

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Eckholt, Margit/el Mallouki, Habib (eds.), *Offenbarung und Sprache. Hermeneutische und theologische Zugänge aus christlicher und islamischer Perspektive*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Winter, Stephan

Gott im Wort. Das Ineinander von Schriftverkündigung und Gebet in der Liturgie als Offenbarungsereignis

in: Eckholt, Margit/el Mallouki, Habib (eds.), *Offenbarung und Sprache. Hermeneutische und theologische Zugänge aus christlicher und islamischer Perspektive*, pp. 223–242

Göttingen: V&R unipress (Veröffentlichungen des Instituts für Islamische Theologie der Universität Osnabrück 9)

URL: <https://doi.org/10.14220/9783737012430.223>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Eckholt, Margit/el Mallouki, Habib (Hrsg.), *Offenbarung und Sprache. Hermeneutische und theologische Zugänge aus christlicher und islamischer Perspektive* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Winter, Stephan

Gott im Wort. Das Ineinander von Schriftverkündigung und Gebet in der Liturgie als Offenbarungsereignis

in: Eckholt, Margit/el Mallouki, Habib (Hrsg.), *Offenbarung und Sprache. Hermeneutische und theologische Zugänge aus christlicher und islamischer Perspektive*, S. 223–242

Göttingen: V&R unipress (Veröffentlichungen des Instituts für Islamische Theologie der Universität Osnabrück 9)

URL: <https://doi.org/10.14220/9783737012430.223>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Stephan Winter

Gott im Wort. Das Ineinander von Schriftverkündigung und Gebet in der Liturgie als Offenbarungsereignis

»Die Liturgie ist wie eine Fährte im Schnee – flüchtiges Zeugnis eines anwesend-abwesenden Gottes«¹, so notiert der Theologe und Schriftsteller Christian Lehnert in seinem Buch *Der Gott in einer Nuß*. Formaler umreißt Eberhard Jüngel die hier vorausgesetzte Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit, wie sie *aller* Offenbarung des biblisch bezeugten Gottes (im Folgenden meist kurz mit ›Gott bezeichnet) grundlegend eignet:

Der christliche Glaube steht und fällt sowohl historisch als auch systematisch damit, daß er Gott im Leben und Sterben dieses Menschen [Jesus von Nazareth; S. W.] zur Welt gekommen sieht. Deshalb ist es geradezu ein Axiom des christlichen Glaubens, daß Gott im Sein des Menschen Jesus zur Welt gekommen ist. Diese Behauptung ist allerdings ein österliches Bekenntnis. Es setzt sowohl das Ende des Lebens dieses Menschen als auch eine neue Weise seiner Anwesenheit voraus. Erst das Ende der unmittelbaren Anwesenheit Jesu, erst sein Tod und sein Entzogensein ermöglichen es, sein Sein als Kommen Gottes zu verstehen. Ohne diesen Entzug gibt es keine Offenbarung, wenn anders [...] Offenbarung das Anwesendwerden eines Abwesenden als Abwesenden ist. Daß Gott als Abwesender umso präsenter wird, ist die Grundstruktur von Offenbarung in der Welt.²

Die folgenden Überlegungen gehen diesen Zusammenhängen genauer nach. Sie erheben nicht den Anspruch, entsprechende theologische Ansätze, wie sie in den vergangenen Jahrzehnten entwickelt worden sind, substantiell weiterführen zu können; angezielt ist vielmehr eine Zusammenstellung von Einsichten, die die liturgische Praxis (im Sinne des rituell-gottesdienstlichen Handelns christlich-kirchlicher Provenienz) als paradigmatischen ›Ort‹ nachösterlicher Präsenz Gottes fokussieren. Im Zentrum steht dabei die Wort-Werdung Gottes in der und durch die liturgische(n) Versammlung. Deren Grundstruktur wird in drei Schritten nachgezeichnet: *erstens* (in Abschnitt 2) von wichtigen Bestimmungen der Li-

1 Christian Lehnert, *Der Gott in einer Nuß: Fliegende Blätter von Kult und Gebet*, Berlin 2017, S. 21.

2 Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2010, S. 448 f.

turgiekonstitution her, die wiederum *zweitens* (Abschnitt 3) nicht unwesentlich von der neutestamentlichen Emmaus-Erzählung (Lk 24) inspiriert sind, wodurch die Liturgiekonstitution *quasi* zu deren offenbarungstheologischer Relektüre anregt; *drittens* wird (in Abschnitt 4) noch kurz darauf geschaut, welche Folgerungen sich aus den bis dahin angestellten Überlegungen für eine rituell-gottesdienstliche Praxis im pluralistischen Kontext ergeben, insofern in ihr das christliche Offenbarungsgeschehen ästhetisch »glaub-würdig« Gestalt annehmen soll. – Zuvor sind aber noch (Abschnitt 1) ein paar Begriffsklärungen aus religionssoziologischer, ritualtheoretischer und theologischer Sicht vonnöten, die in eine genauere Formulierung der hier zugrunde gelegten These münden.

I Liturgie als spezifische Präsenz des Heiligen: Begriffliche Vorklärungen und Präzisierung der These

Der christliche Glaube lässt sich aus religionssoziologischer Perspektive einordnen als eine spezifische Form von Wirklichkeitsdeutung, wie sie grundsätzlich erst mit der so genannten »Achsenzeit« möglich geworden ist. Die achsenzeitlich entstehenden »Großen Erzählungen« reflektieren nicht nur darauf, welche Bedingungen theoretische wie praktische Vernunft sowie menschliches – auch rituelles! – Handeln brauchen, um erfolgreich zu sein. Vielmehr justieren sie ebenso die Spannung zwischen bleibender Transzendenz bzw. Geheimnistätigkeit des Göttlichen und seiner Öffnung auf innerweltliche Begegnung hin neu, indem sie nach dem »Ursprung des Heiligen« bzw. »der Heiligkeit« fragen.³ Der neue Begriff des Heiligen bildet sich dabei – mit Hans Joas formuliert – nicht zuerst als Bestandteil vorhandener Religionen; vielmehr sind Religionen als »Versuche« zu werten, »von vielen Menschen geteilte Erfahrungen des Heiligen [...] auf Begriffe zu bringen, so zu formieren, dass sie an den Nachwuchs weitergegeben werden können und so weiter und so weiter. Aber das Heilige gibt es überall da, wo Menschen Erfahrungen machen.«⁴ Das Eigentümliche entsprechender Erfahrungen bestimmt Joas so, dass in bestimmten Situationen ein alltägliches Beziehungs- und Begegnungsgeschehen auf Außeralltägliches aufgebrochen wird. Er spricht von »sakramentale[n] Erfahrungen«⁵, die sich durch die »Dimension des Ergriffenseins«⁶ auszeichnen:

3 Vgl. für die entsprechenden Zusammenhänge sowie den Forschungsstand zur Achsenzeitthese Hans Joas, *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* [im Folgenden zit. als »Joas, *Macht*«], Berlin 2017, bes. S. 302–315, 330–354.

4 Hans Joas, *Die Macht des Heiligen: Hans Joas im Gespräch mit Andreas Main*, Dlf-Sendung *Tag für Tag* (19. 10. 2017), URL: www.deutschlandfunk.de/hans-joas-die-macht-des-heiligen.886.de.html?dram:article_id=398429 (letzter Zugriff 27. 01. 2020).

5 Joas, *Macht*, S. 432 f.

Etwas muss am Werk sein, wenn Individuen oder Kollektive über die bisherigen stabilisierten Grenzen ihres Selbst hinausgerissen werden. [...] In der Erfahrung der Selbstentgrenzung oder Selbstübersteigerung liegt eine affektive Gewissheit, die Elemente der Situation mit einer vorreflexiven Bindungskraft erfüllt, deren Stärke über die alltäglichen Erfahrungen hinausgeht.⁷

Die verschiedenen religiösen Konzeptionen unterscheiden sich – bei allen Konvergenzen – vor allem darin, welche Stellung sie dem Sakramentalen (in diesem religionssoziologischen Sinne) geben. *Einerseits* ist grundsätzlich festzustellen, dass »Entmagsisierung [...] deshalb ein notwendiges Korrelat von Transzendenzvorstellungen [ist], weil Magie den Versuch zur Verfügung über das Heilige darstellt. Mit den Vorstellungen von Transzendenz wird der Verzicht auf die Verfügung über das Heilige ethisiert.«⁸ *Andererseits* bleibt von daher ausreichend Spielraum, die transzendente Größe bzw. deren Verhältnis zur raum-zeitlichen Wirklichkeit unterschiedlich zu konkretisieren: »Gott, der transzendente [!] Gott, kann so – in einem christlichen Zusammenhang – als »Quell der Heiligkeit angesprochen werden.«⁹ Diese Rede vom »Quell der Heiligkeit«, wie sie etwa das zweite eucharistische Hochgebet des Römischen Messbuchs prägt, impliziert so etwas wie einen Prozess der Gestaltwerdung des Heiligen (dazu noch weiter unten), gemäß dem »Transzendenz ins Mundane ausströmt und nicht in der Transzendenz verbleibt.«¹⁰ Der christliche Glaube lässt sich damit als *eine* zunehmend ausdifferenzierte Option verstehen, jene Macht reflexiv zu erfassen, die in sakramentalen Erfahrungen wirksam wird und nicht zuletzt auch emotional bewegt. Konkret identifiziert der Glaube diese Macht mit der Geistkraft Gottes, wie sie sich in Leben, Wirken und Geschick Jesu von Nazareth unüberbietbar als wirksam präsent zugeschiedet hat. Diese grundlegende Weichenstellung bei der Konzeptionierung des Heiligen führt zu spannungsreichen Bezügen zwischen den großen religiösen Grundoptionen, aber im Blick auf das genauere Verständnis des angedeuteten Identifikationsaktes bzw. der weiteren inhaltlichen Füllung der christlichen Gott-Rede¹¹ auch zwischen verschiedenen Ausprägungen des christlichen Glaubens:

6 Joas, *Macht*, S. 434.

7 Ebd.

8 Joas, *Macht*, S. 351.

9 Ebd.

10 Joas, *Macht*, S. 352.

11 Der technische Begriff »Gott-Rede« will als entsprechendes Pendant zu »Theo-Logie« in einem weiten Sinne abbilden, dass »Theologie« gemäß einem entsprechenden Verständnis den »praktizierten Zusammenhang von »Gott« und »Sprache« überhaupt umfasst, also jedwede Form der Rede, die Gott bzw. ein Segment der Wirklichkeit *sub ratione Dei* »angemessen zur Sprache zu bringen« sucht (Max Seckler, »Theologein: Eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung. Zur Theorie der Theologie und zur Kritik der monokausalen Theologiebegründung«, in: *ThQ* 163 (1983), S. 241–264, hier S. 247 und 249). Für eine systematische Darstellung verschiedener

[Die] Vorstellung von einer Menschwerdung Gottes, von der Inkarnation, stellt für Christen eine neuartige Vermittlung zwischen achsenzeitlicher Transzendenz und Immanenz dar. Von Juden und Muslimen kann diese Vermittlung aber als Rückfall in das erreichte Transzendenzverständnis, ja als Abfall vom Monotheismus wahrgenommen werden. Selbst innerhalb des Christentums kann eine gesteigerte Betonung der Transzendenz Gottes, etwa bei Calvin und den Calvinisten, zu einer geringeren Orientierung hin auf den menschengewordenen Gott, den Gottessohn, führen. Umgekehrt mögen Christen auf Judentum und Islam die Vorstellung von Gottesferne projizieren.¹²

Die entsprechenden Fragen nach Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen unterschiedlichen Vorstellungen vom Heiligen bzw. der Heiligkeit können hier nur markiert werden. Im Folgenden soll deutlich werden, dass und inwiefern es aus biblischer Sicht nicht zuletzt die rituelle Glaubenspraxis ist, in der sich die Begegnung von Transzendenz und Mundanem in ausgezeichneter Weise ereignet. In diesem Zusammenhang ist (sowohl hinsichtlich jüdischer wie auch christlicher Praxen¹³) oft von »Liturgie« die Rede. Der Liturgiebegriff ist aber äußerst schillernd. Er muss deshalb in Orientierung an der jeweiligen Diskursituation bzw. dem Ziel einer bestimmten Darstellung/Argumentation mehr oder weniger ausdrücklich eingeführt werden. Für den Rahmen des vorliegenden Beitrags ist es zweckmäßig, »Liturgie« als Sammelbegriff für alle Formen »der rituellen Inszenierung christlicher Identität«¹⁴ zu verwenden.¹⁵ Diese Explikation

Formen theologischer Rede (im weiten Sinne) vgl. Stephan Winter, *Eucharistische Gegenwart: Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie*, Regensburg 2002, S. 81–105; Julia Knop, *Ecclesia orans: Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg i. Br. 2012, S. 266–271.

12 Joas, *Macht*, S. 352.

13 Tatsächlich wären die Eignung eines konkret gewählten Liturgiebegriffs zur Erfassung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede jüdischer und christlicher ritueller Praxis und Folgerungen für entsprechende liturgiegeschichtliche, -theologische und -praktische Reflexionen eigens zu bedenken. Vgl. dazu u.a. grundlegend Gerard Rouwhorst, »Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels: Forschungsgeschichte, Interaktionen, Theologie«, in: *GdK 2.2* (2008), S. 491–572, und auch Peter Ebenbauer, *Mehr als ein Gespräch: Zur Dialogik von Gebet und Offenbarung in jüdischer und christlicher Liturgie*, Paderborn 2010; ebenso ders., »Der eine Gott der Bibel als Subjekt und Adressat christlicher Liturgie: Zur Neuformatierung der Feiern des Glaubens und ihrer Theologie durch den jüdisch-christlichen Dialog«, in: *Der »jüdisch-christliche Dialog« veränderte die Theologie: Ein Paradigmenwechsel aus Expert-Innensicht*, hrsg. von Edith Petschnigg und Irma Fischer, Wien/Köln/Weimar 2016, S. 148–163.

14 Vgl. Jürgen Werbick, *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Br. 2015, S. 569–578. Eine entsprechende methodologische Reflexion auf Material- und Formalobjekt der Liturgiewissenschaft wird vorgenommen in Stephan Winter, »Gottesdienst als Lebensform: Zu Profil und Methodik der Liturgiewissenschaft innerhalb des theologischen Fächerkanons«, in: *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien*, hrsg. von Benedikt Paul Göcke und Lukas Valentin Ohler, Münster 2019, S. 307–348.

15 Damit bewege ich mich auf einer Spur, die liturgiewissenschaftlich u. a. Reinhard Meßner eingeschlagen hat, wenn er schreibt: »Liturgie« umfasst die »ganze Vielfalt höchst unter-

geht davon aus, dass *Rituale* »in der Regel bewusst gestaltete [also: inszenierte; S. W.¹⁶], mehr oder weniger form- und regelgebundene, in jedem Fall aber relativ stabile, symbolträchtige Handlungs- und Ordnungsmuster«¹⁷ sind. Die vom rituellen Kollektiv »allgemein akzeptierte[n] Handlungsformen« können »durch »praktische Logik«, Performanz und Aktualisierung stetig verändert und angepasst werden.«¹⁸ Dies geschieht schon deshalb in mehr oder weniger starkem Umfang und Grad bei *jeder* faktisch realisierten Liturgie (im genannten weiten Sinne), dass sie eine Performance *im Sinne eines situativ einmaligen und unwiederholbaren Geschehens* darstellt.¹⁹ 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«²⁰. Solchen liturgischen Inszenierungen eignet – unbeschadet ihrer Einbindung in eine ganz bestimmte (Deutung der) Geschichte (dazu weiter unten) – die Vagheit, wie sie Inszenierungen ganz allgemein aufweisen. Es geht bei Inszenierungen als »Spiel von Erscheinungen«²¹ aber jedenfalls um ein wirkliches Erscheinen des Erscheinens selbst: um »etwas, das sich hier und jetzt dem unreduzierten sinnlichen Vernehmen darbietet.«²²

Solche Inszenierungen sind im Sinne der obigen Ritualdefinition *symbolträchtig*: Welche Rolle einzelne Elemente im Rahmen solcher Inszenierungen spielen, erschließt sich dabei *innerhalb des komplexen Gewebes* ihrer non-ver-

schiedlicher und sachlich [eigentlich gerade; S. W.] nicht unter einen allgemeinen Liturgiebegriff zu fassender gottesdienstlicher Handlungen« (Reinhard Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 2. überarb. Aufl, Paderborn u. a. 2009, S. 33).

16 Vgl. für einen entsprechenden Inszenierungsbegriff Martin Seel, »*Inszenieren als Erscheinenlassen*«, in: ders., *Die Macht des Erscheinens: Texte zur Ästhetik*, Frankfurt a. M. 2007, S. 67–81.

17 Christiane Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode, »*Ritualforschung heute – ein Überblick*«, in: *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, hrsg. von dens., Göttingen/Bristol 2013, S. 9–24, hier S. 15.

18 Ebd.

19 Vgl. Stephan Winter, »*Wolf oder Lamm? Überlegungen zum Verhältnis von Liturgie und Performance art*«, in: *Präsenz: Zum Verhältnis von Kunst und Spiritualität*, hrsg. von Ludger Schulte und Thomas Möllenbeck, Münster 2019, S. 128–156; ders., »*Am Grund des rituellen Sprachspiels: Notwendige Klärungen zu »Performances und »Performativität in liturgiewissenschaftlichem Interesse*«, in: *BiLi* 84 (2011), S. 12–27 (in beiden Beiträgen auch Verweise auf die einschlägige Literatur).

20 Albert Gerhards, »*Mimesis – Anamnesis – Poiesis: Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie als Vergegenwärtigung*«, in: *Pastoralästhetik: Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, hrsg. von Walter Fürst, Freiburg/Basel/Wien 2002, S. 169–186, hier S. 171; vgl. zum Ganzen auch ders., »*Aisthesis und Poiesis – Grundzüge einer liturgischen Ästhetik*«, in: *Liturgie und Ästhetik*, hrsg. von dems. und Andreas Poschmann, Trier 2013, S. 12–27, sowie im selben Band Stephan Wahle, »*Liturgie als ästhetische Erfahrung*«, S.52–82.

21 Seel, »*Inszenieren*«, S. 75.

22 Seel, »*Inszenieren*«, S. 76.

balen und verbalen Anteile. Jetzt hier konzentriert auf die *verbalen Anteile* als Symbole im engeren Sinne gesagt:

[Sie] stehen sozusagen zunächst in sich, sie werden aber durchsichtig für den anderen, tieferen Sinn [...], sofern sie Zeichen sind, die etwas anderes bezeichnen können oder sollen als das, was man zunächst mit ihnen in Verbindung bringt[.]²³

Umberto Eco spricht vom »symbolischen Modus« der Kommunikation: In diesem Modus wird ein Symbol »textmäßig erzeugt«²⁴, und das macht »eine bestimmte semiotische Strategie« erforderlich, denn: Entsprechende Texte sind quasi »unheilbar *deutungsoffen*, gerade weil bestimmte Zeichen innerhalb ihres »Ko-Textes« *überbestimmt* sind. Eco spricht von einem »Nebel möglicher Interpretationen«²⁵: Der Inhalt des Symbols ist zugänglich »für eine semiosische [sic!] Verschiebung von Interpretant zu Interpretant, das Symbol hat keinen autorisierten Interpretanten«:

Das Symbol sagt, daß es etwas gibt, was es sagen könnte, aber dieses Etwas kann nicht ein für alle Mal und deutlich buchstabiert werden, denn sonst würde das Symbol aufhören, es zu sagen. Das Symbol sagt nur eines deutlich, daß es nämlich eine semiotische Maschine ist, die erdacht wurde, um nach dem symbolischen Modus zu funktionieren.²⁶

Nach diesem Verständnis hört ein Zeichen auf, als Symbol zu funktionieren, sobald ein Interpret auf eine zuvor kulturell codierte Deutungskompetenz fixiert wird. Ein Symbol in diesem Sinne ist vielmehr »idialektal, weil es nur für die Textumgebung gilt, in der es erscheint«, und das enthebt solche ästhetischen Symbole »jeder »politischen« Kontrolle«:

[S]ie *detonieren*, aber sie können nicht von außen *elaboriert* werden. Die ästhetische Erfahrung kann nicht mystisch sein, da sie nicht von einer externen Autorität interpretiert und gezähmt werden kann. Keine kritische Bemühung hat die Kraft, eine interpre-

23 Thomas Schärfl, *Theo-Grammatik: Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Regensburg 2003, S. 82 f.; zur genaueren Einordnung dieses Symbolbegriffs, wie er im Folgenden noch etwas verdeutlicht werden wird, vgl. Schärfl, *Theo-Grammatik*, S. 75–96. Klassische symboltheoretische Texte, die die Komplexität der einschlägigen Diskurse exemplarisch belegen, sind zusammengestellt in Frauke Berndt/Heinz J. Drügh (Hgg.), *Symbol: Grundlagentexte aus Ästhetik, Poetik und Kulturwissenschaft*, Frankfurt a.M. 2009. Für das partiell alternative, eher semiotische Symbolverständnis, das hier mit zu berücksichtigen ist, vgl. – im Anschluss an Charles S. Peirce – auch Jörg R. J. Schirra, »Symbol, Index, Ikon« (Ausg. 1), in: *Glossar der Bildphilosophie* (2012–2020), hrsg. von Jörg R. J. Schirra, Mark A. Halawa und Dimitri Liebsch, o. O. 2013, URL: www.gib.uni-tuebingen.de/netzwerk/glossar/index.php?title=Symbol,_Index,_Ikon&oldid=22155 (letzter Zugriff 10. 02. 2020).

24 Umberto Eco, »Symbol« [– Auszug], in: ders., *Semiotik und Philosophie der Sprache*, München 1985, S.193–241, hier S.230–241, hier und im Folgenden zitiert nach dem Wiederabdruck in Frauke Berndt/Heinz J. Drügh (Hgg.), *Symbol*, S. 325–335, hier S. 326.

25 Ebd.

26 Eco, »Symbol«, S. 331.

tative Tradition festzulegen; wenn dies geschieht, hat das ästhetische Symbol einsteilen (vielleicht für immer) seine Anziehungskraft verloren – es ist zu etwas geworden, das von den Mitgliedern einer kritischen Clique als ›Schibboleth‹ zitiert werden kann, als ›Geste‹ eines eingefrorenen Rituals, als bloße Erwähnung einer vorangegangenen symbolischen Erfahrung. Das lebendige Symbol ist von einem Kitschetikett ersetzt worden.²⁷

Damit ist pointiert ausgedrückt, dass die Aktualisierung des symbolischen Modus bei der Herstellung wie der Interpretation eines Textes geschehen kann, und dass sie auf einer pragmatischen Entscheidung beruht. Dieser Modus ist insofern »eine Modalität des Textgebrauchs«.²⁸ Schwingt aber im Ausdruck ›christliche Identität, wie er oben innerhalb der Explikation des Liturgiebegriffs verwendet wird, nicht mit, dass es von vornherein *ein bestimmter* tieferer Sinn ist, der liturgischen Inszenierungen zugrunde liegt? Wenn ja: Verlieren sie damit nicht letztlich ihr symbolisches Potential? Tatsächlich legen sich, wie Eco hervorhebt, im Fall religiös konnotierter ritueller Handlungskontexte aufgrund von deren Einbettung in Traditionen bestimmte symbolische Inhalte nahe: »[D]er Interpret ist davon überzeugt (er muß davon überzeugt sein), daß sie nicht kulturelle Einheit sind, sondern *Referenten*, Aspekte einer außersubjektiven und außer- kulturellen Wirklichkeit.«²⁹ Und bereits ritualtheoretisch ist grundsätzlich festzustellen: Seitens der menschlichen Handlungssubjekte besteht ihr Wirken in Kontexten, die vom *ritual engagement* geprägt sind, (zunächst nicht deskriptiv, sondern normativ betrachtet!) primär *nicht* darin, gemäß ihren individuellen Intentionalitäten bzw. Interpretationskompetenzen zu agieren; sie stellen vielmehr – v.a. hinsichtlich der Basiselemente und damit auch hinsichtlich von deren Interpretation – eigene Absichten entschieden zugunsten der Intentionalitäten des rituellen Kollektivs zurück.³⁰

Die These, die im Folgenden entwickelt und begründet werden soll, lautet nun vor dem angedeuteten Hintergrund: Das Spezifische *liturgischer* Inszenierungen liegt aus Sicht des Glaubens darin, dass es *Gott selbst* ist, der diese Inszenierungen absichtsvoll einleitet und – vermittelt über die menschlichen Handlungsträger/ innen bzw. die durch sie gebrauchten verbalen wie nonverbalen Elemente – ausführt

27 Eco, »Symbol«, S. 332.

28 Eco, »Symbol«, S. 334.

29 Ebd.

30 Hier sind komplexe Fragen nach dem Verhältnis individueller und kollektiver Intentionalitäten bzw. nach den Strukturen entsprechender Identitätsbildungsprozesse berührt, auf die nicht weiter eingegangen werden kann. Vgl. für erste Klärungen Stephan Winter, »Bloß nicht aus dem Rahmen fallen ...: Rituell-gottesdienstliches Framing als zentrale pastoralliturgische Herausforderung«, in: *HID* 72.4 (2018), S. 185–194; Josef Quitterer, »Liturgie als geteilte intentionale Praxis«, in: »Ein Symbol dessen, was wir sind«: *Liturgische Perspektiven zur Frage der Sakramentalität*, hrsg. von Martin Stuflesser, Joris Geldhof und Andy Theuer, Regensburg 2018, S. 68–82.

ER bringt *seine Gegenwart* in der eschatologischen Öffentlichkeit, wie sie sich in der liturgischen Versammlung repräsentativ etabliert, zur Erscheinung.³¹ Weil es aber der *biblisch bezeugte* und aus christlicher Sicht *in Jesus von Nazareth Mensch gewordene Gott* ist, der liturgisch erscheint, zeigt sich in und durch die entsprechenden Inszenierungen ästhetisch stilisiert, dass im Fall trefflicher Gott-Rede deren symbolischer Charakter nicht eliminiert, sondern radikal transformiert wird, indem »der ›fremde‹ Gott sich mit den Zeichen menschlicher Sprache identifizieren *läßt*«:

Dann sind diese Zeichen, die in einem präzifizierenden Vorgang dem Wort ›Gott‹ beigegeben werden, in einem ersten Schritt zwar als *Symbole* aufzufassen, die von sich wegweisen wollen, in einem zweiten Schritt aber können sie zu *Realsymbolen* der Gegenwart Gottes werden, sofern in ihnen der fremde Gott wirklich nahe kommt: In dem, was abwertend als menschliche Logik oder bloß menschliche Sprachregelung oder bloß menschlicher Zusammenhang von Bedeutungen klassifiziert werden kann, drückt sich Gott wirklich aus.³²

2 Liturgische Wort-Werdung Gottes nach Sacrosanctum Concilium

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die römisch-katholische Kirche ihr Offenbarungsverständnis auch kirchenoffiziell grundlegend neu formuliert, wie dies andere Beiträge des vorliegenden Buches deutlich machen. Bereits die Liturgiekonstitution hat diesbezüglich als zuerst verabschiedetes Dokument des Konzils entsprechende Weichenstellungen vorgenommen.³³ U. a. hat sie wieder (nicht zuletzt auch in ökumenisch bedeutsamer Weise) neu in den Vordergrund

31 Vgl. ausführlicher Stephan Winter, »Gestaltwerdung des Heiligen: Liturgie als Ort der Gegenwart Gottes«, in: *Gegenwart: Ästhetik trifft Theologie*, hrsg. von Edmund Arens, Freiburg/Basel/Wien 2012, S. 149–176.

32 Schärtl, »*Theo-Grammatik*«, S. 129.

33 Vgl. zur Liturgiekonstitution die großen Kommentare, v. a. Reiner Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil II*, hrsg. von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath, Freiburg i. Br. u. a. 2004, S. 1–227; Emil Joseph Lengeling, *Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie: Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar*, Münster 1964; gute, kompakte Einführungen liefern u. a. Klemens Richter, »*Der Aufbruch des Konzils: Die Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium und ihre Folgen*« (Originalpublikation: 2014), in: ders., *Feiernde Gemeinde: Die Identität der Kirche und ihr Gottesdienst – eine Aufsatzsammlung*, hrsg. von Benedikt Kranemann, Thomas Sternberg und Martin Stuflesser, Münster 2015, S. 97–119; Benedikt Kranemann, »*Religiöser Pluralismus als Herausforderung der Liturgie: Eine Relecture der Liturgiekonstitution*«, in: *Liturgie lernen und leben – zwischen Tradition und Innovation: Pius-Parsch-Symposium 2014*, hrsg. von Andreas Redtenbacher et al., Freiburg i. Br. u. a. 2015, S. 41–59.

gestellt, inwiefern für die Liturgie ein Kommunikationsgeschehen prägend ist, das später in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* als *colloquium inter Deum et hominem* (DV 25³⁴) bezeichnet wird.³⁵ Sicherlich verkürzt, lässt sich diese Struktur so beschreiben, dass im Zentrum liturgischer Feier (wobei der oben eingeführte weite Sinn von »Liturgie« innerhalb der vorliegenden Ausführungen immer mitzudenken ist)³⁶ eine Sequenz von Gottes (*gen. subi.*) Anrede an die Menschen und von deren Antwort im Gebet steht, wobei *beide* Teilsequenzen biblisch inspiriert sein sollen. Diese Konzeption ist vielfach theologisch und insbesondere liturgiewissenschaftlich bedacht worden.³⁷ Hier sei lediglich ein kurzer Blick auf den diesbezüglich emblematischen Artikel 24 der Konstitution geworfen:³⁸

24. Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift. Aus ihr werden nämlich Lesungen vorgetragen und in der Homilie ausgedeutet, aus ihr werden Psalmen gesungen, unter ihrem Anhauch und Antrieb sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn. Um daher Erneuerung, Fortschritt und Anpassung der heiligen Liturgie voranzutreiben, muß jenes innige und lebendige Ergriffensein von der Heiligen Schrift gefördert werden, von dem die ehrwürdige Überlieferung östlicher und westlicher Riten zeugt.

Offensichtlich wird an dieser Stelle die konsequente Orientierung liturgischer Feier an der Heiligen Schrift in den zwei angedeuteten Richtungen verstanden: Sie soll *erstens* zu deren (vermehrter und reicherer) gottesdienstlicher Verkündigung führen (vgl. dazu auch das Bild von der Schatzkammer des Gotteswortes,

34 Vgl. zur generellen Neubewertung der Bedeutung der Heiligen Schrift bzw. ihrer gottesdienstlichen Verkündigung und Auslegung durch das Konzil auch *Dei Verbum* (DV) 7–13 und 21 (zur letztgenannten Stelle noch weiter unten); *Gaudium et Spes* (GS) 58; *Ad Gentes* (AG) 6; ferner *Lumen Gentium* (LG) 25 und *Presbyterorum Ordinis* (PO) 4.

35 Vgl. dazu aus liturgiewissenschaftlicher Sicht u. a. Birgit Jeggler-Merz, »*colloquium inter Deum et hominem*« (DV 25) in *vielfältiger Gestalt und Ausprägung*«, in: *Die Wort-Gottes-Feier*, hrsg. von Benedikt Kranemann, Stuttgart 2006, S. 64–73, und für eine grundlegende Einordnung nach wie vor auch Emil Joseph Lengeling, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*, Freiburg i. Br. 1991.

36 Die Liturgiekonstitution legt genau genommen eine andere Kategorisierung zugrunde; vgl. Winfried Haunerland, »*Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse*«, in: *MThZ* 57 (2006), S. 253–270.

37 Vgl. jüngst u. a. Alexander Zerfass/Ansgar Franz (Hgg.), *Wort des lebendigen Gottes: Liturgie und Bibel*, Tübingen 2016; der Aufbau dieses Sammelbandes orientiert sich an Art. SC 24, auf den gleich eingegangen wird; vgl. demnächst zu dieser Thematik (mit ritenvergleichenden Ansätzen) auch umfassend Marco Benini, *Liturgische Bibelhermeneutik: Die Heilige Schrift im Horizont des Gottesdienstes*, Münster 2020 (Habilitationsschrift).

38 Vgl. neben den Beiträgen des Sammelbandes Alexander Zerfass/Ansgar Franz, *Wort des lebendigen Gottes aus der älteren Literatur* bes. Jürgen Bärsch, »*Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift*« (SC 24): *Zur Bedeutung der Bibel im Kontext des Gottesdienstes*«, in: *LJ* 53 (2003), S. 222–241.

aus der heraus der Tisch des Wortes reicher gedeckt werden soll, in SC 51); und *zweitens* soll diese Orientierung darin zum Ausdruck kommen, dass die Schrift in Form des Psalmengesangs und mittels vielfältiger Formen der (mehr oder weniger direkten) Zitation sowie gezielt ermöglichter intertextueller Bezugnahmen die Gebete, insbesondere Orationen, und Gesänge prägt. Diese Vorgabe bezieht sich – angezeigt mittels der Wendung »Handlungen und Zeichen« – ausdrücklich nicht nur auf verbale, sondern ebenso auf die non-verbale Anteile der rituellen Inszenierung. In SC 34 findet sich deshalb auch die Forderung nach einer entsprechend transparenten Gestaltung der Riten, die »den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein« sowie »der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und [...] im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen« sollen. Der Konstitution geht es demnach um eine Gesamtästhetik, die die biblisch getragene Dialogstruktur der Liturgie transparent und nachhaltig eindrücklich werden lässt!³⁹

Zusammengefasst soll – mit einer weit verbreiteten theologischen Terminologie gesagt – die Heilige Schrift Liturgie »durchsäuern«, indem (1) Lesung aus den kanonischen Schriften geschieht und so Gottes Heilswirken proklamiert wird (katabatische Dimension); indem (2) – klassisch etwa durch den Antwortpsalm – mittels biblischer Texte die Aneignung des und Zustimmung zum Gehörten ermöglicht wird (diabatische Dimension); und indem Liturgie sich dann (3) durch Christus im Heiligen Geist Gott direkt zuwendet und in Bekenntnis, Lobpreis, Fürbitte oder Danksagung ausmündet,⁴⁰ insofern auch diese Teile ihrerseits von biblischen Wendungen bzw. entsprechenden An- und Einspielungen durchdrungen sind (anabatische Dimension). Mit SC 33, wo die nachgezeichnete Grundstruktur ebenfalls kompakt dargestellt wird:

[N]icht bloß beim Lesen dessen, »was zu unserer Belehrung geschrieben ist« (Röm 15,4), sondern auch wenn die Kirche betet, singt oder handelt, [wird] der Glaube der Teilnehmer genährt und ihr Herz zu Gott hin erweckt, auf daß sie ihm geistlichen Dienst leisten und seine Gnade reichlicher empfangen.

Solche Liturgie setzt in der Tat darauf, dass das äußere Handeln und die innere Einstellung – das »Herz« – übereinstimmen, wobei dies in SC 24 als »lebendige[s] und innige[s] Ergriffensein von der Heiligen Schrift – *suavis et vivus sacrae Scripturae affectus*« charakterisiert wird.

39 Stephan Winter, »Gott, deine uralten Wunder leuchten noch in unseren Tagen: Die Bibel im Raum der Liturgie«, in: *Handbuch Bibel-Pastoral: Zugänge – Methoden – Praxisimpulse*, hrsg. von Jens Ehebrecht-Zumsande und Andreas Leinhäupl, Ostfildern 2018, S. 23–28; ders., »... und er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird: Ist die Neuordnung des liturgischen Zeichensystems durch die Liturgiereform gelungen?«, in: *LJ* 55 (2005), S. 23–38.

40 Vgl. zum Ineinandergreifen von (1)–(3) und der diesbezüglich wichtigen Funktion der Schriftauslegung auch Gunda Brüske, »Ein heilhaftes Geschehen: Die Predigt als Teil der Liturgie«, in: *GD* 42 (2008), S. 89–91.

Diese und ähnliche Formulierungen sind erst adäquat zu verstehen, wenn sie in den größeren Horizont gestellt werden, den die Konstitution v. a. mit ihrem grundlegenden Teil eröffnet; hier wird sozusagen über die eigentliche Quelle echter Herzenszustimmung zur Heiligen Schrift Auskunft gegeben. Die Identität, die liturgische Kollektive – bei allen situativ bedingten Unterschieden – miteinander verbindet, wird in SC 5–7 so zu erfassen gesucht, dass Herkunft, Gegenwart und Zukünftigkeit der Kirche als Geschichte Gottes erzählt werden – nicht als reale, aber auch nicht als fiktive Geschichte, sondern als *deutendes Narrativ*.⁴¹ Der Text redet damit »gleichsam in reflektierter Naivität, reflektiert, weil diese unmittelbar religiösen Aussagen ja sehr wohl aus Argumentationen und Diskussionen entstanden sind.«⁴² Gemäß diesem Narrativ will Gott für *alle* Menschen Rettung und Befreiung. Deshalb hat er – so SC 5 – »in früheren Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern [und Müttern; S.W.] gesprochen (Hebr 1,1)«, in der »Fülle der Zeiten« aber durch »seinen Sohn, das Wort, das Fleisch angenommen hat und mit dem Heiligen Geist gesalbt worden ist, den Armen das Evangelium zu predigen und zu heilen, die zerschlagenen Herzen sind«. Dieser Ereigniszusammenhang vollendet sich demnach im »Pascha-Mysterium«: in Christi Leiden, seiner Auferweckung und Erhöhung zum Vater (vgl. dazu auch bes. SC 61.102–111), wobei SC 5 diesen Zusammenhang wie das ganze Christusergebnis ausdrücklich als integralen Bestandteil der Geschichte Gottes mit seinem ersterwählten Volk Israel begreift.⁴³ Das rituelle Kollektiv versteht sich nach diesem Ideal so, dass es im jeweiligen Hier und Jetzt durch die Liturgie in die heilschaffende Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung und den Menschen hineingestellt wird, eine Geschichte, die durch umfassendes Gedenken in der Gegenwart Befreiung schenkt;⁴⁴ darauf ist in Abschnitt 3 noch einmal zurückzukommen. Dieses befreiende Gedenken wird jedenfalls nach dem Selbstverständnis der menschlichen Handlungssubjekte ermöglicht durch Hineinnahme in Jesu Christi Leben, Sendung und Geschick, weil er »Fülle des göttlichen Dienstes« in Person ist: Die Weise, in der Jesus Christus das »Werk der

41 Ganz ähnlich arbeiten auch zwei weitere der insgesamt vier Konzilskonstitutionen. Vgl. neben SC 5–7 auch LG 1–4 und DV 2–6.

42 Guido Bausenhardt, »Ist Gott ein geschichtlicher Gott? Skizze eines ›Ja‹«, in: *Zukunft aus der Geschichte Gottes: Theologie im Dienst an einer Kirche von morgen* (FS Peter Hünermann), hrsg. von dems., Margit Eckholt und Linus Hauser, Freiburg i.Br. u.a. 2014, S.31–64, hier S.64.

43 Vgl. zu diesem zentralen Theologoumenon aus der neueren Literatur bes. Simon Schrott, *Pascha-Mysterium: Zum liturgiethologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2014; ferner Birgit Jeggle-Merz, »Pascha-Mysterium: ›Kurzformel der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils‹«, in: *IKathZ* 39 (2010), S. 53–64.

44 Vgl. Angelus A. Häußling, »Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart« (Erstveröffentl. 1991), in: ders., *Christliche Identität aus der Liturgie*, Münster 1997, S. 2–10, und zur Thematik liturgischen Gedenkens auch umfassend Stephan Wahle, *Gottes-Gedenken: Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie*, Innsbruck/Wien 2006.

Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes« (SC 5) – also: katabatische und anabatische Dimension gott-menschlicher Begegnung – hervortreten ließ, ist durch Nichts zu überbieten! Insofern basiert jedwede rituelle Inszenierung *christlicher* Identität letztlich, wie SC 6 konkretisiert, darauf, dass Menschen mittels der Taufe geistlich in Jesus Christus selbst inkorporiert werden und die so gebildete Gemeinschaft »niemals auf[...]hört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln«. Aufgrund der Inkorporation der Feiernden in Christus ist dieser selbst »gegenwärtig [...] in den liturgischen Handlungen«: »im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht [...], wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten«, »in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft«; »in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ›Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20)«: Heiligung des Menschen wie Lobpreis Gottes werden durch die Wirkenheit von Christus und Kirche »durch sinnenfällige Zeichen [...] in je eigener Weise bewirkt und [...] vollzogen.« (SC 7)⁴⁵ – Alle weiteren Ausführungen der Konstitution sind vom damit knapp nachgezeichneten Narrativ her zu verstehen, nicht zuletzt die zentrale Kategorie der »tätigen, vollen und bewussten Teilnahme« *aller* Gläubigen (vgl. u. a. SC 14).⁴⁶ *Spiritualitätstheologisch* gewendet lässt sich im Blick auf die Mitfeiernden sagen: Wenn aus biblischer Sicht eine menschliche Existenz spirituell zu nennen ist, die *in ihrer geschichtlich konkreten Ausprägung* vom Geist des biblisch bezeugten Gottes gewirkt ist;⁴⁷ und wenn *eine jede* solche geschichtliche Konkretion christlich

45 Das in diesem Artikel ebenfalls gebrauchte Bild vom Leib und den Gliedern ist allerdings heute auf seine Brauchbarkeit hin neu zu befragen. Vgl. dazu Matthias Remenyi/Saskia Wendel (Hgg.), *Die Kirche als Leib Christi: Geltung und Grenze einer unstrittenen Metapher*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2017.

46 Vgl. z. B. Stephan Winter, »(Neue) Beteiligungsformen in der Liturgie«, in: *Praxis Partizipation: Voraussetzungen und Wege zu einer Kirche der Beteiligung*, hrsg. von Martin Klaedtke, Daniel Rick, Jacqueline Schlesinger und Dieter Tewes, Würzburg 2016, S.125–147; Julia Knop, »*Participatio actuosa: Liturgie feiern – Kirche sein*«, in: *Liturgie und Ökumene: Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch*, hrsg. von Birgit Jeggle-Merz und Benedikt Kranemann, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2013, S.240–254; Martin 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), S. 147–186 (engl. Fassung: »*Actuosa Participatio: Between Hectic Actionism and New Interiority. Reflections on ›Active Participation‹ in the Worship of the Church as Both Right and Obligation of the Faithful*«, in: *Studia Liturgica* 41 (2011), S. 92–126); ders., »*The Many Meanings of ›Active Participation: A Contemporary Perspective*«, in: *Mediating Mysteries: Understanding Liturgies: On Bridging The Gap Between Liturgy and Systematic Theology*, hrsg. von Joris Geldhof, Leuven 2015, S. 143–164.

47 Der Geist Gottes ist demnach keine rein geistige, also rein übersinnliche Größe, sondern lässt sich identifizieren an seinen »Früchten« (so Paulus in Gal 5,22 f.), die im Gegensatz zu den

betrachtet ihren Maßstab aus der *einen* Geschichte bezieht, wie sie durch Jesus von Nazareth eröffnet worden ist;⁴⁸ dann ist Liturgie insofern herausragender Praxisort christlicher Spiritualität, als sie in der Kraft des Geistes Menschen *mit ihrer individuellen Biographie* Anteil am Christuseignis und am Paschamysterium gibt.⁴⁹ So wird Heilsgeschichte liturgisch – getragen von der Geistkraft Gottes – je neu situativ im Modus des Ritus fortgeschrieben: »Nach christlicher Überzeugung ist das ›Drama‹ des Christentums – das *Mysterium paschale* des Todes und der Auferstehung Jesu Christi – niemals ausgespielt, es muss ständig [auch von seiner Einbindung in Gottes Geschichte mit Israel her; S. W.] neu ›inszeniert‹ werden«⁵⁰.

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass *Sacrosanctum Concilium* ein sehr elaboriertes Bild der liturgischen Fortschreibung des biblisch begründeten Narrativs zeichnet, eines Narrativs, das eine spezifische Deutung sakramentaler Erfahrungen des Heiligen im eingangs eingeführten Sinne entwickelt. Ihren symbolischen Charakter behalten liturgisch gesetzte, insbesondere verbale Zeichen, deshalb, weil Liturgie in der Form »Station der Gottesbegegnung, [...] privilegierter Ort der Epiphanie Gottes in unserem Leben«⁵¹, dass Gott selbst den menschlichen Sprecherstandpunkt in Jesus Christus in seine eigene ›Binnenstruktur‹ einbezieht; daran wiederum partizipieren die sinnlich wahrnehmbar agierenden liturgischen Handlungssubjekte mittels des Geistes Gottes. – Natürlich ist diese komplexe Reflexionsfigur äußerst voraussetzungsreich. Deshalb sind diese wenigen Ausführungen hochgradig präzisierungsbedürftig, wobei die Rationalität der trinitarischen Logik, die ihr zugrunde liegt, möglichst umfassend und überzeugend darzustellen wäre.⁵² Wenigstens in groben Zügen sollte aber deutlich geworden sein, inwiefern nach dem Verständnis des Konzils aufgrund göttlicher Initiative und durchgängig göttlich ermöglicht (verbale) Zeichen innerhalb litur-

»Werken des Fleisches« (Gal 5,19 ff.) stehen. Diese Früchte gedeihen bei denen, die Christus angehören (vgl. Gal 5,25). Vgl. Bernhard Fraling, »Überlegungen zum Begriff der Spiritualität«, in: »Lasst euch vom Geist erfüllen!« (Eph 5,18) – Beiträge zu einer Theologie der Spiritualität, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS), Münster 2001, S. 6–30, hier S. 17.

48 Vgl. dazu und zum Folgenden Christian Schütz, »Spiritualität, christliche«, in: »Praktisches Lexikon der Spiritualität« (Sonderausg.), hrsg. von dems., Freiburg i. B./Basel/Wien 1992, Sp. 1170–1180, hier Sp. 1172; Anton Rotzetter, »Spiritualität«, in: dems., *Lexikon christlicher Spiritualität*, Darmstadt 2008, S. 567–569.

49 Vgl. Gisbert Greshake, ... *wie man in der Welt leben soll: Grundfragen christlicher Spiritualität*, Würzburg 2009, S. 15.

50 Gerhards, »Aisthesis und Poiesis«, S. 21.

51 Vgl. Albert Gerhards, »Stationen der Gottesbegegnung: Zur theologischen Bestimmung der Sakramentenfeiern«, in: *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde* (FS Heinrich Rennings), hrsg. von Martin Klöckener und Winfried Glade, Kevelaer 1986, S. 17–30.

52 Vgl. darüber hinaus u. a. die ebenso grundlegende wie umfassende Studie Schärtl, *Theo-Grammatik*.

gischer Inszenierungen in paradigmatischer Weise »zu *Realsymbolen* der Gegenwart Gottes werden [können], sofern in ihnen der fremde Gott wirklich nahe kommt« (so, wie oben schon zitiert, Thomas Schärtl). Unter raumzeitlichen Bedingungen steht solche Gott-Rede (*gen. obi.*) freilich insofern bleibend unter einem eschatologischen Vorbehalt, als wir »[i]n der irdischen Liturgie [...] [lediglich; S. W.] *vorauskostend* [Hervorh. S. W.] an jener himmlischen Liturgie teil[nehmen], die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes«; aber es ist *jetzt schon* – noch einmal: rein aufgrund göttlicher Ermöglichung – *tatsächlich* der »Lobgesang der Herrlichkeit«, wie ihn die »Schar des himmlischen Heeres« singt, den Menschen liturgisch auf Erden vollziehen (SC 8; vgl. auch SC 2.53). Vorausgesetzt ist hier eine »präsentische Eschatologie unseres Sprechens«: Symbolische, biblisch gegründete Gott-Rede ist – zumal wenn sie liturgisch in eine elaborierte Ästhetik eingelassen ist – v. a. aufgrund der in ihr verwendeten Metaphern »ein Vorgriff (ein durchaus rational zu rechtfertigender dazu) auf die Eigentlichkeit jener Semantik, die aus ihrem [hier: der Metapher; S. W.] Tod erwachsen soll«: Wir müssen auf die Möglichkeit einer Rede, die korrekt und eigentlich auf Gott referiert und von ihm zu prädiert, »nicht nur warten, diese Möglichkeit ist im Antizipieren gelingender Prädikation Wirklichkeit, die sich in unsere Möglichkeiten herabsenkt – ganz so wie es in Kol 3,1–4 in jener eigenwilligen, aber unersetzbaren Verbindung von Gegenwärtigkeit und Ausständigkeit ausgedrückt ist«:

Die Auferweckung ist schon vollzogen, das Hineingenommensein in die Wirklichkeit Gottes hat sich schon ereignet – und doch steht es in seiner universalen, umspannenden Manifestation noch aus.⁵³

Und wie Schärtl dann an dieser Stelle noch sozusagen »eucharistie-sensibel« notiert: Eine v. a. durch Metaphern eröffnete Sichtweise, wie sie biblisch durchwirkte und damit nicht zuletzt liturgische Gott-Rede nachhaltig prägt, führt aus den gewöhnlichen Perspektiven heraus und »(im Sinne der Angabe einer Zielrichtung) zu einer neuen Existenzweise«:

[S]ie ist erst durch die *Auferstehung* aus der Uneigentlichkeit möglich. Dem *Tod der Metapher* liegt als fundamentaler semiotischer Vorgang der *Tod des Symbols* zugrunde (sein Verzehr): Das unangemessene Zeichen, sehen wir es dargestellt im prädikativen Teil einer Prädikation [wie etwa »Dies (Brot) ist mein Leib/Fleisch«//»Dies(er Wein) ist mein Blut«; S. W.⁵⁴] oder im Kennzeichnungsteil einer Identifikation im Zusammenhang

53 Schärtl, *Theo-Grammatik*, S. 128; dort auch die nächsten Zitate.

54 Vgl. dazu auch Stephan Winter, *Eucharistische Gegenwart*. – Im vorliegenden Text schwenke ich der Einfachheit halber stark auf Schärtls Position zum »Funktionieren« von Metaphern in religiöser Rede ein. Ob bzw. inwiefern dies noch mit meiner damals vertretenen Position zusammenpasst, kann ich hier nicht diskutieren. Vgl. dazu schon die entsprechenden Bei-

der Rede von ›Gott, *wird* zum angemessenen Ausdruck. Das Symbol wird zum Realsymbol. Die Metapher wiederum deckt die Regularitäten des Realsymbolischen auf und erweitert sie, indem sie (durch ihren Tod) aus der sterbenden Irregularität eine Regel erstehen läßt.⁵⁵

3 Mit den Jüngern von Emmaus unterwegs bleiben ...

Natürlich wurde zuletzt in gewisser Weise schon etwas über den engeren Rahmen des vorliegenden Textes hinausgegriffen und angedeutet, wie die Überlegungen gegebenenfalls systematisch-theologisch bzw. philosophisch weiterzuführen wären. Es müsste dann darum gehen, genauer zu rekonstruieren und plausibel zu machen, dass und inwiefern – um noch ein letztes Mal Thomas Schärfl zu zitieren – »Reden von ›Gott« [...] ein dynamisches Geschehen« ist, in dem zunächst wörtlich zu deutendes Sprechen zugunsten eines bildlichen, übertragenen Sprechens entgrenzt wird, dabei aber aus dem Sterben des ursprünglichen sprachlichen Regelwerks eine neue, jetzt endzeitlich imprägnierte Regularität entsteht:

Ein Postulat? Ein Postulat ist es gewiß, wenn wir das fundamentalsemiotische Problem rein *in philosophicis* betrachteten. Gleichzeitig ergibt sich hier eine Anschlußstelle, von der aus die Kriterien der Plausibilität einer Offenbarungstheologie sichtbar gemacht werden können: Zur Sprache kommen kann Gott nur, wenn er auch zur Sprache *kommt*, wenn er sich in die Zeichen menschlicher Existenz (des Lebens, der Kommunikation etc.) inkarniert. Von ihm gesprochen werden kann nur, wenn er im inkarnierten Wort anwesend ist. Der spekulative Umschlag, der hier angedeutet wird, kann freilich auch so gesehen werden, daß er zu einer Rede führt, die als eigentliche Rede gelten kann, so daß das, was von Gott gesagt wird, zum Maßstab treffender Prädikation wird, demgegenüber das, was vom Menschen zu sagen ist, abgeleitet und uneigentlich zu erscheinen droht.⁵⁶

Wieder enger an die anhand der Liturgiekonstitution entwickelten Gedanken angelehnt, lässt sich diese anthropologische Pointe biblisch begründeter Gott-Rede im Blick speziell auf deren liturgische Realisierung jetzt noch einmal von der lukanischen Emmaus-Erzählung quasi innerhalb des oben nachgezeichneten biblischen Narrativs lokalisieren. *Sacrosanctum Concilium* legt es durchaus nahe, gerade auf diese Perikope zu schauen, wenn v. a. im oben schon kurz zitierten Artikel SC 6 (auch) der große theologische Bogen des lukanischen Doppelwerks die Darstellung lenkt: Die aus Taufe und Eucharistie heraus konstituierte liturgische Versammlung wird auf den Geist zurückgeführt, wie er am Pfingstfest gemäß

träge in Stephan Winter (Hg.), »Das sei euer vernünftiger Gottesdienst« (Röm 12,1): *Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog*, Regensburg 2006.

55 Schärfl, *Theo-Grammatik*, S. 128.

56 Schärfl, *Theo-Grammatik*, S. 129.

Apg 2 ausgegossen worden ist, »an dem die Kirche in der Welt offenbar [...] diejenigen getauft [wurden], die das Wort des Petrus »annahmen«, um dann [...] in der Lehre der Apostel [zu verharren], in der Gemeinschaft des Brotbrechens, im Gebet [...] sie lobten Gott und fanden Gnade bei allem Volk« (Apg 2,41–47):

Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, »was in allen Schriften von ihm geschrieben steht« (Lk 24,27), die Eucharistie zu feiern, in der »Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden«, und zugleich »Gott für die unsagbar große Gabe dankzusagen« (2 Kor 9,15), in Christus Jesus »zum Lob seiner Herrlichkeit« (Eph 1,12). All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes.

Hier sei jetzt v. a. der mit der Zitation von Lk 24,27 gegebene Verweis auf die Emmaus-Erzählung fokussiert, die – auch besonders mit liturgietheologischem Interesse gelesen⁵⁷ – Evangelium und Apostelgeschichte entscheidend verklammert.⁵⁸ Das entscheidende Paradox am Zeugnishandeln Jesu Christi scheint hier

57 Vgl. Stephan Winter, »*Erzähl- und Mahlgemeinschaft: Die Theologie des lukanischen Doppelwerks als ein Schlüssel zum Verständnis der Eucharistie*«, in: *LJ* 69 (2019), S. 145–173.

58 Dabei kann nicht weiter darauf eingegangen werden, ob bzw. inwiefern entsprechende Passagen des lukanischen Doppelwerks im Einzelnen für die Forschung zur (sehr) frühen Entwicklungsphase christlicher Liturgie fruchtbar gemacht werden können. Hier sind u. a. komplexe Fragen bzgl. der Datierung des lukanischen Doppelwerks sowie der genauen Interpretation von Stellen, an denen sich tatsächliche rituelle Praxen niedergeschlagen haben könnten (!), berührt. Vgl. zu den damit nur angedeuteten Themen z. B. Knut Backhaus, »*Die Apostelgeschichte im Spiegel der aktuellen Forschung. Ein Literaturbericht*«, in: ders., *Die Entgrenzung des Heils: Gesammelte Studien zur Apostelgeschichte*, Tübingen 2019, S. 39–86, sowie ders., »*Zur Datierung der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos*«, in: ders., *Die Entgrenzung des Heils*, S. 87–128 und ders., »*Markion und die Apostelgeschichte. Ein Beitrag zum Werden des Kanons*«, in: ders., *Die Entgrenzung des Heils*, S. 387–404; Hans-Ulrich Weidemann, *Taufe und Mahlgemeinschaft: Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufucharistie*, Tübingen 2014, bes. S. 223–278; und vgl. speziell zur Rolle der Emmaus-Erzählung in diesem Zusammenhang auch Knut Backhaus, »*Christologia Viatorum: Die Emmaus-Episode als christologisches Programm der Apostelgeschichte*«, in: ders., *Entgrenzung des Heils*, S.245–256, sowie kompakt Michael Theobald, »*Wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten (Lk 24,13–35): Die Eucharistiefeier als Lebensmitte der christlichen Gemeinde*«, in: *Praktische Theologie: Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven: Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag*, hrsg. von Doris Nauer, Rainer Bucher und Franz Weber, Stuttgart 2005, S. 433–440; Alexander Deeg, »*Fundierendes und Fundamentales im Wechselspiel von Theologie und Liturgie*«, in: *Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch*, hrsg. von dems., Erich Garhammer, Benedikt Kranemann und Michael Meyer-Blanck, Neukirchen-Vluyn/Würzburg 2014, S. 99–138, hier S. 130–132. – Zum Stand der Forschung zur frühen Liturgiegeschichte vgl. ansonsten grundlegend Michael Theobald, »*Anfänge christlichen Gottesdienstes in neutestamentlicher Zeit*«, in: *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens: Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte I: Von der Antike bis zur Neuzeit*, hrsg. von Jürgen Bärsch und Benedikt Kranemann in Verb. m. Winfried Haunerland und Martin Klöckener, Münster 2018, S. 37–82; darin auch Albert Gerhards, »*Litur-*

auf: Jesus hat selbst auf jede Schreibtätigkeit verzichtet; doch eben dadurch hat er die »*Schriftwerdung des Glaubens*, die nicht getrennt werden kann von der Tradition oder dem konkreten Prozess der »Überlieferung« des Evangeliums an bestimmte historisch situierte Hörer«⁵⁹, von vornherein radikal an die *situative* Auslegungskompetenz derer gebunden, die ihm nachfolgen wollen. Damit habe Jesus, so Christoph Theobald, die unmittelbare und jeweils letzte Begegnung mit dem anderen Menschen absolut priorisiert:

Diese paradoxe Grunddatum – er hat den Seinen nichts hinterlassen, es sei denn sein eigenes Leben – macht dann allerdings einen *modus* des Schreibens möglich, der ganz auf eine dem jesuanischen Vorbild folgende »apostolische« Gegenwart oder Anwesenheit (*parousia*) bezogen bleibt. Dies ist die im Inspirationsbegriff eingefangene *Neuheit* der Heiligen Schrift.⁶⁰

Wie an den Emmaus-Jüngern paradigmatisch dargestellt, entsteht der Christus-Glaube in einer Kommunikation, die bei der je eigenen Lebenssituation ansetzt: An diesem ersten Tag der Woche (vgl. auch Apg 20,7) sind die beiden Jünger zunächst miteinander genau darüber im Austausch. Jesus kommt hinzu und bringt sich – zunächst unerkannt – in diese Kommunikation ein (in VV. 14f. wird für das Gespräch im Übrigen jeweils *homileo* verwendet!). Dabei lässt Jesus der Situation der beiden allen Raum, den es braucht, damit sie ihn eben in diese Situation wirklich hinein lassen können. Erst dann lädt Jesus ein, Schritt für Schritt die nun klar offen gelegte, von Hoffnungslosigkeit geprägte Situation mit den Schriften der jüdischen Bibel zu konfrontieren (V. 27). – Aus dieser »Ur-Situation« der Entstehung des biblisch-christlich Glaubens wächst die neutestamentliche Traditionsgeschichte heraus: »[D]as schöpferische Potential christlicher Überlieferung«⁶¹ wird sichtbar! In jedweder daran anknüpfenden nachösterlichen Verkündigung wirbt der geheimnisvoll anwesende und damit zugleich auch abwesende Herr nun darum, von Menschen für die lebensdienliche Deutung ihrer Situation in Dienst genommen zu werden. Liturgie im oben eingeführten Sinne ist dementsprechend – noch einmal zugespitzt formuliert – zu verstehen als Gedenken »der Heilstaten Gottes in Jesus dem Christus«, das auf diesem Ursprungsgeschehen der Kommunikation des Evangeliums aufbaut und sich unter Einbeziehung vorheriger Auslegungsstufen diachron immer weiter entspinnt:

gie in den ersten Jahrhunderten«, in: *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens*, S. 83–153.

59 Christoph Theobald, *Christentum als Stil: Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2018, S. 70.

60 Ebd.

61 Ebd.

Es [dieses Gedenken; S. W.] ist kein bloßes ›denken an‹ [...]. Es ist kein Vorgang im Kopf, hinter der Stirn. Es hat Sprachgestalt und muß dem Faktum sprachlichen Ausdruck geben, daß der gedenkende Mensch ein anderer geworden ist und sich jetzt als ein anderer verstehen darf und muß. Er muß sich auf das hin klären können, dessen er gedenkt und was das Gedenken in ihm zeitigt. Der Gottesdienst in Israel hat dafür eine sprachliche Gestalt gefunden, die in der Liturgie der Kirche bruchlos weitergeführt worden ist. [...] Selbstklärung in zitierender Übernahme der Rollen der geschichtlichen Leitgestalten der normativen Heilszeit in situativer Identität.⁶²

Menschen werden je neu »Zeitgenossen der Heilstaten Gottes«⁶³, indem sie beherzt die Möglichkeit ergreifen, wie sie den neutestamentlichen Texten inneohnt: »erneut *das ankommen zu lassen*, was sich zwischen Jesus und denen ereignete, deren Weg er kreuzte, samt ihrer *eigenen Art und Weise*, die Welt zu bewohnen«.⁶⁴

Die Emmaus-Erzählung zeigt darüber hinaus ein Weiteres, was ebenfalls bereits deutlich geworden sein sollte: Liturgie nährt mit dem einen »Brot des Lebens« sowohl vom Tisch des Wortes wie vom Tisch des Leibes Christi (vgl. DV 21). Im zweiten Teil der Emmaus-Geschichte wird eine der zentralen Handlungseinheiten des letzten Abendmahls (nachösterlich und insofern analog) »wieder- holt« – die Einheit rund um das Brotbrechen (vgl. Lk 24,30 in Verb. mit 22,19): »Da wurden ihre Augen aufgetan und sie erkannten ihn; und er entschwand ihren Blicken.« (24,31; EÜ 2016) In dem Moment, in dem die beiden Jünger den Herrn als den erkennen, der er ist, entzieht er sich ihnen auch schon wieder. Die nachösterliche Dialektik von Anwesenheit und Abwesenheit Gottes im gekreuzigten Auferweckten und Erhöhten greift ästhetisch Raum – und genau so wird den Jüngern endgültig klar: Zukünftig muss es um die Kultivierung eben dieser beiden Tische gehen, die im spannungsvollen Zueinander Jesu geheimnisvolle Gegenwart bleibend eröffnen »bis er wiederkommt in Herrlichkeit«:

Abstrakt formuliert: Die *hermeneutische* und die *phänomenologische* Erschließung des Geheimnisses der Präsenz und Absenz des Auferstandenen erschließen sich gegenseitig – sicherlich der entscheidende Grund, warum die Doppelstruktur von Wortteil und Eucharistie seit Justin die Gestalt der Messe prägt. [...] Der Kult unterbricht das Wort, das Wort den Kult – und in der beständigen wechselseitigen Dialektik und Verfremdung beider lebt der Gottesdienst als jenes Geschehen, das sich erschließt und entzieht wie der Auferstandene in der Erzählung der Emmaus-Jünger.⁶⁵

62 Häußling, »Gedächtnis eines Vergangenen«, S.4f.

63 Ebd.

64 Theobald, *Christentum als Stil*, S. 71.

65 Deeg, »Fundierendes und Fundamentales«, S. 133. – Vgl. zu dieser grundlegenden Dialektik auch ausführlich Alexander Zerfass, *Auf dem Weg nach Emmaus: Die Hermeneutik der Schriftlesung im Wortgottesdienst der Messe*, Tübingen 2016.

4 Schluss: In der »Heimathöhle«

Wie in unseren heutigen Welt, die durch viele für Menschheit wie ganze Schöpfung existentielle Herausforderungen, ja teilweise Bedrohungen, geprägt ist, Liturgie im weiten Sinne der rituellen Inszenierung christlicher Identität die Wort-Werdung Gottes wirklich zum Ereignis werden lassen kann; wie genau dies innerhalb der globalisierten und zugleich in modernisierten Kontexten posttraditionalen und individualisierten Welt geschehen kann: innerhalb einer Welt, die zudem zutiefst geprägt ist von himmelschreienden Ungerechtigkeiten, in der der »Schrei der Armen« mit dem »Schrei der Schöpfung« zusammenfällt;⁶⁶ wie Liturgie da – mit ihren Dialektiken, die zuletzt an der dafür paradigmatischen zweipoligen Eucharistie aufgezeigt wurden, aber letztlich für *alle* ihre Formen entscheidend sind – tatsächlich Ereignis⁶⁷ der Begegnung mit dem Heiligen werden kann, dem Heiligen, das biblisch mit demjenigen identifiziert wird, der sich als »Ich werde dasein, als der ich dasein werde« (Ex 3,14; Übertragung M. Buber) vorstellt – das sind theologisch hoch brisante wie dringlich zu bearbeitende Fragen, wozu aber ganz neu anzusetzen wäre. Deshalb sei lediglich noch (mit einem längeren Zitat) die Richtungsanzeige eines wirklichen Meisters literarisch hochstehender Theologie und von daher erst einmal glaubwürdigen Zeugen *heutiger* Wort-Werdung Gottes ans Ende gestellt. Fulbert Steffensky notiert in einem bislang unveröffentlichten Text:

Die Kirche nenne ich gerne meine Heimathöhle. Heimat? Grundtexte des christlichen Glaubens sind nicht sehr heimatfreundlich. Die ersten Nachfolger fragen Jesus nach seinem Ort, seiner Heimat, und er antwortet: »Der Menschensohn hat keine Stelle, wo er sein Haupt hinlegen kann.« (Matthäus 8,20) Ebenso sehen sich die frühen Christen und Christinnen als vaterlandslose Gesellen: »Unser Bürgerrecht ist im Himmel,« (Philipper 3,20) und »wir haben hier keine bleibende Stadt, denn wir suchen die zukünftige.« (Hebräer 13.14) Mit diesen Sätzen in unserem geistreichen Gepäck können wir Heimatlieder kaum aus voller Brust singen. Man wird also nie ganz ein Hiesiger sein, weder in dem Land noch in den Kirchen, in denen wir leben. Das ist eine der Schönheiten des Christentums, dass es uns nicht erlaubt, gebannt zu sein in eine Gegenwart, in der die Lahmen noch nicht tanzen und in der die Tyrannen noch nicht von ihren Thronen gestürzt sind. Aber wir sind nicht nur Zukünftige und Jenseitige, und in reinen Transiträumen kann man nicht leben, lieben, bauen und atmen. Das Recht auf bergende und wärmende Höhlen wird uns niemand absprechen. [-] Ich frage also, mit welcher Wärme mich

66 Vgl. dazu u.a. die Beiträge Thomas Dienberg/Stephan Winter (Hgg.), *Mit Sorge – in Hoffnung: Zu Impulsen aus der Enzyklika Laudato si' für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter*, Regensburg 2020.

67 Vgl. auch Birgit Jeggle-Merz, »Das Wort will Ereignis werden: Prolegomena zu einer Theologie der Wort-Gottes-Feier«, in: *Zwischen-Raum Gottesdienst: Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft (FS Albert Gerhards)*, hrsg. von Benedikt Kranemann, Andreas Odenthal und Kim de Wildt, Stuttgart 2016, S. 149–166.

meine Heimathöhle Religion birgt. Übrigens könnte ich leicht aufzählen, wo sie mich im Regen stehen lässt, aber das ist nicht mein Thema. Wo also birgt mich meine Religion? [...] Die Geschichten meiner Heimathöhle singen keine betörenden Gesänge, wie es Heimatlieder oft tun. Sie haben ja einen Inhalt. Ich liebe sie wegen ihrer rotzigen Frechheit, mit der sie die Götzen und die falschen Wichtigkeiten verlachen. [...] Dass diese Religionshöhle ein Fuchsbau der Heimat sein kann, erfährt man nicht durch kluges Nachdenken über sie, sondern durch Handeln. Denken allein kann nie über- zeugen, wenn es vom Handeln getrennt ist. Man kann nicht lange ein reiner Bewunderer einer Sache sein, wenn die Bewunderung nicht auch Praxis wird. Die Schönheit eines Psalms werde ich nur erkennen, wenn ich zum Beter eines Psalms werde. Die Schönheit der Lieder von Paul Gerhardt werde ich nur erfahren, wenn ich sie singe. Die karge Schönheit eines Gottesdienstes sehe ich nur, wenn ich ihn besuche. Es leuchtet ein, was man tut, nicht nur, was man betrachtet. Der Glaube ist auch deswegen schwer geworden, weil er seine selbstverständliche religiöse Praxis verloren hat und weil er sich nicht mehr in Gewohnheiten ausdrückt; in der Gewohnheit des Betens; in der Gewohnheit, religiöse Zeiten zu respektieren; in der Gewohnheit, die Texte der eigenen Tradition zur Kenntnis zu nehmen; in der Gewohnheit des Gottesdienstes. In den Gewohnheiten – ich wage dieses umstrittene Wort – genieße ich nicht nur die Wärme meiner Höhle, ich erzeuge sie. Natürlich können Gewohnheiten blind machen und verdummen, besonders wenn sie diktiert und dann nur äusserlich vollzogen werden. Aber das ist nicht mehr unser Problem. Unser Problem ist das Verblassen von Religion, weil sie immer weniger Übung findet. [-] [...] Wann waren Gottesdienste, das Beten, die Meditation und das Bibel- lesen je spannend? Religiöse Praxen sind immer Graubrot, meistens nicht einmal Schwarzbrot. [...] [-] Meine Religionshöhle ist mir auch heimatlich, weil ich ihre Wärme mit anderen teile. Ich bin dort im Glaubensgasthaus meiner lebenden und toten Geschwister. Die Toten haben mir die Psalmen vorgewärmt, die ich höre und bete. Die Geschwister, mit denen ich im Gottesdienst singe, stützen meine brüchige Stimme. Der Glaube ist schwer, und ich kann seine Last nicht allein tragen. Ich muss es auch nicht, denn ich lese diesen Geschwistern den Glauben von den Lippen. Ich muss in diesem Fuchsbau nicht der Souverän meines eigenen Glaubens sein. Welche Entlastung! [-] Nein, ich bin in dieser Kirche nicht ganz zuhause. Es ist uns nicht versprochen, irgendwo ganz zuhause zu sein. Sie ist eine Art Rohbau jener Heimat, die wir erwarten. Vielleicht sieht man im Rohbau mehr als im schönen, fertigen und abgeschlossenen Haus. Man sieht im Rohbau, was noch fehlt und was noch nicht da ist. Und so verweist er mich auf das andere Haus – besser: auf die andere Stadt, in der alle Tränen abgewischt sind und »wo der Tod nicht mehr sein wird, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz« (Offenbarung 21,4). Bis dahin sind alle Heimaten mehr Unterstände als wohnliche Orte, aber wenigstens das sind sie.⁶⁸

In diesen Zeilen steckt sicherlich nicht eine umfassende Antwort darauf, wie sich Gott heute *liturgisch* und exakt so *mitten im Leben* offenbaren kann – aber womöglich ein Gutteil davon ...

68 Fulbert Steffensky, *Gasthaus Kirche* (Unkorrigiertes Manuskript), S. 7–10 (Auszüge). Vf. dankt Fulbert Steffensky für die fermündliche Freigabe.