuter Medienwechsel zur Fleischwerdung Christi, diesmal durch das Wort, eine Fleischwerdung, die sich *in mysterio* ereignet.²⁵ Exemplarisch kann hierfür die eindruckliche Zeile aus der vierten Strophe des *Pange lingua* zitiert werden: „Verbum caro panem verum verbo carnem efficit.“ Das fleischgewordene Wort macht wahres Brot durch das Wort zu Fleisch. Hier wird deutlich: Der jeweils nachfolgende Medienwechsel löst den vorherigen nicht einfach ab, sondern er hebt ihn im Hegelschen Sinne auf (löst ihn ab, integriert ihn und hebt ihn darin auf eine höhere Stufe²⁶). Und über die Fleischwerdung *in mysterio* werden dann die Menschen unüberbietbar in die Bildwerdung Gottes einbezogen, da ihnen Fleisch und Blut des Menschensohnes zur Nahrung gegeben werden (vgl. Joh 6,53–58). Dazu schreibt Augustinus: „Zugleich war mir, als hörte ich eine Stimme aus der Höhe: ‚Ich bin die Speise der Erwachsenen. Wachse und du wirst mich genießen. Aber nicht wie die Speise deines Leibes wirst du mich in dich ver-

²³ Vgl. hierzu W. Fürst, Mit den Augen des Glaubens. Präliminarien und Strukturelemente einer theologisch verantworteten Ästhetik des pastoralen Handelns, in: ders., Pastoralästhetik, 131–165.

²⁴ Diese Zusammenhänge müssten u. a. vom biblischen Bilderverbot her bedacht werden. Vgl. dazu einführend K. Müller, Glauben – Fragen – Denken, Bd. III: Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster 2010, 323–339. Wiederum nur eine Richtungsanzeige: „Gefordert ist eine sensible Christologie unter dem Bilderverbot, die das Inkognito schützt, denn: ‚Die Beziehung zum Unendlichen ist kein Wissen, sondern eine Nähe, die die Unvergleichlichkeit des Unumfassbaren, das uns berührt, aber nicht aufhebt. Sie ist Sehnsucht, d. h. genau ein Gedanke, der unendlich viel mehr denkt, als er denkt.‘ [E. Levinas; ...] Nicht zuletzt die chalcedonensische Formulierung (unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungesondert) hat das Bilderverbot gerettet.“ (Manemann, Brüderlichkeit, 61).

²⁵ Vgl. dazu Müller, Verkettung, bes. 264–268.

²⁶ Vgl. dazu Hegel, Logik, 1. Buch (1812), 1. Abschnitt, 1. Kap. C. Werden, 3. Aufheben des Werdens – Anmerkung, 94–95.

wandeln, sondern umgekehrt wirst du in mich umgewandelt werden.“²⁷ Im Sakrament geschieht, so ein lange Albert dem Grossen zugeschriebener Doppeltraktat *De corpore Domini* zur Eucharistie²⁸, geradezu eine Umkehrung der logischen Struktur, der die Nahrungszeichen von Brot und Wein ansonsten folgen: Wenn der „göttliche Leib“ so, wie gewöhnliche Speise, „in uns verwandelt würde, nützte er uns nichts, sondern ginge mit uns zugrunde. Weil aber seine Kraft unsere Schwachheit überwindet und uns zu sich hin verwandelt, muss unsere Schwachheit in seine göttliche Kraft übergehen [oportet quod nostra infirmitas in suam transeat divinam virtutem]. Und so werden wir stark gemacht und können nicht vergehen, weil wir von ihm stark gemacht sind für die Ewigkeit.“²⁹ Was sich hier ereignet, ist keine einfache „Umdrehung der Einverleibung“, die Essenden verschwinden nicht „in den kommenden Gott“: „Nein, die Umkehrung verläuft asymmetrisch, denn dieses Essen hat sein Ziel nicht mehr in vernichtender Einverleibung, sondern einem Eingang, der in einen freien Lebensraum mündet, der sich öffnet, indem sich Jesus als Nahrung gibt.“³⁰ Die göttliche Speise wird also ihrem Sein nach nicht vernichtet, sondern qua ihres göttlichen Wesens verändert sie diejenigen, die sich diese einzigartige Nahrung scheinbar einverleiben. Es sind die Essenden, die radikal Andere werden. Der Gott und Mensch umfassende Gestaltwerdungsprozess kommt zum Ziel: Gott gibt sich zur Speise und hebt dadurch den Menschen zu sich empor. Dazu der schon zitierte Traktat: Wo im Sakrament Christus selber als Nahrung aufgenommen wird, ereignet sich unsere „assimilatio [...] ad Christum“: „Der Sohn Gottes ist nämlich das Ebenbild des unsichtbaren Vaters, und wir werden durch Nachahmung des Sohnes Gottes umgestaltet, der das Wort des Vaters ist: Er kann nicht ein Bild sein, das nicht nachgebildet wird, denn ‚Bild‘ leitet sich vom Nachbilden ab [quia imago ab imitando derivatur].“ So ist der vernichtenden Einverleibung zugunsten eines „leichten Spiel[s] der Gnade“ ein Ende bereitet. „Die Eucharistie richtet“, wie Gottfried Bachl zusammenfasst, „das Interesse am Leben auf

²⁷ Conf. VII, 10, 2. Vgl. Thomas von Aquino, STh III q 73 a 3 ad 2.

²⁸ Vgl. zu diesem Werk A. Fries, *Der Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus*, Münster 1984; zur Verfasserfrage zusätzlich: ders., *Der Albertschüler Ambrosius de Siena und der Doppeltraktat über die Eucharistie unter dem Namen des Albertus Magnus*, in: A. Zimmermann, *Die Kölner Universität im Mittelalter: Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Berlin / New York 1989, 76–96.

²⁹ *De Corpore Domini* dIII tr I c 5/5 (Opera Omnia, Ed. Borgnet, Bd. 38 (Paris, 1899), 191–463, hier: 256); Übers.: G. Bachl, *Eucharistie. Macht und Lust des Verzehens*, St. Ottilien 2008, 120f. Das folgende Zitat c 6/2, 260; Übers. S. W.

³⁰ Bachl, *Eucharistie*, 120.

die Zukunft aus, ist mehr als alle anderen Sakramente das Signal der Hoffnung“, weil der Mensch in ihr denjenigen berührt, der nicht verzehrbar ist: „[W]er ihn schluckt, um ihn zu verdauen, öffnet sich dem Unverdaulichen, wer ihn im eigenen Leib verwenden will, dem begegnet eine öffnende Macht, die sich nicht umgreifen lässt.“³¹

In der Liturgie, speziell in der Feier der Eucharistie ereignet sich also *in mysterio* die „Verörtlichung“ Gottes und ineins damit des Menschen. Dementsprechend lässt sich nochmals mit Klaus Müller (und mit ihm im Anschluss an Karl Barth) das Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Wirken mit Hilfe ästhetischer Kategorien formulieren, womit abschließend an die obigen Ausführungen zur Differenzierung als grundlegender Operation jeder Gestaltbildung angeknüpft wird: „Inkarnation bedeutet Selbstunterscheidung [also: Selbst-Differenzierung; S. W.] Gottes in Gestalt einer Selbsterniedrigung wie einer Erhöhung des Menschen zu sich, die als solche die Herrlichkeit Gottes repräsentiert (,So etwas wagt und kann dieser Gott‘).“³² Die Kenosis Gottes führt dabei in letzter Konsequenz ans Kreuz. Die Gestalt des aufgeweckten und erhöhten *Gekreuzigten* ist *das* entscheidende Zeichen Gottes, wobei gilt: „Die Zeichenfordernden erhalten nichts als die Qualität des (menschgewordenen göttlichen) Wortes in seiner erniedrigten Alltagsgestalt.“³³ Der ästhetische Zugang zur

³¹ Bacht, Eucharistie, 124f.

³² K. Müller, Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten, unter Mitarb. von S. Wendel, Münster 2000, 173f. – Empirisch weist das Projekt einer „Poetische[n] Dogmatik“ von A. Stock diese Denkbeziehung auf – wenn der Autor das Attribut „poetisch“ auch explizit in Absetzung zur Bezeichnung „ästhetisch“ wählt; vgl. z. B. A. Stock, Poetische Dogmatik. Christologie, 3. Leib und Leben, Paderborn u. a. 1998, 9. Stock traktiert die klassischen dogmatischen Themen durch die Zusammenstellung in sich abgeschlossener Analysen zu ästhetischen Glaubenszeugnissen. Ihm geht es darum, im Ausgang von „Fundstücke[n]“ (ders., Poetische Dogmatik. Christologie, 1. Namen, Paderborn u. a. 1995, 12) aus der katholischen „Liturgie, Frömmigkeit, Lieder- und Bilderwelt“ (Leib und Leben, 10) zur „Konfiguration [...] einer anschaulichen Gesamtgestalt“ (Namen, 9) zu kommen. Diese Konfiguration im Sinne einer „Idee“ meint [...] keine begrifflich zusammenfassbare oder logisch explizierbare Konzeption, sondern eine Konstellation von Elementen, die zusammentreten wie die Sterne zu einem Sternbild, das in den sternensäten Himmel der Tradition ohne Zwang und ohne Willkür eingezeichnet wird. Einleuchtend ist es nur durch seine Gestalt“ (Namen, 9).

³³ Vgl. – dort mit Bezug auf Mt 12,39/16,4 parr – H. U. von Balthasar, Du hast Worte ewigen Lebens. Schriftbetrachtungen, Einsiedeln–Trier 1989, 17–18. Zu Balthasars einschlägigem monumentalem Gesamtentwurf als Orientierungsrahmen einer theologischen Ästhetik vgl. konstruktiv-kritisch J. Wohlmuth, Pastoralästhetik im Kontext theologischer Ästhetik. Bemerkungen eines Systematikers, in: Fürst, Pastoralästhetik, 57–73; ders., Jesu Weg, Kap. 1 und 2, und zu Chancen und Grenzen des Balthasarschen Ansatzes auch prägnant Müller, Weltbeziehung, 579–586.

göttlichen Transzendenz beruht unabdingbar auf der Inkarnation, auf der Kenosis Gottes, die in letzter Konsequenz ans Kreuz führt.³⁴

2.2 Liturgische Ästhetik

Die Ausführungen unter 2.1 sollten, um es mit einem Diktum Eberhard Jüngels zu sagen, andeuten: „*Offenbarung ist per definitionem ein ästhetisches Ereignis*“³⁵. Theologische Ästhetik nimmt dementsprechend ernst, dass es im Glauben immer um den *einen* Gott geht, der in der Geschichte Gestalt annimmt. Aus christlicher Perspektive bildet sich die letztgültige Gestalt dieses Gottes in Leben und Geschick Jesu Christi heraus. In der theologischen Ästhetik geht es folglich v. a. um die Nachzeichnung der Konturen des Mensch gewordenen göttlichen Wortes, und zwar insofern dieses Wort im Kerygma lebendig ist und in das Leben der Menschen überliefert wird. Im theologischen Kontext wird der Ästhetikbegriff allerdings in einem engeren Sinne als oben im Abschnitt 1 gebraucht. Dort wurde festgehalten, dass alle Erkenntnis in der Aisthesis wurzelt. Es ist die Gestalt, die an einem Vorgegebenen – noch vor aller Aufspaltung in erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt – unverrechenbar aufleuchtet. „Gestalt“ wurde dabei als Inbegriff der Konturen eines Gegenstandes definiert. Wenn nun das Offenbarungsgeschehen und speziell die Liturgie betrachtet wird, geht es um die ausgezeichnete Gruppe *bewusst* so und nicht anders konturierter Gegenstände: um die *ästhetischen Gebilde* oder *Kunstwerke*. Eine in diesem engeren Sinne ästhetische Betrachtung befasst sich deshalb aber nicht nur mit der Kunst im Besonderen. „Kunst“ soll vielmehr so verstanden werden, wie es in Komposita wie „Lebenskunst“, „Kunst der Seelsorge“, „Kunst des Feierns“, „Kunst der Darstellung“ u. ä. vorausgesetzt ist. *Theologische Ästhetik* nimmt dann folglich ästhetische Gebilde *sub specie dei* in den Blick. *Liturgische Ästhetik* schließlich ist *zum einen* methodisch kontrollierte und kritische Reflexion auf die gottesdienstliche Offenbarungsgestalt. *Zum anderen* umfasst liturgische Ästhetik aber auch die praktische Gestaltwerdung und

³⁴ Vgl. dafür, dass sich die Gestalt Jesu Christi im Sterben am Kreuz letztgültig als Ausdruck der unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe Gottes erweist, die Auslegung von Mk 15,39, in: H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, 3., vollst. überarb. Aufl. 2000, Regensburg ⁴2002, 351–356.

³⁵ E. Jüngel, „Auch das Schöne muss sterben“ – Schönheit im Lichte der Wahrheit. *Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis* (1984), in: ders., *Wertlose Wahrheit*, Tübingen 1990, 378–396, 391.

Gestaltwahrnehmung der Feier sowie die Einübung in die Fähigkeit, in diesem Bereich kirchlichen Handelns kompetente ästhetische Urteile zu fällen.³⁶

Ein ästhetisches Gebilde liegt dann vor, wenn ein Erkenntnisgegenstand bestimmte formale Kriterien erfüllt. Diese Kriterien treffen auf die Liturgie zu, wie Josef Wohlmuth im Anschluss an Rainer Piepmeier erläutert:³⁷

- Ein ästhetisches Gebilde verlangt eine bestimmte Geformtheit der Materie im weitesten Sinne (bis hin zu einer bestimmten Verwendung der Sprache).
- Im ästhetischen Gebilde ist das Verhältnis von sinnlicher Gestalt und Bedeutung nicht festgelegt, sondern drängt eher auf Regelverletzungen, die dazu beitragen, die Wahrnehmung des Phänomens zu provozieren.
- Ästhetische Gebilde sind subjektive Ausdrucksgestalten, gebunden an eine Biographie und somit „ideolektisch“.
- Im Hinblick auf die Herkunft der Kunst aus der Religion ist zu betonen: Ästhetische Gebilde verlangen im strengen Sinn das Museum, das eine Kunstgemeinde errichtet, die einen Gegenstand nicht mehr als Kultgegenstand, sondern eben als Kunst betrachtet.
- Ein ästhetisches Gebilde ist immer nur eine mögliche Ausdrucksgestalt von vielen möglichen.
- Ästhetische Gebilde sind nie eindeutig interpretierbar und verlangen den nicht abschließbaren ästhetischen Diskurs.

Betrachtet man das Kriterium der Musealität als fließend im Sinne einer Herauslösung aus dem Alltag, erfüllt die Liturgie diese Kri-

³⁶ W. Fürst hebt hervor, dass die Pastoraltheologie „[...] *Lehre und Praxis der Wahrnehmung und Gestaltung* wie auch – in beiden Modi – entsprechende *Akte der Unterscheidung*“ zum Gegenstand habe, und zwar im Blick auf „[...] die *faktische ekklesiale Ausdrucksgestalt* bzw. die *authentisch christliche Form*.“ (Fürst, *Praktische Theologie*, 33). – Speziell mit liturgisch-ästhetischen Urteilen befasst sich Winter, *Diakon*.

³⁷ Vgl. zum Folgenden J. Wohlmuth, *Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente*, in: W. Baier u. a. (Hg., im Auftrag des Schülerkreises), *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt II*, FS J. Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, St. Ottilien 1987, 1109–1128; ders., *Vorüberlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente*, in: H. Hoping / B. Jeggle-Merz (Hg.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2004, 85–106, bes. 88–94. Wohlmuth formuliert im Anschluss an R. Piepmeier, *Zu einer nächstästhetischen Philosophie der Kunst*, in: W. Oelmüller (Hg.), *Kolloquium Kunst und Philosophie I: Ästhetische Erfahrung*, Paderborn 1981, 111–125. – H. Hoping weist darauf hin, dass Wohlmuth ein Anliegen Schleiermachers aufgreift: „[E]ine Theorie des Gottesdienstes [sei] immer abhängig [...] von der Ästhetik, da der Gottesdienst im weiteren Sinne ein Kunstwerk darstelle.“ (H. Hoping, *Gottesrede im Raum der Liturgie. Theologische Hermeneutik und christlicher Gottesdienst*, in: ders. / Jeggle-Merz, *Liturgische Theologie*, 9–31, 29, Fn. 90).

terien für ein ästhetisches Gebilde: Ihr Kunstcharakter und ihre Deutungsoffenheit übersteigen die alltägliche Gebundenheit der Dinge und thematisieren in besonderer Weise den Rezipienten und seine Stellung im Interpretationsprozess. Gottesdienst ist Abweichung von der Regel, da er Unterbrechung allen funktionalen Handelns ist. Liturgie ereignet sich also in einem eigens ausgewiesenen, qualifizierten „Zeit-Raum“ und hat in diesem Sinne Außengrenzen. Gegenüber der Kunst im Allgemeinen ist allerdings mit Nachdruck hervorzuheben, dass Liturgie nicht als beliebige, sondern vom Geist Gottes inspirierte Ausdrucksgestalt der feiernden Kirche gilt. Das Spektrum möglicher Interpretationen ist insofern „eingeschränkt“, als sich in ihr für den Glauben die fleischgewordene Transzendenz Gottes ereignet. Liturgie kann – bei entsprechender Offenheit der Rezipienten – „Station der Gottesbegegnung“, [...] privilegierter Ort der Epiphanie Gottes in unserem Leben“³⁸ sein. Wohlmuth nennt das einzigartige ästhetische Phänomen der Liturgie deshalb zusammenfassend ein „*sakrales Kunstwerk der Kirche*, zu dessen Eigentümlichkeit es gehört, daß sie Darstellung des Heiligen in der Raum-Zeit des Universums ist, und zwar mit Mitteln der Darstellung und der Formgesetze, auf die auch die Künste nicht verzichten können.“³⁹ Von daher vollzieht sich die Liturgie einerseits innerhalb einer konkreten, fei-

³⁸ A. Gerhards, Stationen der Gottesbegegnung. Zur theologischen Bestimmung der Sakramentenfeiern, in: M. Klöckener / W. Glade (Hg.), Die Feier der Sakramente in der Gemeinde (FS H. Rennings), Kevelaer 1986, 17–30.

³⁹ Vgl. J. Wohlmuth, Christologie im Kontext liturgischer Ästhetik, in: R. Schwager (Hg.), Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand (QD 170), Freiburg i. Br. 1998, 186–214, 202f. Eine den Raumbegriff priorisierende Liturgiedefinition liefert auch A. Gerhards, der vom „*symbolischen Raum des Rituals*“ spricht, „in dem die Liturgie als *ars celebrandi* ihre Wirkdimension (Poiesis) entfaltet.“ (A. Gerhards, Mimesis – Anamnesis – Poiesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie, in: Fürst, Pastoralästhetik, 169–186, 170). – Dort, wo derzeit ausdrücklich liturgische Ästhetik betrieben wird, richtet sich das Interesse allerdings meist v. a. auf die Zeitlichkeit. Dies ist sicherlich dem Umstand geschuldet, dass der Mainstream deutschsprachiger liturgischer Ästhetik sich an der Philosophie von E. Levinas – namentlich seinen zeitphänomenologischen Analysen – orientiert. Die Arbeiten Wohlmuths setzen bei Levinas' Konzept des passiven Zeitbewusstseins an und sind diesbezüglich vielfach stilbildend geworden. Vgl. v. a. J. Wohlmuth, Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischen Denkern der Gegenwart, Paderborn 2005, bes. 57–63. Auf diese wertvolle Spur kann hier nicht näher eingegangen werden. Allerdings machen einschlägige Analysen regen Gebrauch vom Raumbegriff und belegen die bereits skizzierten Abhängigkeiten (vgl. oben Abschnitt 1). So ist – um ein Beispiel auszuwählen – ein zentraler Gedanke in der Arbeit von S. Wahle zum liturgischen Gedenken der des „Hereinstehens göttlicher Zukunft in die Zeit“: Das „zentrale liturgische Gedenken [kann] als Gottes Gedenken inmitten des Gedenkens der Menschen ‚einfallen‘“. Im liturgischen Ritual könne der „Raum der Transzendenz“ eröffnet werden. Vgl.

ernden Gemeinde, in der sich die Gesamtkirche realisiert, sie erschöpft sich aber nicht in deren Subjektivität. Vielmehr ist der Objektbereich liturgischer Ästhetik die Offenbarung *Gottes*, insofern sie in der konkreten Feier des Gottesdienstes Gestalt gewinnt.

2.3 Das Paschamysterium Jesu Christi als entscheidendes *Movens* liturgischer Gestaltwerdung

Wer Liturgie als ästhetisches Gebilde begreift, nimmt damit eine Grundintuition auf, die Romano Guardini klassisch so formuliert hat, dass er von der Liturgie als „Kunst gewordenem Leben“⁴⁰ spricht. Es gehe dabei – ganz im Sinne des eingeführten Ästhetikbegriffes – nicht darum, den Gottesdienst „nur in seinem Schönheitswerte“ zu würdigen:

„[F]ür uns muß die Liturgie zunächst eine Sache des Heiles sein. Um ihre Wahrheit und ihre Lebensbedeutung muß es sich handeln für uns [...] Nicht um ausdrucksfähige Gebärden also und um stilgewaltige Worte darf es sich für uns hier handeln, als ob wir vor einer geistlichen Schaubühne stünden, sondern darum, mit unserer wirklichen Seele dem wirklichen Gott ein wenig näher zu kommen, um unsere allerpersönlichste, bitter ernste Herzensangelegenheit.

Dann erst, wenn wir so tun, wird uns auch ihre Schönheit geschenkt [...]. Nur wenn wir von der Wahrheit der Liturgie ausgehen, werden uns auch die Augen aufgetan, daß wir schauen, wie schön sie ist.“⁴¹

Die Liturgiekonstitution lässt diesbezüglich keinen Zweifel daran, dass die liturgische Gestaltwerdung Gottes um des Heils der Menschen willen erfolgt. Die Argumentation ist *theozentrisch* und *soteriologisch* akzentuiert. So spricht die Nr. 5 programmatisch vor allem anderen von „Gott, der ‚will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen““. Dieses am Heil der Menschen orientierte Handeln Gottes geschieht durch die gesamte Geschichte hindurch, deren Höhepunkt in der Fleischwerdung des Wortes Gottes lokalisiert wird. Auch diese Ankunft des Sohnes im Fleisch geschieht um des Heils der Men-

S. Wahle, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie, Innsbruck–Wien 2006, 190.429f u. ö.

⁴⁰ R. Guardini, Vom Geist der Liturgie, Freiburg i. Br. 1918, Mainz–Paderborn ²¹2007, 68.

⁴¹ Guardini, Geist der Liturgie, 77f.

schen willen, insbesondere der Armen und derer, „die zerschlagenen Herzens sind“. Der Mensch soll dadurch zur „vollendeten Verherrlichung“ Gottes befähigt werden. Heilswendung vonseiten Gottes („Erlösung“) und Verherrlichung Gottes kommen schließlich zur Erfüllung im *Paschamysterium*, das typologisch bereits im Alten Bund im Voraus dargestellt ist.

„Paschamysterium Jesu Christi“ ist die zentrale Schlüsselkategorie: Im so bezeichneten Ereignis ist das Zentrum der Heilsgeschichte zu lokalisieren. „Paschamysterium“ definiert SC 5 als Christi „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 neu geschaffen‘. Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen.“ In der Gestalt kirchlicher Vollzüge muss sich demnach die Gestalt Christi widerspiegeln, in der sich die Herrlichkeit Gottes aber gerade in der Niedrigkeit zeigt. Es ist die „entstellte Gestalt“ des Gottesknechtes (Jes 52,14 spricht vom *eidōs adoxēs* bzw. *aglorius*; vgl. auch Jes 53,2–3), die sich in der „Knechtsgestalt“ des Gekreuzigten offenbart (vgl. Phil 2,8). Die Kirche geht – im Bild gesprochen – aus der Seitenwunde des Gekreuzigten hervor, und das heißt, dass sie sich auch in der Liturgie keineswegs als *ecclesia triumphans* zu inszenieren hat. Sie feiert ja die Liturgie in der Kraft des Heiligen Geistes, wie es in SC 6 heißt, und dieser ist der Geist einer bedingungslosen Hingabe aus Liebe. Kirche ist Gemeinschaft derer, die in die Gestalt des sterbenden Christus hineingetauft sind, und die gerade deshalb hofft, dereinst restlos in das Bild des auferweckten und erhöhten Gekreuzigten verwandelt zu werden (vgl. Röm 6 bzw. die Aufnahme der entsprechenden Theologie in SC 6). – Im Einzelnen vollzieht sich die liturgische Gestaltwerdung gemäß SC 6 in drei Grundakten: in der Versammlung der Gläubigen, der Verkündigung bzw. Rezeption der Schrift und dem eschatologischen Lobpreis, wie er in der Feier des eucharistischen Gedächtnismahles seinen Höhepunkt hat. Durch die Kraft des Gottesgeistes ereignet sich in diesen Akten ein Vorgang *pneumatischer Überlieferung*, der sich – mit Reinhard Meßner gesagt – als rhetorische Verkündigung und symbolische Inszenierung des Evangeliums konkretisiert: Die versammelte Gemeinde wird dabei mit den kanonischen Ursprungsereignissen der Heilsgeschichte gleichzeitig gesetzt und erfährt das Heilshandeln Gottes, das Pascha als göttliche „Ur-tat“, je neu an sich selbst. Dabei sind nicht allein chronologisch vergangene Ereignisse entscheidend, sondern mindes-

tens ebenso das noch ausstehende und insofern liturgisch zu antizipierende künftige Heil.⁴²

Durch dieses Überlieferungsgeschehen werden in der und durch die Liturgie Menschen nach dem Bild und Gleichnis der bedingungslosen Liebe Jesu umgestaltet – und das wirkt natürlich über die Liturgie hinaus: In der liturgischen Begegnung von Gott und Menschen „erschöpft sich nicht das ganze Tun der Kirche“ (SC 9), dennoch „ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC 10). Oder eben mit der oben zitierten Nr. 2 ästhetisch eingefärbt formuliert: Die Liturgie „trägt [...] in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche“ wird. Liturgische Ästhetik ist demnach auf das *ganze* Leben des Menschen mit allen seinen Vollzügen verwiesen. – Nach diesen grundlegenden Überlegungen komme ich zu einem dritten Abschnitt, der die bisherigen Gedanken exemplarisch vertieft.

3. Exemplarische Konkretionen

3.1 Liturgie und Diakonie als komplementäre Bezeugungsgestalten der Gottesoffenbarung

Die zuletzt gemachten Ausführungen haben schon anklingen lassen, dass eine ästhetisch orientierte Betrachtung der Liturgie nicht die untrennbare Verquickung der unterschiedlichen Bezeugungsgestalten der Offenbarung aus dem Blick verlieren darf. Insofern die Liturgie das Paschamysterium Jesu Christi feiert, will sie den Einzelnen wie die Feiergemeinschaft als ganze mit allen Lebensvollzügen, mit allen ihren Erfahrungen für die Begegnung mit der *doxa* Gottes öffnen, die in seinem Sohn Fleisch annimmt (vgl. Joh 1,14) und die am Kreuz erhöht wird (vgl. Joh 13,31). Sie will neu zum Glauben an den gekreuzigten, auferweckten und erhöhten Gottessohn einladen (*fides qua*). Dieser Glaubensvollzug ereignet sich hier nicht nur innerlich, sondern hat eine Ausdrucksgestalt,

⁴² Vgl. R. Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 2., überarb. Aufl., Paderborn u. a. 2009, 19–33; ders., Ansätze für eine ökumenische Liturgiewissenschaft, in: W. Ratzmann (Hg.), Grenzen überschreiten. Profile und Perspektiven der Liturgiewissenschaft, Leipzig 2002, 127–137. – Letztlich geht es um die Frage, wie das Kerygma immer wieder neu Gegenwart werden und die jeweiligen Hörer (an)treffen kann. Vgl. Müller, Weltbeziehung, 579–585.

und insofern ist Liturgie – die *lex orandi* – auch erste objektivierte Gestalt des Glaubens im Sinne der *fides quae* bzw. der *lex credendi*. Die so in der Liturgie „eingeebte“ Glaubensperspektive strukturiert dann auch die Wahrnehmung der Wirklichkeit im Alltag und prägt die *lex bene operandi*⁴³: Wer den Raum der liturgischen Feier betritt, begegnet in deren ästhetischer Gestalt, insofern er sich dafür öffnet, dem Herrn. Dies wiederum verändert den Blick auf die mitfeiernden Menschen, auf deren Antlitz sich die Gestalt des Herrn dann ebenso klar abzeichnet.⁴⁴

Der liturgische Raum hat also qua seiner Qualität als ästhetisches Gebilde Außengrenzen. Doch mit seinen plastischen, akustischen und gestischen Elementen ist er darauf angelegt, eine ästhetisch anspruchsvolle Begegnung zu ermöglichen, die den ganzen Menschen, vor allem aber auch den leibhaftig-sinnlichen Menschen, anrührt und über sich hinaus führt.⁴⁵ Die Außengrenzen des liturgischen Raumes sind berührungssensibel und schotten nicht ab, nochmals: Nicht, weil dies die Feiernden so oder anders zu entscheiden hätten, sondern weil das Wesen der Feier gar nichts anderes zulässt! Wenn Liturgie in dieser Weise nachdrücklich in Bewegung bringt, dann ist sie gerade nicht „l'art pour l'art“, weshalb Josef Wohlmuth seine programmatischen Bestimmungen zur Liturgie als ästhetischem Gebilde auch zu Recht ergänzt: Die ästhetische Gestalt der Liturgie musste schon von Beginn an davor bewahrt werden, „in die ethische Belanglosigkeit zu deprivieren, als sei der Leib der Gemeinde nicht nach dem Leib des Gekreuzigten gebildet“ (vgl. 1 Kor 11). Die Diakonie ist in diesem Sinne als Testfall jeder liturgischen Ästhetik zu begreifen.⁴⁶ Liturgie ist um-

⁴³ Vgl. zur erkenntnisleitenden Funktion der Trias von *lex orandi*, *lex credendi* und *lex bene operandi* für die Liturgiewissenschaft M. Stuflesser, Die Eucharistie als Opfer im Spannungsfeld von *lex orandi* – *lex credendi* – *lex agendi*, in: LJ 50 (2000), 75–89, und zum Verhältnis von Liturgie und Diakonie aus liturgiewissenschaftlicher Sicht die Sammelbände M. Stuflesser / S. Winter (Hg.), „Ahme nach, was du vollziehst ...“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik, Regensburg 2009, 169–214; B. Kranemann / T. Sternberg / W. Zahner (Hg.), Die diakonale Dimension der Liturgie (QD 218), Freiburg i. Br. 2006.

⁴⁴ Vgl. Wohlmuth, Jesu Weg, 104. Wohlmuth entwickelt den angedeuteten Gedanken an dieser Stelle übrigens maßgeblich raumtheoretisch von Levinas' Konzept des gekrümmten Raumes her.

⁴⁵ Vgl. Wohlmuth, Jesu Weg, 35.

⁴⁶ Vgl. Wohlmuth, Jesu Weg, 51. Vgl. auch die ursprüngliche, frühgriechische Bedeutung von „*leitourgia*“, gemäß der diese wesentlich mit einer totalen Unentgeltlichkeit der entsprechenden Handlung zu tun hat: „Als Werk ohne Entschädigung, dessen Resultat in der Zeit des Handelnden nicht im voraus berechnet wird und dessen Resultat nur für die Geduld gewährleistet ist, als Werk, das in der vollendeten Beherrschung und dem Verbrauchen meiner Zeit ausgeübt wird, als solches Werk also stellt sich die Liturgie andererseits nicht dar als Kult neben den ‚Werken‘ und der Ethik. Sie ist die

gekehrt in einem wohl verstandenen Sinne Bildungs-„ort“ der göttlichen *basileia*, deren Geheimnis den Glaubenden anvertraut ist (vgl. Mk 4,11):⁴⁷ In der Gestalt der Liturgie offenbart sich das Reich Gottes in seiner vollkommenen Gnadenhaftigkeit, der seitens der Menschen eine Ethik der Großzügigkeit entspricht. Der Gottesdienst ist dann rechte *devotio*, wenn er in eins damit die *misericordia* zum Ausdruck bringt.

Ihre diakonische Kraft entfaltet die Liturgie v. a. deshalb, weil sie die Vollendung der menschlichen Gemeinschaft im Reich Gottes, in der himmlischen Polis, bereits symbolisch antizipiert. „[D]ie künftige Stadt [ist] schon gegenwärtig, kraft des Gottesgeistes, in dem der wiederkommende Herr schon jetzt zu den Seinen kommt und ihnen seinen Tisch bereitet.“⁴⁸ Liturgie ist gerade von ihrer eschatologischen Dimension her keine ästhetizistische Spielerei, sondern Rezeptionsgestalt der Basileia-Verkündigung Jesu – zwischen deren ein- für allemal geschehener Begründung in Leben und Geschick Jesu Christi und deren Vollendung am Ende der Zeiten. Sie zeigt dies besonders dadurch, dass die gottesdienstliche Feier prinzipiell für *alle* Menschen zugänglich ist. Damit weitet sich speziell in der Eucharistie „die diakonale Seite hinein in das ‚Politische‘“. Paul M. Zulehner spricht im Anschluss an Gal 3,28 davon, dass die „menschheitsalten Diskriminierungen“ aufgehoben werden: die rassistischen (Juden und Griechen), die kapitalistischen (Sklaven und Freie) und die sexistischen (Männer und Frauen): „Es gibt daher nichts politisch Revolutionäreres als die Anbetung.“⁴⁹ Die gottesdienstliche Gemeinschaft gewinnt allerdings nur dann glaubwürdig Kontur als symbolische Gestalt des für *alle* offenen Gottesreiches, wenn die liturgische Gestaltwerdung Jesu Christi, sein Modell einer vorbehaltlosen Hingabe aus Liebe auch in soziale Realität umgesetzt wird.⁵⁰ So besteht die

Ethik selbst.“ (E. Levinas, Die Bedeutung und der Sinn, in: ders., Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 9–59, 35). Vgl. dazu ausführlicher Wohlmuth, Vorüberlegungen, 102f.

⁴⁷ Vgl. dazu S. Winter, Logos vor Ethos?! Mystagogie als diakonisches Projekt, in: Stuflesser / Winter, Liturgie und Ethik, 169–214.

⁴⁸ R. Meßner, Das Amt der Einheit und die eschatologische Öffentlichkeit der Eucharistie, in: S. Hell / L. Lies (Hg.); Amt und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme, Innsbruck 2004, 143–164, 153. Vgl. auch B. Wannewetsch, Die Revolution des Altares. Die politische Dynamik der Liturgie in Fürbitte, Friedensgruß und Abendmahl, in: OJC–Salzkorn 4/2005, 224–229.

⁴⁹ P. M. Zulehner, Ritendiakonie, in: Kranemann / Sternberg / Zahner, Diakonale Dimension der Liturgie, 271–283, 283. Vgl. hierzu wiederum ausführlicher Winter, Diakon, bes. 200–203.

⁵⁰ Vgl. M. Ebner, Identitätsstiftende Kraft und gesellschaftlicher Anspruch des Herrenmahls. Thesen aus exegetischer Sicht, in: ders. (Hg.), Herrenmahl und Gruppen-

Sinnspitze der Rede des Konzils von der *plena, conscia et actuosa participatio* letztlich darin, dass sich die Getauften in der eucharistischen Danksagung selber als Glieder des Leibes Christi darstellen – in der eucharistischen Liturgie und im Gottesdienst des Alltags (vgl. SC 48; GORM Nr. 95).⁵¹ „In dem Maße, wie wir uns in die Liebe Jesu *zu den Menschen und zum Vater* einbeziehen lassen, werden auch wir selbst zum Opfer. Dann ist allerdings unser Leben ein Opfer, das nicht nur in der Stunde der Eucharistiefeier, sondern im ganzen mühsamen Lebensalltag geschieht. ‚Gott will nicht deine Gabe, sondern dich‘, hat Augustinus gesagt“⁵², wie Theodor Schneider schreibt.

Zusammenfassend gesagt: So sehr demnach die Gestalt der irdischen Liturgie gegenüber der himmlischen immer nur fragmentarisch bleibt, lässt sich in ihr dennoch bereits etwas erahnen von ihrer Vollendung. Darin liegt ein Hoffnungspotential, das über den Gottesdienst im engeren Sinne hinausdrängt auf die umfassende Verwirklichung des Gottesreiches zugunsten der Marginalisierten und der auf vielfältige Weise leidenden Kreatur. Wer in der Hermeneutik des Glaubens die *lex orandi* der *lex credendi* vorordnet, räumt der ästhetischen Wahrnehmung zu Recht den erkenntnistheoretischen Primat ein, doch gerade deshalb kann die logische und ethische Dimension der Vernunft nicht vernachlässigt werden: Liturgie, theologischer Diskurs und Diakonie gehören untrennbaren zusammen.⁵³ Liturgie gaukelt nicht Versöhnung vor, sondern feiert den *transitus* Jesu vom Tod zu Auferstehung als einen Weg, in den die Gemeinde durch die Feier einbezogen wird, ohne dass dabei das je eigene Leiden und der je eigene Tod, das Leiden der Menschheit in Vergangenheit und Zukunft magisch überspielt würde. Die Liturgie als ästhetisches Gebilde will demnach vor allem anderen die Sinne dafür öffnen, sich von der „Nähe fleischgewordener Transzendenz“ berühren und verwandeln zu lassen – wo auch immer diese Nähe in der Begegnung mit den Mitmenschen den Glaubenden widerfährt.⁵⁴ Liturgische Ästhetik, die ihre Mitte im Paschamysterium hat, gestaltet Menschen nach dem Bild

identität (QD 221), Freiburg–Basel–Wien 2007, 284–291, 286 (dort bzgl. 1 Kor 11,23–25).

⁵¹ Vgl. 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, bes. 179–186.

⁵² T. Schneider / M. Patenge, *Sieben heilige Feiern. Eine kleine Sakramentenlehre. Mit Illustrationen von B. Claaßen*, Kevelaer 2004, 113.114.

⁵³ Vgl. Wohlmuth, *Jesu Weg*, 52f.

⁵⁴ Vgl. Wohlmuth, *Jesu Weg*, 36f.

und Gleichnis der bedingungslosen Liebe Jesu um, und das verändert das Antlitz der Erde, wenn der so offenbarte Geist Gottes von der Liturgie her und aus der Kraft, die sich in ihr zeigt, in allen Lebensvollzügen der Glaubenden wirksam wird.⁵⁵

3.2 Liturgische Gestaltwerdung des Paschamysteriums im Spannungsfeld von Religion und Religiosität

Die Außengrenzen des liturgischen Raumes, der sich als Feier des Paschamysteriums herausbildet, sind berührungssensibel. Liturgie ist als Gestaltwerdung Gottes *und* des Menschen zu begreifen. Zudem hatte sich bereits angedeutet, dass für die Liturgie von ihren Grundakten her – Versammlung, Hören auf Gottes Wort, Gebet, das in der eucharistischen Danksagung und dem eucharistischen Mahl seinen Höhepunkt hat (vgl. SC 6) – die Gedächtniskategorie eine zentrale Rolle spielt: Der jüdisch-christliche Gottesdienst hat *anamnetischen* Charakter.⁵⁶ Innerhalb eines Vorgangs *pneumatischer Überlieferung* – so wurde oben mit Reinhard Meßner formuliert – wird die versammelte Gemeinde mit den kanonischen Ursprungsereignissen der Heilsgeschichte gleichzeitig und erfährt das Heilshandeln Gottes je neu an sich selbst.

Für die ästhetische Darstellung der *memoria passionis*, die zugleich *signum gratiae* – Zeichen der gegenwärtig wirksamen Gnade – und *pignus futurae gloriae* – Unterpfand zukünftiger Herrlichkeit – ist, sind im Einzelnen vielfältige verbale und nonverbale Formen relevant, die hier nicht weiter betrachtet werden können. Entscheidend ist, dass die Gestaltwerdung der liturgischen Memoria in diesem umfassenden Sinne nicht unabhängig von der ganz konkreten Feiergemeinde erfolgen kann. Gottes Offenbarung gewinnt ästhetisch nur ineins mit dem sie empfangenden Menschen Kontur. Hierin liegt aber nun die zentrale Herausforderung einer liturgischen Ästhetik, die „an der Zeit“ ist: Zwar gibt es zweifellos in unserem gesellschaftlichen Kontext auch weiterhin eine Präsenz des Religiösen. Der berührungssensible liturgische Raum kann jedoch nicht ignorieren, dass sich Religiosität im Sinne des persönlich-individuell gelebten Glaubens in nicht geringem Umfang außerhalb seiner abspielt, dass sie sich keineswegs vornehmlich innerhalb der tradierten Gedächtnisformen institutionalisierter

⁵⁵ Vgl. S. Winter, „Es ist, was es ist, sagt die Liebe“. Liturgie als Gestaltwerdung der Liebe Gottes und des Menschen, in: M-L. Langwald / I. Niehüser (Hg.), Not sehen. FrauenGottesDienste 28. Modelle und Materialien, Ostfildern 2010, 78–89.

⁵⁶ Vgl. dazu aus liturgiewissenschaftlicher Sicht: Wahle, Gottes-Gedenken.

Religion artikuliert.⁵⁷ Pointiert formuliert: Religiosität orientiert sich immer weniger an traditionellen Formen als vielmehr am praktischen Nutzen. Der Bewertungsmaßstab religiöser Praxis ist deren Relevanz für die Biografie des Einzelnen.

Ästhetisch gesprochen tauchen religiöse Symbole, Riten und Überlieferungen deshalb vielfach außerhalb ihres ursprünglichen Entstehungskontextes auf: im persönlichen, biographisch geprägten Umfeld, im Bereich der Medien, des Marketing und der Politik. Darin ist Religion zwar tatsächlich wahrnehmbar, aber eben nicht einfach – um jetzt nur von der Warte *liturgischer* Ästhetik aus zu sprechen – als heilsgeschichtliches Überlieferungsereignis. Dementsprechend schwierig ist der adäquate Umgang mit den liturgischen Ausdrucksmitteln, die ihr ureigenstes Profil mitten im spätmodernen „Ästhetik-Boom“ behaupten müssen. Doch dieser Boom ist z. B. im Konsumverhalten, individuellen Styling und in der Stadtgestaltung längst, wie Wolfgang Welsch feststellt, in eine „Anästhetik“ umgeschlagen. Eigentlich sollen doch Gestaltwechsel die Phantasie anregen und zu autonomen Bildungsprozessen führen. Im „postmodern-konsumatorische[n] Ambiente“ „haben die Anregungen einen anderen Sinn. Sie erzeugen leer laufende Euphorie und einen Zustand trancehafter Unbetreffbarkeit.“⁵⁸ Das Medium wird schnell wichtiger als die Botschaft, die Formfrage koppelt sich von der Inhaltsfrage ab. Stets gilt es also im Blick zu behalten, dass der gottesdienstliche Ausdruck des Glaubens sich im pluralistischen Umfeld bewegt, in dem weithin lediglich die ästhetischen und therapeutischen Nebenwirkungen des Religiösen fortwirken, während die primären Geltungsansprüche für eine transzendenzorientierte Lebensführung des Menschen zurücktreten bzw. gänzlich entfallen. Diesbezüglich insistiert Hans-Joachim Höhn zu Recht darauf, dass man vom Christentum nicht erwarten könne, religiös interessierte, aber distanzierte Zeitgenossen einfach in ihrem Interesse am „unbestimmten Besonderen“ zu bestätigen. Nicht immer meldet sich in diesem Interesse der Glaube an den „unbekannten Gott“ (vgl. Apg 17,23), sondern manchmal lediglich das Echo eigener Wünsche und Ängste. Aus christli-

⁵⁷ Vgl. B. Krause, Gutachten für die Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz – Überblick über aktuelle kirchen- und religionssoziologische Studien. Projektleitung: Prof. Dr. Dr. K. Gabriel / Prof. Dr. R. Feiter / Prof. Dr. Dr. habil. K. Müller (alle Münster), Münster, September 2006, 166. – Untersucht wurden neben verschiedenen religionssoziologischen Positionen u. a. die dritte und vierte EKD-Erhebung von 1992 bzw. 2003: „Religiöse und kirchliche Orientierungen in des Sinus-Milieus“; „Perspektive Deutschland“ und „Megatrend Religion“.

⁵⁸ Vgl. Welsch, Ästhetik, 14.

cher Perspektive hingegen ist Religion niemals Mittel zur Selbstberuhigung, sondern „[für] Christen bleibt Glaube unlösbar vom Moment der Unruhe [bestimmt], deren Ziel nicht der Mensch ist.“⁵⁹ Liturgische Ästhetik muss innerhalb dieses Umfelds bewusst und sensibel Zeichen setzen, indem sie aus ihren ureigensten Ressourcen heraus in der unverkürzten Feier des Paschamysteriums mitten in der Welt den gekreuzigten, auferweckten und erhöhten Herrn als ermutigendes wie verstörendes Hoffnungszeichen präsentiert. Formen wie die gottesdienstlich integrierte Klage⁶⁰; das (klassische) Begängnis von Trauer, Sterblichkeit und Tod; das solidarische Fürbittgebet, das nicht vorschnell Antworten formuliert, sondern der sehnsüchtigen Angst und Ratlosigkeit Raum gewährt⁶¹; die rituell gefasste Artikulation von Zorn, Wut und Enttäuschung über vielfach erlittenes und ertragenes Unrecht etc. spielen hier ebenso eine Rolle wie Feierformen, die ästhetisch anspruchsvoll dem Bedürfnis nach tragfähigen menschlichen Beziehungen, der Dankbarkeit für gelungenes Leben und der Freude an der Schönheit der Schöpfung Ausdruck verleihen. Hierbei sind traditionelle Formen wiederzuentdecken bzw. zu stärken, aber auch unter Einbeziehung zeitgenössischer ästhetischer Bedürfnisse neue Formen zu etablieren.⁶²

3.3 Das Desiderat einer angemessenen liturgietheologischen Hermeneutik

Abschließend sei nochmals auf der Metaebene ein Blick auf die Frage geworfen, welche Folgen eine konsequent an der Ästhetik der Liturgie ausgerichtete theologische Reflexion für deren Her-

⁵⁹ H. J. Höhn, *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn u. a. 2007, 53; vgl. 51–53.

⁶⁰ Vgl. G. Steins (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg 2000, darin bes. B. Jeggler-Merz, *Mit Tränen und Geschrei. Klagend beten*, 154–167; O. Fuchs, *Klage. Eine vergessene Gebetsform*, in: H. Becker u. a. (Hg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium II*, St. Ottilien 1987, 939–1024.

⁶¹ Vgl. M. Kehl, *Hinführung zum Glauben*, Kevelaer²2009, 124–131; G. Lohfink, *Beten schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebets*, Freiburg–Basel–Wien 2010, 95–123.

⁶² Vgl. z. B. M. Lätzel (Hg.), *Räume öffnen. Gottesdienste feiern mit kirchlich Distanzierten. Ein Werkstattbuch*, Regensburg 2005; *Liturgische Institute Deutschlands, Österreichs und der deutschsprachigen Schweiz* (Hg.), *Offene Türen: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott. Eine Arbeitshilfe zu niederschweligen Gottesdiensten*, Trier 2010; die grundlegenden Reflexionen in B. Kranemann / K. Richter / F.-P. Tebartz-van Elst (Hg.), *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*, Stuttgart 2000.

meneutik hat.⁶³ Aus einer ästhetischen Betrachtungsweise ergibt sich die besondere Herausforderung, dass Liturgie, wie Paul De Clerck sagt, eigentlich stets als „*actual celebration*“ wahrgenommen werden müsste. Liturgie ist demnach vor allem ein „*object of a living expression*“.⁶⁴ Ähnlich betont auch Albert Gerhards, dass Liturgie eine Performance *im Sinne eines situativ einmaligen und unwiederholbaren Geschehens* ist. Sie ist zeitlich begrenzte Darstellung – „*Poiesis*“ –, die „sowohl die Strukturen des Kunstwerks (d. h. der liturgischen Überlieferung), als auch das bildnerische Tun des Künstlers (d. h. der Liturgie feiernden Menschen) betrifft“⁶⁵. Innerhalb der theologischen Reflexion wird man deshalb stets versuchen müssen, „*liturgical science*“ und „*art of celebration*“ in einen spannungsvollen Dialog miteinander zu bringen, wobei der Zugang durchaus unterschiedlich akzentuiert sein darf.⁶⁶

⁶³ Ausgespart werden muss die Frage, wie eine liturgische in eine theologische Ästhetik einzubetten wäre. Vgl. zur theologischen Ästhetik neben den hier herangezogenen Arbeiten auch den Sammelband W. Lesch (Hg.), *Theologie und ästhetische Erfahrung*, Darmstadt 1995; ferner: L. Lies, *Europäische Theologien in neuer Katholizität*, in: ZKTh 116 (1994), 270–287.

⁶⁴ Vgl. P. De Clerck, *Theology of the Liturgy*, „for the glory of God and the salvation of the world“: Keynote Address, in: SL 30 (2000), 14–31, 15–17.

⁶⁵ Gerhards, *Ästhetik*, 171.

⁶⁶ So betont R. Meßner, dass Liturgiewissenschaft als historisch-systematische Disziplin direkt bei den einzelnen liturgischen Feiern als verschiedenen Ausdrucksformen („Traditionen“) des einen Überlieferungsgeschehens („Tradition“) anzusetzen habe. Vgl. Meßner, *Gottesdienstliche Überlieferungen*; ders., *Liturgiewissenschaft*, 22.30f. Demgegenüber besteht H. Hopping auf dem Programm einer allgemeinen Liturgiewissenschaft „im Sinne einer *Vorverständigung* über das ‚Wesen‘ der christlichen Liturgie“ (Hopping, *Gottesrede*, 29 [*Hervorhebung* S. W.]). Eine vermittelnde Position nimmt P. Ebenbauer mit seinem Entwurf einer „*Glaubens-Phänomenologie*“ ein, die als „geistliche Wissenschaft vom Glauben, als Bildungsprozeß [...] den Glaubens-Akt auslegt und verstehen lehrt“. Einer solchen theologischen Reflexion gehe es darum, „die Herrlichkeit der Offenbarungsgestalt umrisshaft nachzuzeichnen und deren praktische Bezeugungsgestalten im Gottes- und Weltendienst der Gläubigen unter Berücksichtigung der gegenwärtig herrschenden Handlungsgestalten gesellschaftlicher Praxis ansichtig zu machen.“ Der „*Gestaltumriß Jesu Christi*“ sei dabei *das* Kriterium, nach dem die Bezeugungsgestalten zu rekonstruieren seien. Vgl. P. Ebenbauer, *Propter crucem gaudium*. Liturgischer Osterjubiläum und fundamentaltheologische Auferstehungsthematik, in: G. Larcher / K. Müller / T. Pröpper (Hg.), *Hoffnung*, die Gründe nennt. Zu H. Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 247–270, hier: 268; vgl. auch ders., *Liturgische Theologie*. Zum Profil der Liturgiewissenschaft, in: W. Weirer / R. Esterbauer (Hg.) *Theologie im Umbruch*. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung, Graz 2000, 227–242. Liturgische Ästhetik ist dann das zentrale Theoriestück einer Glaubens-Phänomenologie, weil in der doxologischen Gottesrede der Liturgie der Glaube seinen originären Ausdruck findet. Ebenbauer legt dabei Wert darauf, dass der liturgietheologische Kommentar einzelner Traditionen (Meßner) und das Anliegen einer allgemeinen Liturgiewissenschaft (Hopping) nicht gegeneinander auszuspielen sind: „Eine in dieser

Die entsprechenden Herausforderungen an eine adäquate Hermeneutik lassen sich mit Benedikt Kranemann formulieren. Er hebt zunächst hervor, dass es bei der Liturgie um ein vielschichtiges Handlungsgefüge geht.⁶⁷ Hinzu komme, dass die verschiedenen Rollenträger – Priester und übrige Fei ergemeinde – zu berücksichtigen seien. Sie alle haben sehr unterschiedliche Vorstellungen von dem liturgischen Geschehen, an dem sie auf je spezifische Weise partizipieren. Dies kommt u. a. in variierenden Bedeutungszuschreibungen bezüglich gottesdienstlicher Handlungszusammenhänge zum Tragen. Hier spielen kirchliche Autoritäten mit ihren Bestimmungen – etwa approbierten liturgischen Büchern und kirchlichen Ordnungen – ebenso hinein wie das pluralistisch geprägte sozio-kulturelle Umfeld. Insgesamt seien deshalb nur Annäherungen an das liturgische Geschehen möglich.

Wie solche Annäherungen auszusehen hätten, kann ich hier nicht mehr im Einzelnen ausführen. Ich nenne lediglich noch die Thesen, die Kranemann am Ende seines Aufsatzes formuliert: Eine adäquate Hermeneutik der Liturgie hat *erstens* die strukturelle Komplexität des Untersuchungsobjektes zu beachten: Liturgie ist ein Handlungsgeschehen, in dem Verbales und Nonverbales aus divergierenden historisch-kulturellen Zusammenhängen ineinander greift. Davon zeugen vielfältige Feierformen und Feieranlässe, verschiedene Partizipanten und Partizipationsmöglichkeiten, variierende anthropologische und theologische Deutungsoptionen, mannigfaltige Kommunikationsmedien, Strukturen und Bedeutungsebenen etc.⁶⁸ Dabei hat die Liturgiewissenschaft *zweitens* stärker empirisch vorzugehen, als dies im 20. Jahrhundert vielfach geschehen ist, zumal dann, wenn sie mehr mit den Kulturwissenschaften ins Gespräch kommen will: „Vor das normative Sprechen gehört die genaue Be-

Weise an liturgischen Vollzügen orientierte Glaubensphänomenologie verfolgt das Ziel, aus den wort- und symbolhaften Zeugnissen gottesdienstlicher Traditionen *und gleichzeitig* aus einer philosophisch wie theologisch geforderten Wissenskritik heraus Theologie zu entwickeln.“ (P. Ebenbauer, Liturgiewissenschaft „coram Israel“. Einige Perspektiven zukünftiger Forschung, in: A. Gerhards / H. H. Henrix (Hg.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum (QD 208), Freiburg i. Br. 2004, 306–321, 320).

⁶⁷ Vgl. B. Kranemann, Anmerkungen zur Hermeneutik der Liturgie, in: ALw 50 – Liturgie verstehen (2008), 128–161 (hier: 131f). Vgl. zum Thema auch S. Winter, Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu „Performance“ und „Performativität“ in liturgiewissenschaftlichem Interesse, in: BiLi 84 (2011), 12–27; Winter, Gottes Raum, Teil A.

⁶⁸ Zu Letzterem vgl. auch S. Winter, „Wir übergeben den Leib der Erde ...“. Überlegungen zu mystagogischer Bestattungsliturgie, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 16 (2002), 12–25, bes. 16f.

obachtung dessen, was sich in der Liturgie tatsächlich ereignet.“⁶⁹ Dies ist kein Widerspruch zur oben herausgearbeiteten Normativität theologischer Reflexion, sondern ein Plädoyer für deren empirische Fundierung. *Drittens* ist die Hermeneutik der Liturgie letztlich auf die gottesdienstliche Praxis hin auszurichten, die als Handlungs-geschehen zwischen Gott und Mensch zu rekonstruieren ist. Es sollte liturgiewissenschaftlich um die „tatsächlich gefeierte Praxis des Gottesdienstes gehen, was die Auseinandersetzung mit idealen Texten und Theologien ja keineswegs ausschließt.“⁷⁰ Weiterhin muss die Liturgiewissenschaft heute *viertens* Liturgie und liturgienahen Feiern in ihrer ganzen Fülle wahrnehmen. Z. B. bestimmte ritualisierte Frömmigkeitsformen sollten nicht vorschnell als Untersuchungsobjekt ausgeschieden werden – dies gilt für die Liturgiegeschichte wie die Gegenwartsanalyse.⁷¹ *Fünftens* und *letztens* bleibt eine Hermeneutik der Liturgie immer theologische Hermeneutik, die sich allerdings zugleich der Anthropologie verpflichtet weiß. Liturgiewissenschaft befasst sich mit dem christlichen Gottesglauben, insofern er sich liturgisch artikuliert. Dabei geht es stets darum, das liturgische Geschehen als Gestaltwerdung Gottes *und* des Menschen wahrzunehmen. Die Gemeinschaft der Glaubenden feiert im liturgischen Gedächtnis des Paschamysteriums die Begegnung mit dem Gott, von dem das Große Glaubensbekenntnis sagt, dass er in Christus Jesus „für uns Menschen und zu unserem Heil“ gehandelt hat und handelt.⁷²

⁶⁹ Kranemann, *Hermeneutik*, 153.

⁷⁰ Kranemann, *Hermeneutik*, 156.

⁷¹ Vgl. dazu auch B. Kranemann, *Christliche Feiern des Glaubens und religiöser Pluralismus in der modernen Gesellschaft*, in: *LJ* 56 (2006), 181–201.

⁷² Vgl. A. A. Häußling: *Liturgie und Leben*, in: ders., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, hrsg. von M. Klöckener / B. Kranemann / M. B. Merz, Münster 1997, 131–139, bes. 135f (zuerst erschienen 1988). Vgl. auch A. Gerhards, *Menschwerden durch Gottesdienst? Positionsbestimmung der Liturgie zwischen kirchlichem Anspruch und individuellem Erleben*, in: Kranemann / Richter / Tebartz-van Elst, *Missionarische Dimension*, 20–31 (zuerst erschienen 1995): „Die Befindlichkeit der konkreten Menschen ist nicht bloß positiv, sondern konstitutiv“ für die Liturgie, und: „Gottesdienst ist Gottes Dienst an der Personwerdung des Menschen“ (a. a. O., 30.31). – In diesen abschließenden Überlegungen schließt „Liturgie“ verschiedenste gottesdienstliche Formen mit ein. Vgl. hingegen die Differenzierung nach „Liturgie“ und „Gottesdienst“ in: W. Haunerland, *Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse*, in: *MThZ* 57 (2006), 253–270.

4. Schluss: Liturgische Grenzgänge

Attraktiv, anziehend ist eine gottesdienstliche Feier nur dann, wenn in ihr die Herrlichkeit Gottes stimmig, authentisch, glaubwürdig und überzeugend Konturen gewinnt. Solche Attraktivität entsteht, wenn liturgische Ästhetik immer auch „grenzgängerisch“ ist: sich auf der Grenze des liturgischen Raumes bewegt und so die traditionell gewachsenen rituellen Ausdrucksformen ebenso wie die biographischen und sozio-kulturellen Kontexte der Feiernden im Blick behält. An anderer Stelle habe ich die entsprechenden Aspekte so verstandener liturgischer Ästhetik thesenartig zusammengestellt.⁷³ Hier abschließend nur so viel: Liturgie der Kirche ist Feier des Paschamysteriums. Damit ist ausgesagt, dass in solcher Feier das geschichtliche Heilshandeln Gottes an Israel und das Handeln Gottes an Jesus Christus sowie sein Heilshandeln an den jeweils Gottesdienst Feiernden in Christus, durch ihn und mit ihm in der Kraft des Heiligen Geistes Gestalt gewinnt. Wo immer Kirche feiert, lädt sie dazu ein, dass Menschen *aus ihrer konkreten Situation heraus* in dieser biblisch bezeugten Heilsgeschichte von den Leitgestalten der normativen Heilszeit zitierend eine Rolle übernehmen.⁷⁴ Kirche hat „keine andere Geschichte, auf die sie sich gründen könnte“ als die biblische, „wie sie auch von keinem anderen Lebenssinn weiß als dem, der sich in dieser Geschichte auftut.“⁷⁵ Die Feier des Glaubens und die Lebensdeutung der Feiernden sind nicht voneinander zu trennen; sie bilden zwei Aspekte derselben geistlich-existenziellen Wirklichkeit. Dies ist der Orientierungsrahmen jeder liturgischen Ästhetik. Bei der rituellen Inszenierung des Christusgeheimnisses sind die Spielräume entsprechend groß. Es gilt, im Hinblick auf Dichte, Verbindlichkeit, Deutlichkeit und spirituelle Kraft, Wirkung und Würde gottesdienstlicher Vollzüge die Unterschiede wahrzunehmen und auch bewusst zu setzen. Darin korreliert eine diakonisch-empathische Grundhaltung seitens der Kirche mit der Grundhaltung des barmherzigen Gottes: Das göttliche Geheimnis teilt sich den Menschen – eben für uns unverfügbar – in den verschiedensten Weisen mit, öffnet sie und nimmt sie für sich ein, um so in ihnen und dann durch sie Raum zu greifen in der Geschichte. Auf Seiten des Men-

⁷³ Vgl. Winter, Logos, v. a. 211–214.

⁷⁴ Vgl. A. A. Häußling, Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart (zuerst erschienen 1991), in: ders., Christliche Identität, 2–10, 5.

⁷⁵ K.-H. Bieritz, Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Entwürfe, in: Kranemann / Sternberg / Zahner, Diakonale Dimension, 284–304, 301; vgl. 301–303.

schen ist einzubeziehen, dass sich das Leben entwickelt und damit auch die Gottesbeziehung. Wachstum und Reifung haben darin ebenso ihren Platz wie Stillstand, Gebrochenheiten, Rückschläge und Niederlagen. Dies muss im Gottesdienst vorkommen dürfen, der seine Gestalt von Gott her erhält, von „Gott, der ‚will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen‘ (1 Tim 2,4)“ (SC 5).