

DER DIAKON IN DER LITURGIE

»Randbemerkungen« in liturgie-ästhetischer Absicht

Stephan Winter

EINLEITUNG: ÄSTHETISCHE PERSPEKTIVE, GANG DER ARGUMENTATION UND GRUNDTHESE

In der Festschrift anlässlich des 65. Geburtstags und der Emeritierung von Klemens Richter hat Herbert Vorgrimler einen Beitrag unter dem Titel »Liturgie, Diakonie und Diakone« publiziert, der beim einen oder anderen auf Irritationen stoßen mag, weil er im Blick auf die Rolle des Diakons in der Liturgie – um es vorsichtig zu sagen – recht zuspitzend formuliert. Vorgrimler geht von der Grundthese aus, dass die Erneuerung des Ständigen Diakonats durch das bzw. seit dem Zweite(n) Vatikanum das ausdrückliche Ziel hat bzw. haben sollte, im Ausgang von der Interdependenz von Liturgie und Diakonie

»[...] die Diakonie der kirchlichen Hierarchie, das Dienen, nicht das Leiten, bei den Ärmsten der Armen, Marginalisierten und Verfeimten, zugleich [zu] realisieren und *zeugnishaft greifbar dar[zu]stellen*.«¹

Seine eigenen mit einer ganzen Reihe prominenter Mitstreiter durchgeführten Aktivitäten zur Wiedereinführung des Ständigen Diakonats vor und während des Konzils umreißt Vorgrimler dabei so, dass der Schwerpunkt der Bestrebungen

»[...] eindeutig bei der sozialen Arbeit und beim öffentlichen Glaubenszeugnis der künftigen Diakone im Alltag [lag], wobei die ständige Bezugnahme auf die Liturgie nicht außer Acht gelassen wurde.«²

Eine präzisere amtstheologische Konzeption sei erst später angestrebt und der Katalog konkreter liturgischer Aufgaben des Diakons in *Lumen gentium* Nr. 29 auf Wunsch von Bischöfen der so genannten Dritten Welt zustande gekommen, die v. a. Helfer für die gemeindliche Seelsorge in teilweise katastrophaler Notsituation hinzuzugewinnen hofften. Dann folgt der Absatz, der wohl am ehesten dazu geeignet ist, die erwähnten Irritationen auszulösen, und der deshalb hier in voller Länge zitiert sei:

1 Herbert VORGRIMLER: Liturgie, Diakonie und Diakone. In: Benedikt KRANEMANN u. a. (Hrsg.): *Die diakonale Dimension der Liturgie*. Freiburg i. Br.: Herder, 2006 (Quaestiones disputatae; 218), S. 236–245, hier S. 240 (*Hervorhebung* S. W.). Vgl. den genannten Sammelband insgesamt zu den im Zusammenhang des dialektischen Verhältnisses von Liturgie und Diakonie zu behandelnden Fragen, speziell zum Diakon dort auch den Beitrag Reiner KACZYNSKI: »... non ad sacerdotium, sed ad ministerium«. Überlegungen zum Diakonats, S. 220–235.

2 VORGRIMLER: Liturgie (wie Anm. 1), S. 241.

»Es sei mir gestattet, ein paar einseitige persönliche Bemerkungen zu meinen Erfahrungen einzufügen. Mein Lebensradius zuerst als Helfer in einer Gemeinde mit ca. 10.000 Katholiken mit einer kleinen Filiale von 800 Menschen und heute als Klinikpfarrer ist sehr beschränkt und keineswegs zur Verallgemeinerung geeignet. Ich meine, dass es zu meiner Aufgabe gehört, mindestens das Evangelium selber vorzutragen, gerade wenn sich die Homilie unmittelbar daran anschließt. Warum sollte ein Diakon den Text vortragen, dem ich mich intensiv zuwenden möchte? Ich finde es läppisch, dass erwachsene Männer, nur auf ›Können‹ und ›Dürfen‹ bedacht, darauf bestehen, den homogenen Vollzug der eucharistischen Liturgie zu unterbrechen mit Rufen ›Geheimnis des Glaubens‹, ›Gebt einander ein Zeichen des Friedens‹, ›Gehet hin in Frieden‹ und ebenso störend den Dienst am Kelchdeckel (Palla) zu versehen. Ich habe Diakone kennen gelernt, die nur dann die Eucharistie mitfeiernten, wenn sie dabei solcherlei Dinge ›tun durften‹. Dass sie den notwendigen Bezug ihres Dienstes zur Liturgie auch bei der Mitfeier der Eucharistie als ›circumstantes‹ glaubend, hoffend und fürbittend herstellen konnten, wollten sie nicht gelten lassen. Im feierlichen Einzug des Bischofs und seiner Assistenten in der Kathedrale scheint es mir angebracht zu sein, dass ein Diakon das Evangelienbuch feierlich voranträgt. In einer Pfarrkirche, wo der Weg 20 Schritte beträgt, und in einer Kapelle, wo er nur 5 Schritte umfasst, finde ich diese Verfeierlichung nur lächerlich. Über den Dienst der Diakone bei Beerdigungen, Taufen und Kommunionen (vor allem Krankenkommunionen) kann ich nichts sagen. Aber die Predigten der Diakone kamen mir in ihrer großen Mehrzahl umso nichts-sagender vor. Zum Großteil mag das an der mageren Ausbildung mit Hilfe von Fernkursen liegen; zum Teil aber auch in einer mangelnden Sensibilität begründet sein, so z. B. wenn eine Einladung zu einer marianischen Wallfahrt mit der Behauptung verknüpft wird, es handle sich um eine höchst wesentliche Abstimmung der ganzen Gemeinde über ihren Glauben ›mit den Füßen‹. Über die von uns schon vor dem Konzil intendierte missionarisch dienende Aktivität der Diakone habe ich jedoch nie etwas gehört. Ich glaube, in innerer Übereinstimmung mit dem Freund Karl Rahner sagen zu können: ›So haben wir es nicht gewollt‹. Da ich meine Beobachtungen jedoch nicht verallgemeinern wollte, habe ich über sie lieber geschwiegen.«³

Vorgrimler bleibt keineswegs bei diesen ›einseitige[n] persönliche[n] Bemerkungen‹ stehen, sondern unterfüttert diese mit Ergebnissen einer einschlägigen Studie bzw. deren Präsentation in einem Aufsatz von Paul M. Zulehner.⁴ Aber zunächst scheint mir gerade der zitierte Absatz doch in zwei Hinsichten aufschlussreich und für die nachfolgenden Überlegungen anregend zu sein. *Zum einen* sind die Ausführungen ausdrücklich als *subjektive* Äußerung gekennzeichnet und reizen insofern zu einer eigenen Stellungnahme. Selbstverständlich ließen sich z. B. (jedenfalls kann ich das von mir selber sagen) konträre Erfahrungen daneben- bzw. entgegensetzen. Und sicherlich fiel es nicht besonders schwer, sich auf ähnliche Weise über analoge Erfahrungen mit anderen (ordinierten oder nichtordinierten) liturgischen Diensten ›auszutauschen‹. Anders gesagt: Ich glaube – auch gestützt auf entsprechende Beobachtungen aus meiner beruflichen Tätigkeit als Liturgiereferent in einem diözesanen Seelsorgeamt –, dass Vorgrimlers Bemerkungen am ehesten hilfreich sind, wenn sie als allgemeine Problemanzeige gelesen werden, die nicht nur die Diakone betrifft. Sie könnten dann ein Impuls für eine selbstkritische Prüfung *aller* Getauften sein,

3 VORGRIMLER: Liturgie (wie Anm. 1), S. 241 f.

4 Vgl. Paul M. ZULEHNER: Dienende Männer : Diakone im deutschsprachigen Raum. In: *Diakonia* 34 (2003), S. 361–368, bzw. VORGRIMLER: Liturgie (wie Anm. 1), S. 242 f.

speziell derer, die einen besonderen liturgischen Dienst ausüben. *Zum anderen* stehen die Bemerkungen aber in einem Kontext, in dem sie eine gewisse argumentative Valenz beanspruchen. Diese Valenz empfangen solche Äußerungen von ihrem Charakter als *ästhetische Werturteile* her, die nicht einfach *nur* subjektiven Präferenzen Ausdruck verleihen. Ich möchte mich im Folgenden dementsprechend der Rolle des Diakons in der Liturgie aus einer liturgisch-ästhetischen Perspektive annähern, genauer: seiner Rolle in der auch von Vorgrimler bei seinen Bemerkungen vorausgesetzten Heiligen Messe des römischen Ritus in dessen ordentlicher Form.⁵ Dazu umreißt ich in einem ersten Schritt knapp, was ich unter einem ästhetischen Werturteil verstehe (Abschnitt 1.1), und dass zumindest aus der in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* [SC] entwickelten Sicht ein ästhetischer Zugang zur Liturgie theologisch angemessen ist. Abschnitt 2 versucht dann im Ausgang von weiteren zentralen Texten der Konstitution wesentliche Elemente der liturgisch-ästhetischen Ausdrucksgestalt zu skizzieren. Dadurch möchte ich wenigstens andeuten, welche Kriterien neben den subjektiven Präferenzen in Interpretationen liturgischer Vollzüge zu beachten sind, um beispielsweise einzelne Handlungen des Diakons in der Heiligen Messe ästhetisch beurteilen zu können. Konkreter und in Frageform formuliert: Sind die von Vorgrimler genannten Handlungen des Diakons von der Ästhetik der Liturgie her tatsächlich störende Unterbrechungen des homogenen Vollzugs der Eucharistie bzw. reine Ornamentierungen zum Zweck der Verfeierlichung oder gar – wie für die Predigt des Diakons behauptet – nicht selten leeres Geplänkel? Wie wäre ggf. auf ein solches, so es denn zuträfe: letztlich vernichtendes Urteil zu reagieren, wenn – wofür ich mit Vorgrimler, der hier Petra Skálová zitiert, mit Vehemenz eintrete – von der Prämisse auszugehen ist, »[...] daß das Besondere des Diakonats in der *Verdeutlichung der Einheit* der Diakonie mit Gottesdienst und Verkündigung besteht.«⁶ Diese Fragen wird Abschnitt 3 dann mit Blick auf den Diakon und seine besondere Hinordnung auf die *politische* Dimension der Eucharistie – »politisch« in dem Sinne, dass die Gestalt der Eucharistie die himmlische Polis symbolisch vorwegnimmt – (3.1) und einzelne liturgische Vollzüge (3.2) weiter bearbeiten. – Die *Grundthese*, die ich insgesamt 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 meint u. a., dass die Feier in der Tradition des Glaubens steht *und* zugleich die Lebenswelt der Feiernden einbezieht, diese Lebenswelt also weder einfach abbildet noch ignoriert. Dafür steht u. a. der Diakon mit den entsprechenden liturgischen Handlungen ein, deren ästhetisches Ausdruckspotential aber davon abhängt, inwiefern sie nach internen liturgischen Kriterien stimmig sind, ihre Identität aus der Kraft des Glaubens heraus beziehen und von demjenigen, der sie ausführt,

5 Vgl. zur Einführung der Unterscheidung einer ordentlichen und außerordentlichen Form des *einen* römischen Ritus BENEDIKT XVI: *Apostolisches Schreiben »Summorum Pontificum« / Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation*. Bonn : Deutsche Bischofskonferenz, 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls ; 178).

6 Petra SKÁLOVÁ: Das wechselnde Bild des Diakons. In: *Diaconia Christi* 39 (2004), S. 163–175, S. 166, hier zit. nach: VORGRIMLER: Liturgie (wie Anm. 1), S. 244. Die Arbeit von Skálová liefert eine gute Übersicht der Diskussion über das Profil des Diakons. Zu dieser hier nur thetisch benannten Ausgangsbasis wird in anderen Beiträgen des vorliegenden Sammelbandes das Notwendige gesagt.

auch – u. a. aufgrund seines Dienstes in Verkündigung und Diakonie – authentisch, überzeugend und glaubwürdig ausgeübt werden. – Der Anspruch meiner Ausführungen ist äußerst bescheiden: Sie wollen und können tatsächlich nicht mehr als ›Randbemerkungen‹ sein und bleiben insofern einer liturgiehistorischen wie -theologischen Weiterführung und Vertiefung im höchsten Maße bedürftig. Um ›Randbemerkungen‹ handelt es sich in dem Sinne, dass es um die Ränder bzw. treffender: *Konturen* der liturgisch-ästhetischen Ausdrucksgestalt geht, zu deren Schärfung der Diakon im Idealfall beitragen sollte.

1. LITURGIE ALS ÄSTHETISCHES EREIGNIS

1.1 Der spezifische Charakter ästhetischer Werturteile

Im oben gewählten Einstiegsbeispiel fällt Herbert Vorgrimler ein ästhetisches Werturteil: Er bewertet ästhetische Erfahrungen, die er mit den Handlungen von Diakonen in liturgischen Feiern gemacht hat. Ich kann nicht auf die komplizierten Fragen eingehen, die sich philosophisch im Hinblick auf diesen Typ von Urteilen stellen.⁷ Ich gehe jedenfalls von einem Verständnis von »ästhetisches Werturteil« aus, gemäß dem ein Objekt unserer Wahrnehmung nur dann ein ästhetisches Objekt werden kann, wenn es Gegenstand einer ästhetischen Erfahrung wird. Eine solche Erfahrung zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht funktional perspektiviert ist. Sie basiert vielmehr auf dem individuellen und bewussten Erleben der Ausdrucksqualitäten von Wahrnehmungsgegenständen. Des Weiteren ist eine ästhetische Erfahrung Ergebnis eines Konzentrationsvorgangs: Ein Gegenstand wird hinsichtlich seiner Bedeutung für den Erlebenden und seiner Ausdrucksqualitäten um ihrer selbst willen thematisch, nicht um eines von diesen verschiedenen Zweckes willen. Alexander Piecha schreibt:

»Die ästhetische Erfahrung ist ihrerseits mit einer entsprechenden Interpretation – bewusst und/oder vorbewußt – des Objektes eng verknüpft, wie auch mit der Person des Erlebenden, seinen Erwartungen, Erfahrungen, Vorlieben, Abneigungen und nicht zuletzt seiner Leiblichkeit. Mit dieser Sicht des Ästhetischen wird deutlich, dass kein Gegenstand an sich bereits ein ästhetischer ist. Statt dessen [sic!] kann prinzipiell jeder Gegenstand ein ästhetisches Objekt (als den Gegenstand einer ästhetischen Erfahrung) begründen – wie beispielsweise die Entwicklung der Kunst, wie auch der Mode in unserem Jahrhundert eindrücklich belegen. Ästhetische Objekte und insbesondere Kunstwerke sind somit im Gegensatz zu ›gewöhnlichen‹ Wahrnehmungsobjekten in viel stärkerem Maße an die Person des Rezipienten beziehungsweise im Falle des Kunstwerkes unter Umständen auch an die des Produzenten gebunden.«⁸

7 Vgl. hierzu z. B. Alexander PIECHA: *Die Begründbarkeit ästhetischer Werturteile*. Paderborn : Mentis, 2002. Die Arbeit diskutiert konzise verschiedene Argumente für bzw. gegen die Wahrheitsdefinitheit, Kognitivität und Objektivität ästhetischer Werturteile (genauer: ästhetischer Beurteilungen von Einzeldingen, von Sachverhalten und ästhetische Gebote) und vertritt selber schließlich einen ästhetischen Semikognitivismus. Die folgenden Begriffsbestimmungen sind in Anlehnung an die Arbeit PIECHAS formuliert.

8 Hier zitiert nach der hilfreichen Zusammenfassung der genannten Arbeit PIECHAS, die im Internet bereit steht: <http://www.apiecha.de/philosophy/diss.html> (Internetzugriff am 21. 01. 2009). – Diese

Ästhetische (Wert)Urteile, die den Gehalt einer ästhetischen Erfahrung beschreiben bzw. bewerten, partizipieren demnach am spezifischen kognitiven Status ästhetischer Erfahrungen. Diese wurzeln in einer komplexen Interpretationsleistung, und insofern muss in solchen Urteilen auch deren starker Bezug auf das urteilende Subjekt, dessen Erfahrungshorizont, dessen Präferenzen und nicht zuletzt dessen Leiblichkeit einbezogen werden. Das macht ästhetische (Wert)Urteile aber eben gerade nicht zu *rein* subjektiven Urteilen. Nochmals Piecha:

»Beurteile ich ein ästhetisches Objekt, so ist die Angemessenheit der dabei zugrunde gelegten Kriterien unter anderem abhängig von meinen Präferenzen [...] und von der Interpretation, die der Gegenstand durch mich erfahren hat. Da [...] jedoch] die Plausibilität der Interpretation ihrerseits auch *von dem Gegenstand abhängt*, bestimmen das ästhetische Objekt und meine Kenntnis davon – in Verbindung mit meinen Präferenzen – die Eignung eines ästhetischen Kriteriums zur Rechtfertigung meines Urteils.«⁹

Neben subjektiven Präferenzen spielt in einem ästhetischen Werturteil also die Interpretation des Erfahrungsgegenstandes eine zentrale Rolle, und diese Interpretation wiederum ist auch vom Gegenstand selber abhängig. Auf die hier interessierende Thematik hin formuliert: Die ästhetische Beurteilung einzelner Handlungen des Diakons in der Heiligen Messe hängt u. a. von der Interpretation dieser Handlungen ab und damit auch davon, welche Bedeutung diese Handlungen innerhalb der Liturgie tatsächlich haben. – Dass liturgische Vollzüge Gegenstand ästhetischer Erfahrung im umrissenen Sinne zu werden vermögen, dürfte prinzipiell unstrittig sein. Aber ist das aus theologischer Sicht ein sachdienlicher Zugang?

Bestimmungen entsprechen einem üblichen Verständnis, gemäß dem das »Ästhetische« *erstens* alle Vollzugsformen sinnvermittelter menschlicher Wirklichkeitswahrnehmung meinen kann (»aisthesis«), *zweitens* für epistemische Einstellungen zur Wirklichkeit zu stehen vermag, die diese unter dem Aspekt des Schönen oder des Wohlgefallens betrachten, und ebenso *drittens* für artifizielle Medien, welche die Wahrnehmung intensivieren, ebenso die Kommunikation und die Gestaltung von Beständen der kulturellen Lebenswelt (»Kunst«). Hier ist v. a. die zweite Bedeutung gemeint, allerdings in dem Sinne, dass Ästhetik »nicht bloß als Theorie der Kunst, des Erhabenen, des Schönen oder des guten Geschmacks zu verstehen [ist], sondern als Kunst der Wahrnehmung, als Schule der Empfindungsfähigkeit für das Unscheinbare, als Einübung in das Gewahrwerden blinder Flecken, als Anleitung, wie man zu querstehenden Einsichten kommt, wie man ein aufmerksamer Mensch wird.« (Hans Joachim HÖHN: *spüren : Die ästhetische Kraft der Sakramente*. Würzburg : Echter, 2002 [GlaubensWorte ; 4], S. 37). Vgl. für die entsprechenden Differenzierungen auch Martin SEEL: *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1985.

- 9 A. a. O. (*Hervorhebung* S. W.). PIECHA fährt an der zitierten Stelle fort: »Unter diesen Voraussetzungen kann die Wahrheit ästhetischer Urteile auf der Basis von teilweise nur subjektiv einsehbaren Prämissen – insbesondere den ästhetischen Präferenzen des Bewertenden – bewiesen werden. Gelingt es der Argumentation darüber hinaus, diese Prämissen als akzeptabel darzustellen und den Adressaten der Begründung dazu zu bringen diese zu teilen, so ist das Werturteil sinnvoll begründet. Auf der Basis einer dergestalt akzeptierten und einsichtig gemachten Subjektivität des Urteilenden, ergibt sich nun auch eine Möglichkeit zur »Objektivierbarkeit« des gesamten ästhetischen Urteils im Sinne einer weitreichenden Intersubjektivität.«

1.2 Heilsgeschichte als ›Verbildlichung‹ und die Bedeutung liturgie-ästhetischer Reflexion

Im grundlegenden 1. Kapitel von Sacrosanctum Concilium 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 biblisch-christliche Glaubensüberlieferung bzw. deren mannigfaltige Formen sind *gestalthaft*. Sie haben Gestalt-, Figur- oder Zeichencharakter.¹⁰ Dieser Charakter der biblisch-christlichen Tradition beruht letztlich darauf, dass Gott in Jesus Christus eine konkrete, geschichtliche Person ist, die in 2 Kor 4,4 ausdrücklich als »εἰκὼν τοῦ θεοῦ – Bild Gottes« bezeichnet wird. Die Gläubigen spiegeln Gottes Herrlichkeit wider und werden so »in dieses sein Bild umgestaltet« (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα; in eandem imaginem transformamur; 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 (δόξα) des Höchsten auf unüberbietbare Weise sinnlich wahrnehmbar geworden ist (vgl. Joh 1,14). Der Apostel selber bezeichnet sich in diesem Zusammenhang als »μιμητῆς – Nachahmer« Christi (1 Kor 4,16; 11,1), wobei die Mimesis Christi nachösterlich das analoge Pendant zum »ἀκολουθεῖν – nachfolgen« bildet.¹¹ Durch solche Mimesis wird Paulus zum »Typos«, zum »prägenden

10 Damit ist nicht gemeint, dass diese Begriffe gleichbedeutend wären. »Gestalt« ist sinnvoller Weise für die übrigen Begriffe als Oberbegriff zu bestimmen: »Der Begriff der ›Gestalt‹ bzw. der ›Gestalthaftigkeit‹ umgreift die Begriffe ›Bild‹, ›Figur‹, ›Form‹, ›Symbol‹, ›Zeichen‹ und › Sakrament‹, wobei diese Termini in unterschiedlicher Weise des spezifischen Verweischarakter der jeweiligen Gestalt zum Ausdruck bringen.« (Walter FÜRST: Was veranlasst die Praktische Theologie heute, Pastoralästhetik zu betreiben? In: DERS. (Hrsg.): *Pastoralästhetik : Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*. Freiburg i. Br. : Herder, 2002 (Quaestiones disputatae ; 199), S. 31–54, hier S. 34, Fn. 9).

11 Der Mimesis-Begriff ist hier – anders als innerhalb der späteren liturgiegeschichtlichen Entwicklung – noch gänzlich in ein *heilsgeschichtlich-typologisches Deutungsmuster* integriert. Dieses tritt später in Spannung zur »[...] genuin hellenistischen Vorstellung der ›Verähnlichung mit Gott‹ (ὁμοίωσις θεῷ ›imitatio Dei‹), wie sie ursprünglich im Anschluss an Plato die stoisch-poseidonische Tugendlehre vertreten hat und dann von den Kirchenvätern modifiziert rezipiert wurde.« (Walter FÜRST: Mit den Augen des Glaubens : Präliminarien und Strukturelemente einer theologisch verantworteten Ästhetik des pastoralen Handelns. In: DERS.: *Pastoralästhetik*, S. 131–165, hier S. 152). FÜRST kommentiert: »In der inkulturativen Verbindung und Zuordnung der *typologisch-figuralen* Denkweise der biblischen Texte mit der *metaphysisch-symbolischen* Weltdeutung des Hellenismus liegt einerseits die kulturprägende Wirkung des frühen Christentums. Andererseits ist die unverkennbar eintretende *Überformung* der biblischen ›Akoluthia‹- und ›Mimesis‹-Vorstellungen durch das ›Homoiosis‹-Schema im Sinn von Verähnlichung mit der göttlichen Idee im Tugendleben eine wesentliche Ursache für die ethische Umdeutung der Trias-Formel ›Glaube, Hoffnung, Liebe‹ zu ›göttlichen Tugenden‹, später zu ›Pflichten gegen Gott‹ mit all den Folgen einer doktrinalen Verengung der Glaubensbot-

Voraus-Bild« für die Gemeinde (2 Thess 3,9), die diese Rolle wiederum für andere Gemeinden übernimmt (vgl. 1 Thess 1,7). Es ist der Geist Jesu Christi, der diesen Überlieferungszusammenhang (παράδοσις ; traditio) wirkt (vgl. auch 1 Kor 12). Israels Geschichte mit Gott gilt dabei als paradigmatisch für diesen Traditionsprozess. So bezeichnet etwa 1 Kor 10,1–11 die Exodusereignisse (die Begleitung durch die Wolke, die Auffindung des Mannah, das Wasser aus dem Felsen, die Strafe für den Ungehorsam etc.) als *typoi*; sie sind »vor-bildlich für uns« geschehen (τυπικῶς, vulg.: in *figura facta sunt nostri*).

Damit sind paulinische Elemente einer biblischen Konzeption angedeutet, die auf der Grundlage typologischer Hermeneutik von einer komplexen Bildwerdung bzw. Gestaltwerdung Gottes ausgeht. 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.¹² Exemplarisch kann hierfür die eindruckliche Zeile aus der vierten Strophe des *Pange lingua* zitiert werden:

»Verbum caro panem verum verbo carnem efficit.«¹³

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 Stufe). – Insgesamt entsteht in dieser heilsgeschichtlich-typologischen Sicht ein Panorama, in dem die Kirche das alttestamentliche Gottesvolk in einer neuen Weise begründet, ohne dessen bisherige Gestalt geschichtlich einfach zu ersetzen. Außerdem nimmt die Kirche fragmentarisch den in seiner Vollendung ausstehenden endzeitlichen Zustand des Menschen vorweg. Die Liturgie-

schaft und der moralistischen Transformation der tradierten christlichen Lebensform. Dabei ist, um es verkürzt zu sagen, die mimetische Bipolarität von ›analogia fidei‹ und ›analogia entis‹ zugunsten einer Vorherrschaft der letzteren verlorengegangen.« (FÜRST: Augen, S. 152 f.). FÜRST fordert vor diesem Hintergrund die Wahrung bzw. Rückgewinnung der geschichtlichen Authentizität der *figura christiana* durch das Strukturprinzip einer *analogia fidei, spei et caritatis*, wobei die gelebte Zeitlichkeit mit erhoffter Ewigkeit zu verbinden sei ist. Nur so lasse sich der Zusammenhang von *analogia entis* und *analogia fidei* je neu realisieren.

12 Vgl. dazu Klaus MÜLLER: Wechsel und Verkettung : Medienphilosophische Grenzziehungen in Sachen Liturgie. In: Stephan WINTER: *Das sei euer vernünftiger Gottesdienst (Röm 12,1) : Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog*. Regensburg : Pustet, 2006, S. 264–280.

13 Vgl. hierzu auch die neue Übersetzung des Textes in: Liborius Olaf LUMMA: »Zunge, künde das Geheimnis«. *Der Versuch einer Neuübertragung des Fronleichnamshymnus Pange lingua*. Internetpublikation, <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/749.html>, eingestellt 27.03.2008 (Zugriff: 10.01.2009). Die vierte Strophe lautet dort:

Verbum caro panem verum verbo carnem efficit,	Wort ist wahres Fleisch geworden:
fitque sanguis Christi merum;	Brot kann wahres Fleisch nun sein.
	In der Kraft desselben Wortes wird zu Christi
	Blut der Wein.
et, si sensus deficit,	Ist's den Sinnen auch verborgen,
ad firmandum cor sincerum sola fides sufficit.	stärkt uns doch der Glaub' allein.

konstitution greift in SC 8 diesbezüglich das Bild vom himmlischen Jerusalem auf, das auf die Erde niedersteigt (vgl. Offb 21,2), und in dem die Kirche präfiguriert und präexistent ist.¹⁴

Die eingangs zitierte Passage aus SC 2 weist aber noch auf einen weiteren, theologisch entscheidenden Umstand hin: In der Aussage, dass es der Kirche eigen sei,

»[...] zugleich göttlich und menschlich zu sein, sichtbar und mit unsichtbaren Gütern ausgestattet [...]«,

schlägt sich nieder, dass die heilsgeschichtlich-typologische Hermeneutik der Bibel später bei den Kirchenvätern aufgrund der Auseinandersetzung mit dem griechischen Denken um die Vorstellung einer metaphysisch-symbolischen Bildlichkeit ergänzt worden ist. Die irdische Kirche ist nicht nur Antitypos des himmlischen Jerusalem, sondern das »Jerusalem von oben« (Gal 4,26) ist ebenso in einem platonischen Sinne als Urbild der irdischen Kirche zu verstehen. Ein Symboldenken bricht sich Bahn, das der Bibel dem Wortsinn nach fremd ist,¹⁵ ein Denken, das im Symbol einen »Zusammenfall« analoger Wirklichkeiten sieht: Während die eine Komponente der metaphysischen Welt der Ideen angehört – im Beispiel: das himmlische Jerusalem –, ist die andere – also hier: die geschichtliche Kirche – der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit zuzuordnen. Gemäß dieser Konzeption wird im Abbild das Urbild real gegenwärtig.

Angesichts der damit wenigstens angedeuteten Entwicklung ist einer der überragenden Leistungen der christlichen Tradition darin zu sehen, die Synthese der beiden skizzierten Bildkonzepte im Sakramentenbegriff geleistet zu haben. »Sakrament« bezeichnet sowohl die Vergegenwärtigung des geschichtlich Vergangenen bzw. Zukünftigen als auch die Erscheinung des metaphysisch Übersinnlichen im Sinnlichen. Diesen Zusammenhängen wäre natürlich genauer nachzugehen.¹⁶ Le-

14 »In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes. – In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit [...] In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.« (SC 8)

15 Vgl. Thomas SÖDING: Symbol. IV. Biblisch-theologisch. In: LThK³; Bd. 9, Sp. 1156 ff. Der Artikel hält fest, dass weder die biblischen Schriften (mit Ausnahme von Weish 16,6) noch die Texte der Apostolischen Väter den Symbolbegriff kennen.

16 In der mittelalterlichen Entwicklung tritt die griechisch geprägte Urbild-Abbild-Relation zunehmend in den Vordergrund, etwa zur Bestimmung des Verhältnisses von Christus und der Kirche (vgl. dazu z. B. Christoph DOHMEN: Bild. II. Biblisch. In: LThK³; Bd. 2, Sp. 441 ff.). Eine der zentralen Leistungen der jüngeren Theologie ist darin zu sehen, »[...] die wechselseitige Verschränkung von typologischer und symbolischer Interpretation [der Traditionsgestalten des Glaubens; S. W.]« (Walter FÜRST: Praktische Theologie. In: DERS.: *Pastoralästhetik*, S. 49) für ein angemessenes Sakramentenverständnis und die Ekklesiologie wieder entdeckt zu haben. Vgl. dazu die einschlägigen Darstellungen in den Handbüchern (etwa Günther KOCH: *Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten*. In: Wolfgang BEINERT (Hrsg.): *Glaubenszugänge : Lehrbuch der katholischen Dogmatik*. Bd. 3. Paderborn : Schöningh, 1995, S. 309–523; Franz-Josef NOCKE: *Abschnitte I. / K.: Allgemeine Sakramentenlehre / Spezielle Sakramentenlehre*. In: Theodor SCHNEIDER (Hrsg.): *Handbuch der Dogmatik*. Bd. 2. Düsseldorf : Patmos, 1992, S. 188–376), und als Überblick der Theologie der Sakramente im 20. Jahrhundert, in dem deren Wurzeln gut herausarbeitet werden, auch weiterhin Col-

diglich hingewiesen sei darauf, dass innerhalb eines entsprechenden Gesamtprojektes die skizzierte theologiegeschichtlich zentrale Leistung einer Vermittlung von biblisch begründetem Glauben und griechisch geprägter Vernunft unter spätmodernen Bedingungen weiterzuführen bzw. zu reformulieren wäre, wobei bereits einschlägige Studien vorliegen.¹⁷ Die bisherigen Ausführungen haben jedenfalls, um es mit einem Diktum Eberhard Jüngels zu sagen, gezeigt: »*Offenbarung ist per definitionem ein ästhetisches Ereignis.*«¹⁸ Der Ausdruck »Ästhetik« ist dabei wie skizziert nicht so zu verstehen, dass sich das damit bezeichnete Unternehmen nur mit der Kunst im Besonderen befassen würde. Vielmehr geht es in einer ästhetischen Betrachtung auch um Kunst in einem umfassenden Sinne des Wortes, wie er in Komposita wie »Lebenskunst«, »Kunst der Seelsorge«, »Kunst des Feierns«, »Kunst der Darstellung« u. ä. vorausgesetzt ist. Eine so verstandene Ästhetik thematisiert, so Albrecht Grözinger, den »Bildcharakter der Wirklichkeit«. Damit wird »[...] *die Inhaltsfrage als Formfrage präsent*«,¹⁹ »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.« 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 demnach sowohl die wissenschaftliche Thematisierung sinnhafter Phänomene, als auch die Struktur dieser Phänomene selbst.²⁰ *Theologische Ästhetik* nimmt dann folglich die Formen der Wirklichkeit *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 Gestaltwahrnehmung der Feier sowie die Einübung in die Fähigkeit, in diesem Bereich kirchlichen Handelns kompetente ästhetische Urteile zu fällen.²¹ Um ein solches

man E. O'NEILL: Die Sakramententheologie. In: BTZJ. Bd. 3. Freiburg i. Br.: Herder, 1970, S. 244–294, sowie die knappen Bemerkungen in Eva-Maria FABER: *Einführung in die katholische Sakramententheologie*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2002, S. 44 f. Die gängige theologiegeschichtliche Rekonstruktion der Reflexion auf die Sakramente wird unter eucharistietheologischem Fokus einer kritischen Durchsicht unterzogen in Stephan WINTER: *Eucharistische Gegenwart: Liturgische Redebehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie*. Regensburg: Pustet, 2002 (Ratio fidei; 13), S. 45–64.

- 17 Vgl. neben HÖHN: Spüren (wie Anm. 8), u. a. die einschlägigen Arbeiten von Josef WOHLMUTH.
 18 Eberhard JÜNGEL: »*Auch das Schöne muss sterben*« – *Schönheit im Lichte der Wahrheit*. *Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis* (1984). In: DERS.: *Theologische Erörterungen*. Bd. 3. *Wertlose Wahrheit*. Tübingen: Mohr, 1990, S. 378–396, hier S. 391. – Eine ästhetische Perspektive kann mittlerweile in der Theologie als breit rezipiert gelten. Vgl. exemplarisch den auch für die hier behandelten Fragen äußerst relevanten Sammelband FÜRST: *Pastoralästhetik*, darin bes. die Beiträge FÜRST: *Praktische Theologie*; DERS.: *Augen*; Albert GERHARDS: *Mimesis – Anamnesis – Poesis. Überlegungen zur Ästhetik christlicher Liturgie*, S. 169–186.
 19 Dieses und das folgende Zitat: Albert GRÖZINGER: *Praktische Theologie und Ästhetik: Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie*. München: Kaiser, 1991, S. 124.
 20 Vgl. Wolfgang WELSCH: *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Reclam, 1990, S. 10.
 21 Walter FÜRST spricht bezüglich der Pastoraltheologie im Allgemeinen davon, dass sie »[...] *Lehre und Praxis der Wahrnehmung und Gestaltung* wie auch – in beiden Modi – entsprechende *Akte der Unter-*

liturgie-ästhetisches Urteil geht es meines Erachtens bei den oben zitierten Bemerkungen Herbert Vorgrimlers. Im nächsten Schritt ist nach den Konturen des Gegenstandes zu Fragen, die solche Urteile – neben subjektiven Präferenzen – mitkonstituieren.

2. LITURGIE ALS GESTALTWERDUNG DES PASCHAMYSTERIUMS JESU CHRISTI

Der Objektbereich liturgischer Ästhetik ist die Offenbarung Gottes, insofern sie im Gottesdienst Gestalt gewinnt. Das heißt schon strukturell gesehen, dass Gott und der Liturgie feiernde Mensch nur miteinander und aneinander Kontur gewinnen. Dies wird noch deutlicher, wenn die liturgische Offenbarungsgestalt näher auf ihren Inhalt hin befragt wird. SC lässt diesbezüglich keinen Zweifel daran, dass die liturgische Gestaltwerdung Gottes um der Menschen willen erfolgt. Die Argumentation ist *theozentrisch* und *soteriologisch* akzentuiert. So spricht die Nr. 6 programmatisch vor allem anderen von »Gott, der ›will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen‹ [...]«. Dementsprechend ist das »Paschamysterium Jesu Christi« inhaltlich die zentrale Schlüsselkategorie: Im so bezeichneten Ereignis ist der Höhepunkt der Heilsgeschichte zu lokalisieren; hier kommt, so die Nr. 5, das »[...] Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes [...]« zur Erfüllung. »Paschamysterium« definiert SC 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 εἶδος ἄδοξος²² bzw. in der Vulgata: inglorius), 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 Nr. 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,

scheidung« zum Gegenstand habe, und zwar im Blick auf »[...] die faktische ekklesiale Ausdrucksgestalt bzw. die authentisch christliche Form.« (FÜRST: Praktische Theologie [wie Anm. 11, S. 33]). – Vgl. zu Begründung und Profil einer liturgischen Ästhetik neben GERHARDS: Ästhetik, exemplarisch Peter EBENBAUER: Liturgische Theologie : Zum Profil der Liturgiewissenschaft. In: Wolfgang WEIRER ; Reinhold ESTERBAUER (Hrsg.): Theologie im Umbruch : Zwischen Ganzheit und Spezialisierung. Graz : Styria, 2000 (Theologie im kulturellen Umbruch ; 6), S. 227–242; Josef WOHLMUTH: Vorüberlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente. In: Helmut HOPING ; Birgit JEGGLE-MERZ (Hrsg.): Liturgische Theologie : Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft. Paderborn : Schöningh, 2004, S. 85–106.

22 Vgl. Septuaginta (ed. Alfred Rahlfs): οὕτως ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδος σου.

dereinst restlos in das Bild des auferweckten und erhöhten Gekreuzigten verwandelt zu werden (vgl. Röm 6 bzw. die Aufnahme der entsprechenden Theologie in SC Nr. 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.²³ In diesen Grundakten 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«²⁴ dennoch »[...] ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt.«²⁵ 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. Anders gesagt: Eine wesentliche Konsequenz aus der Tatsache, dass das Paschamysterium die Wesenmitte liturgischer Ästhetik markiert, ist der unauflöslche Zusammenhang von Liturgie und Diakonie als zwei Offenbarungsgestalten der Herrlichkeit Gottes. Das bedeutet dann aber auch: Wenn sich in der Liturgie der gekreuzigte, auferweckte und erhöhte Christus ästhetisch zur Darstellung bringt, dann kommt alles, was im gottesdienstlichen Feiern zur Verherrlichung Gottes bzw. Christi aufgewendet wird, alle edlen Gerätschaften, Gewänder, die wunderbare Musik und die kostbar ausgestatteten Kirchenräume etc. auch den Armen zugute, denn wie es in der matthäischen Weltgerichtsrede heißt: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.« (Mt 25,40cd). Oder wie Karl-Heinrich Bieritz – im Anschluss an Wilhelm Löhe, den Gründer des Diakonissenhauses in Neuendettelsau *und* der evangelischen Paramentik – erst kürzlich formuliert hat: »die Ehre Christi ist die Ehre der Armen. Und die Ehre der Armen ist die Ehre Christi.« So wie Maria (in Betanien) nach dem Johannesevangelium an Jesus ein ganzes Pfund kostbaren Nardenöls verschwendet aus Freude über die Rettung ihres Bruders aus dem Tod, so setzt auch die christliche Gemeinde in ihrer Liturgie ein Zeichen für ihre Dankbarkeit gegenüber Gottes Heilshandeln in und durch Jesus Christus. Dazu Bieritz:

»Zeichen dieser Art machen niemanden satt. Aber sie relativieren das System von Leistung und Gegenleistung, dem wir uns unterwerfen. Sie unterlaufen jede Kosten-Nutzen-Rechnung, jeglichen Sparzwang und alle Haushaltsdisziplin. [Man könnte aus aktuellem Anlass hinzufügen: Auch jede Fixierung auf Gewinnmaximierung; S. W.]. Sie unterbrechen so ›den unendlichen und oberflächlichen Waren-, Wort- und Menschaustausch‹ [...] auf

23 »Seither [seit der Sendung des Heiligen Geistes am ersten Pfingstfest; S. W.] 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).«

24 SC 9.

25 SC 10.

heilsame Weise. Man darf auch sagen: sie machen Gott groß. Und sie machen damit die Unterschiede zwischen den Menschen klein.«²⁶

Liturgische Ästhetik, die ihre Mitte im Paschamysterium hat, gestaltet Menschen nach dem Bild 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.

Ihre diakonische Kraft entfaltet die Liturgie hierbei v. a. deshalb, weil sie die Vollendung der menschlichen Gemeinschaft im Reich Gottes, in der himmlischen Polis, bereits symbolisch antizipiert. Sie ist gerade von ihrer eschatologischen Dimension her keine ästhetizistische Spielerei, sondern Rezeptionsgestalt der Basilea-Verkündigung Jesu – zwischen deren ein- für allemal geschehener Begründung in Leben und Geschick Jesu Christi und deren Vollendung am Ende der Zeiten. Die Liturgie bzw. die ihr eingestiftete Hoffnungsdimension bleibt damit aber auch auf die umfassende Verwirklichung des Gottesreiches hingeordnet. Sie zeigt dies besonders dadurch, dass die gottesdienstliche Feier prinzipiell für alle Menschen zugänglich ist. Darin ist sie Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft, ein Zeichen, das sich wesentlich als *öffentliches* Geschehen vollziehen muss: als *ekklesia*, Versammlung des Gottesvolkes (vgl. 1 Kor 11,18–20; 14,23). Solche Versammlung ist »[...] kein partikuläres Ereignis, kein Treffen einer frommen Gruppe, sondern öffentliche Versammlung aller Bewohner der himmlischen polis«, des himmlischen Gemeinwesens, wie Reinhard Meßner schreibt:

»Freilich: die himmlische Stadt ist noch Zukunft, die Kirche noch auf dem Weg dorthin, auf die Wiederkunft ihres Herrn und den öffentlichen, alle Menschen betreffenden Anbruch der Gottesherrschaft wartend. Aber im Herrenmahl ist im Medium symbolisch-ritueller Darstellung (oder traditioneller gesagt: sakramental) die künftige Stadt schon gegenwärtig, kraft des Gottesgeistes, in dem der wiederkommende Herr schon jetzt zu den Seinen kommt und ihnen seinen Tisch bereitet.«²⁷

Was folgt nun aus alledem für die Frage nach der Rolle des Diakons speziell in der Heiligen Messe?

26 Karl-Heinrich BIERITZ: Die Ehre der Armen. Anmerkungen zum Verhältnis von Liturgie und Diakonie bei Wilhelm Löhe. In: *LS* 6 (2008), S. 391–396, hier S. 392 f. Diesbezüglich könnte man auch darauf verweisen, dass »λειτουργία« frühgriechisch die Unentgeltlichkeit eines Einsatzes für das Volk bezeichnet, wobei das eingesetzte Kapital als freiwillig verloren gegeben eingeordnet wird. Vgl. dazu und auch zum Folgenden WOHLMUTH: *Ästhetik* (wie Anm. 22), S. 102 f.

27 Reinhard MESSNER: Das Amt der Einheit und die eschatologische Öffentlichkeit der Eucharistie. In: Silvia HELL ; Lothar LIES (Hrsg.): *Amt und Eucharistiegemeinschaft : Ökumenische Perspektiven und Probleme*. Innsbruck : Tyrolia, 2004, S. 143–164, hier S. 153.

3. DIE BEDEUTUNG DES DIAKONS FÜR EINE ANGEMESSENE LITURGISCHE ÄSTHETIK

3.1 Der Diakon und die politische Dimension der Eucharistie

Für die Feier der Liturgie wird vorausgesetzt, dass alle ihren Dienst so versehen, wie es ihnen »[...] aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln [...]«²⁸ zukommt. Was von der Natur der Sache her geboten ist, haben die Ausführungen des vorangegangenen Abschnitts gezeigt. Der Dienst des Diakons leistet einen ganz spezifischen Beitrag dazu, dass das Paschamysterium liturgisch Gestalt gewinnt: Durch diesen Dienst kommt die politische Dimension des Gottesdienstes adäquat zum Ausdruck. Vom Gedanken der himmlischen Polis her, kann die eschatologische Dimension nicht gegen die politische (was nicht meint: politisierende!) Dimension des Gottesdienstes im Hier und Jetzt ausgespielt werden. Politisch in diesem Sinne ist die Kirche, weil sich in der liturgischen Praxis öffentlich die anbrechende Gottes Herrschaft manifestiert. Damit weitet sich speziell in der Eucharistie »[...] die diakonale Seite hinein in das ›Politische‹«, wie Paul M. Zulehner betont:

»Schon dadurch geschieht etwas Sozialrevolutionäres, dass die sozial zerklüfteten Menschen, die Gott versammelt, umgewandelt werden zu ›einem‹: in Christi Leib. In diesem gibt es, wenn die Wandlung nicht nur der Gaben, sondern der Versammelten durch Gottes Geist wirklich geschieht, keine der menschheitsalten Diskriminierungen mehr: der rassistischen (Juden und Griechen), der kapitalistischen (Sklaven und Freie), der sexistischen (Männer und Frauen: Gal 3,28). – Das macht die Eucharistiefeier nicht nur zu einer tröstlichen Erfahrung, sondern auch zu einer ›gefährlichen Erinnerung‹ [...] Wer in den eucharistischen Gottesdienst eintritt, begibt sich daher buchstäblich in ›Gottesgefahr‹.« Hier zeigt sich Ritendiakonie als politische Diakonie: »Es gibt daher nichts politisch Revolutionäreres als die Anbetung.«²⁹

Die politische Dimension des Gottesdienstes zeigt sich demnach v.a. darin, dass hier alle Mitfeiernden »Einer in Christus« werden. In der Polis Jesu Christi sind sie – unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Status – Vollbürger: »So seid ihr nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes« (Eph 2,19; rev. Luther), und dies bringt die Gemeinschaft der Getauften in der Feier der Eucharistie ästhetisch zum Ausdruck.³⁰ In einer solchen

²⁸ SC 28.

²⁹ Paul Michael ZULEHNER: Ritendiakonie. In: KRANEMANN : Diakonale Dimension (wie Anm. 1), S. 271–283, hier S. 283. – »Die Vereinigung mit Christus ist zugleich eine Vereinigung mit allen anderen, denen er sich schenkt.« (Deus caritas est, Nr. 14).

³⁰ »Wir machen uns heute kaum klar, was das für eine Revolution im politischen Denken bedeutete. Mit der Kirche war eine neue sozio-religiöse Größe in die Welt getreten, die sich ausdrücklich als Bürgerschaft (griechisch: politeia) verstand: Also nicht, wie in der Antike zu erwarten, nach dem Vorbild eines Religionsvereins. Das hatte die heidnische Umwelt im Römischen Reich klar erkannt: Dieser Christus, der hier verehrt wurde, steht nicht auf der Ebene von Hausgöttern, denen man private Verehrung zukommen ließ, sondern auf der Ebene des staatstragenden Kultes. Er tritt in Konkurrenz zu den Göttern der res publica selbst. Dabei war das radikale Neue, daß diese politisch-religiöse Gemeinschaft ihr Bürgerrecht nicht auf bestimmte Zugangsguppen beschränkte. Mitbürger der Heiligen konnte jeder und jede werden – eine weitere Revolution im politischen Denken, das bisher den Begriff ›Bürger‹ immer nur im Gegensatz zu ›Nichtbürger‹ verstehen konnte, und die

Polis hat ein jeder etwas beizutragen (vgl. 1 Kor 14,26) und ist ebenso auch dafür verantwortlich, das Seine dafür zu tun, dass die gottesdienstliche Feier in die alltäglichen Belange des Lebens hinein wirksam wird. Nur so gewinnt die gottesdienstliche Gemeinschaft auch tatsächlich glaubwürdig Kontur als symbolische Gestalt des für *alle* offenen Gottesreiches. Es geht darum, die liturgische Gestaltwerdung des Pascha Jesu Christi, sein Modell bedingungsloser Hingabe aus Liebe in soziale Realität umzusetzen.³¹

Die drei Grunddienste *des ganzen Gottesvolkes* Liturgie – Verkündigung – Diakonie stehen demnach in einem dialektischen Verhältnis zueinander, denn: Wer zur Liturgie hinzutritt, muss zuvor den Glauben verkündigt bekommen und angenommen haben bzw. sich immer wieder neu zur Umkehr rufen lassen. Wesentlicher Bestandteil einer Unterweisung im gläubigen Leben ist die Ermunterung zu Werken der Liebe, der Frömmigkeit und des Apostolats: »Durch solche Werke soll offenbar werden, dass die Christgläubigen zwar nicht von dieser Welt sind, dass sie aber Licht der Welt sind und den Vater vor den Menschen verherrlichen.«³² Diesbezüglich stehen die *Ämter* der Kirche unter dem Auftrag, dem Volk Gottes zu dienen, damit es sich seiner Berufung bewusst bleibt und ihr gemäß zu leben vermag. Bischof, Priester und Diakon ist hierbei ausweislich der entsprechenden liturgischen Formulare die Verpflichtung zur Sorge für die Armen unterschiedslos aufgetragen.³³ Die Rolle des Diakons in der Liturgie, genauer: in der Feier der Eucharistie als Hauptgottesdienst der Gemeinde am Sonntag, besteht aber darin, die politische Dimension des Gottesdienstes in ihrer Bedeutung für die irdische Polis im Sinne der *res publica* ästhetisch darzustellen. Anders gesagt: Was allen aufgetragen ist, verwirklicht der Diakon als Repräsentant des dienenden Christus *und* des in den Armen präsenten bedürftigen Christus.³⁴ Daher wird in der Homilie der Diakonenweihe neben

»Freien« in der antiken Polis darum nur frei sein konnten, solange es die »Unfreien« gab: die Sklaven und andere Nichtbürger wie Frauen, Handwerker, Bauern, Künstler und so fort, die durch ihre Arbeit den Freien den Rücken freihielten. Dieses parasitäre Freiheitsmodell wurde durch die Existenz der Kirche grundsätzlich in Frage gestellt und überwunden. Denn nun konnte es heißen: »Hier ist nicht Mann noch Frau, Knecht noch Freier, Jude noch Grieche; denn ihr seid allesamt einer in Christus« (Gal 3,28).« (Bernd WANNENWETSCH: Die Revolution des Altars : Die politische Dynamik der Liturgie in Fürbitte, Friedensgruß und Abendmahl. In: *OJC-Salzborn* 4/2005, S. 224–229, hier S. 226).

31 Vgl. Martin EBNER: Identitätsstiftende Kraft und gesellschaftlicher Anspruch des Herrenmahls : Thesen aus exegetischer Sicht. In: DERS. (Hrsg.): *Herrenmahl und Gruppenidentität*. Freiburg i. Br. : Herder, 2007 (Quaestiones disputatae ; 221), S. 284–291, hier S. 286, dort formuliert im Hinblick auf die Funktion der Abendmahlsparadosis in 1 Kor 11,23–25.

32 SC 9.

33 »Bist du bereit, um des Herrn willen den Armen und den Heimatlosen und allen Notleidenden gütig zu begegnen und zu ihnen barmherzig zu sein?« heißt es so oder ähnlich in den jeweiligen Weiheversprechen.

34 Dieser Dienst soll kirchlich so eingebunden sein, dass er »im Auftrag des Bischofs oder des Pfarrers« versehen wird. Hier zeigt sich, dass der spezifische Dienst des Diakons dem biblischen Ursprung nach den zweiten Brennpunkt einer Ellipse repräsentiert: »Die von Paulus in Phil 1,1 genannten »Episkopen und Diakone« lassen sich am ehesten vor dem Hintergrund der in den Hausgemeinden gefeierten spannungsvollen Einheit von Eucharistie und Sättigungsmahl verstehen. Die Episkopen und Diakone dürften individuelle Verantwortungsträger in den jeweiligen Hausgemeinden gewesen sein und hinsichtlich der verzichtbaren Funktionen kooperiert haben («Zwillingsamt»). Von hierher entwickelt der Diakon seine sozialdiakonische Aufgabe, die von der Eucharistie ausgeht und zu

den Aufgaben in Liturgie und Verkündigung, (die nicht für ihn spezifisch sind, weil sie auch von anderen erfüllt werden können), der »Dienst helfender Liebe« ausdrücklich genannt. Der Diakon stellt in der Liturgie, besonders im eucharistischen Hauptgottesdienst der Gemeinde am Sonntag, die politische Dimension des Gottesdienstes ästhetisch dar, und das bedeutet vor allem anderen, dass er der Gemeinde *in persona Christi* die sakramentale Dignität des Anderen erfahrbar macht, wodurch das »gefährliche« Potential der Liturgie bewusst gemacht und zum sozial-diakonischen Handeln motiviert wird.

3.2 Konkretisierungen

Der besonderen Bedeutung der liturgischen Rolle des Diakons für die ästhetische Darstellung der politischen Dimension der Eucharistie entspricht es, wenn dieser Dienst der Gemeinde ebenso vertraut ist wie die übrigen Dienste, um nicht als selten praktizierte Verfeierlichung missverstanden zu werden. Dementsprechend sollte die Rolle des Diakons v. a. über die Vollzüge profiliert werden, die auf die Verbindung von Gottesdienst im engeren Sinne und den »Gottesdienst im Alltag der Welt« ausgerichtet sind. So können ethische und diakonale Dimension der Liturgie den ihnen gebührenden Raum erhalten, ohne die anderen Aspekte, Inhalte und Motive zu überlagern.³⁵ Dem so umschriebenen liturgischen Dienst des Diakons entspricht dessen gegenüber den übrigen liturgischen Diensten herausgehobene Position, die sich innerhalb der Feier der Hl. Messe durch eine besondere liturgische Kleidung, den Auftrag das Evangelium zu verkünden, und die Assistenz am Altar ästhetisch ausdrückt. Es stellt sich von daher die Aufgabe zu verdeutlichen, wie Assistenz zu verstehen ist. Erweckt sie den Eindruck überflüssiger Handreichungen für den Priester, die dieser ebenso gut allein vollziehen könnte, wird sie im kirchlichen Bewusstsein nicht gemäß der liturgietheologischen Leitidee des Dienstes verankert werden können. Daraus ergibt sich der Impuls, Elemente der Eucharistiefeier, die zur Diakonie aufrufen oder aus ihr erwachsen, deutlicher hervorzuheben. Dazu gehören nach den liturgischen Regeln:³⁶

- die (gelegentliche) Homilie durch den Diakon mit konkreten Bezügen zur Diakonie,
- die Beteiligung des Diakons am Allgemeinen Gebet,
- die Belebung der Gabenprozession und Entgegennehmen der Gaben durch den Diakon,

ihr zurückkehrt.« (Stefan SANDER). Vgl. entsprechenden systematischen Entwurf einer Theologie des Diakonenamtes: Stefan SANDER: *Gott begegnet im Anderen : der Diakon und die Einheit des sakramentalen Amtes*. Freiburg i. Br. : Herder, 2006 (Freiburger Theologische Studien ; 170) und auch knapper: DERS.: *Das Amt des Diakons : Eine Handreichung*. Freiburg i. Br. : Herder, 2008.

35 Die Liturgie soll »[...] die Dimension des Diakonalen einbinden, aber nicht dominant werden lassen.« (Benedikt KRANEMANN: Liturgie als Anstiftung zum Handeln : Die diakonale Dimension des christlichen Wortgottesdienstes. In: KRANEMANN: *Diakonale Dimension*, S. 194–206, hier S. 200).

36 Vgl. hierzu die einschlägigen Nummern der AEM bzw. jetzt GORM, insbesondere Nr. 171–186.

- die Einbindung der Geldkollekte in das liturgische Geschehen. Etwa an der Gabenbereitung lässt sich abschließend noch kurz verdeutlichen, was eine liturgie-ästhetisch sensible Gestaltung nun konkret meinen könnte:³⁷
- Wenn – während eines entsprechenden Gesanges aller Versammelten – wirklich repräsentativ ausgewählte Gemeindeglieder neben den zu eucharistisierenden Gaben auch caritativ einzusetzende Gaben zum Altar brächten, also z. B. die Geschenkpakete, die für die Verteilung im Rahmen des Krankenbesuchsdienstes vorgesehen sind; wenn dies aus der versammelten Gemeinde heraus geschähe; wenn diese Gaben dann vom Diakon angenommen und auf den Altar (so Brot und Wein) bzw. einen anderen repräsentativen »Tisch der Armen« verteilt würden; wenn dieser Diakon der Gemeinde als verantwortlicher, engagierter Koordinator des Krankenbesuchsdienstes bekannt wäre; wenn der Diakon dieses liturgische Element vielleicht sogar zuvor in einer – vielleicht theologisch nicht überragenden, aber authentischen Homilie, oder bescheidener gesagt: einem entsprechenden Glaubenszeugnis – eingeführt hätte; wenn die caritativen Gaben nach dem Ende der liturgischen Feier noch von eben diesem Diakon den Ehrenamtlichen des Besuchsdienstes im Angesicht der Gemeinde übergeben würden usw.
- dann darf doch wohl zu recht davon geredet werden, dass es hier der Gemeinde mitten in der Liturgie und gemeinsam mit ihrem Diakon gelingt, »[...] das Dienen, [...] an] den Ärmsten der Armen, Marginalisierten und Verfemten, zugleich [...] realisieren und zeugnishaft greifbar dar[zu]stellen«, so Herbert Vorgrimler in seinen eingangs dieses Aufsatzes zitierten Einlassungen.

Ich glaube, nur von solchen, ästhetisch sensibel gestalteten zentralen liturgischen Handlungsvollzügen her gewinnen dann auch gegebenenfalls die »kleineren«, assistierenden Gesten eines Diakons, die diesbezüglich im Einzelnen zu analysieren wären,³⁸ ihre Kraft – durchaus, da ist Vorgrimler zuzustimmen, in einem gewissen

37 Vgl. zur Gabenbereitung z. B. Arnold ANGENENDT: Nur von Spenden leben ... Kirchenkritik und mittelalterliche Opferpraxis; Thomas STERNBERG: Wie willst du deine Gabe Christus darbringen? Anmerkungen zur Praxis der frühchristlichen Gabenabgabe. Beide in: KRANEMANN: Diakonale Dimension (wie Anm. 1), S. 96–115; 116–127; Angelus A. HÄUSSLING: Die Gabendarbringung : Laacher Liturgiegeschichte im Wandel der Beziehung: Liturgischer Ritus und soziologischer Paradigmenwechsel. In: Emmanuel v. SEVERUS (Hrsg.): *Ecclesia Lacensis*. Münster : Aschendorff, 1993 (BGAM.S 6), S. 272–302; Winfried HAUNERLAND: Eucharistische Gebete neben dem Eucharistiegebet : Überlegungen zu Funktion und Inhalt der Gaben- und Schlußgebete. In: Reinhard MESSNER u. a. (Hrsg.): *Bewahren und Erneuern : Studien zur Meßliturgie* / Festschrift Hans Bernhard MEYER SJ. Innsbruck : Tyrolia, 1995 (ITS ; 42), S. 143–173, besonders S. 144–156; August JILEK: Diakonia im Herrenmahl : Sinndeutung des Opfergangs aus der Stiftung der Eucharistie. In: *LJ* 36 (1986), S. 46–57; DERS.: Symbolik und sinnreiche Gestaltung der Eucharistiefeier. Dargelegt am Beispiel der Gabenbereitung. In: *LJ* 38 (1988), S. 231–248; Klaus JUNG: Ein Zeichen diakonaler Verantwortung. Die Geldkollekte als Teil der Eucharistiefeier. In: *Gd* 35 (2001), S. 177–179; Bruno KLEINHEYER: Du allein bist der Heilige. Inzensation während der Eucharistiefeier. In: DERS.: *Heil erfahren in Zeichen : Dreißig Kapitel über Zeichen im Gottesdienst*. München : Don Bosco, 1987, 2. verb. Aufl., S. 102–106; Eduard NAGEL: Gaben und Opfer : Klärungen und Verunklarungen im Bereich der Gabenbereitung. In: *Gd* 32 (1998), S. 161–163; Alex STOCK: Gabenbereitung : Zur Logik des Opfers. In: *LJ* 53 (2003), S. 33–51.

38 Vgl. hierzu exemplarisch die Hinweise im immer noch lesenswerten Aufsatz Balthasar FISCHER: Der liturgische Dienst des Diakons in der Westkirche und sein spiritueller Hintergrund : Referat auf der Jahrestagung der AG Ständige Diakone in der Bundesrepublik Deutschland 1983. In: ARBEITS-

Sinne als Unterbrechungen der eucharistischen Liturgie bzw. spezieller: priesterlichen Handelns, aber eben als heilsame Unterbrechungen, die an die politische Dimension liturgischen Tuns gemahnen. Wo sie aber gelingen, sind diese Gesten dann jedoch keineswegs »läppisch«. Dann können auch scheinbar noch so belanglose Handreichungen dazu verhelfen, sich in der Liturgie – wie Josef Wohlmuth im Anschluss an Paul Celan formuliert – dem »Händedruck« Jesu auszusetzen, denn Liturgie ist als »memoria« Begegnung mit diesem einen Mit-Menschen, »[...] in dem die christliche Gemeinde das fleischgewordene Mit-Leid Gottes so erkennt, daß sie im Glauben zu erwarten wagen kann, er werde eschatologisch als der erwiesen werden, als den wir ihn heute glauben.«³⁹ Liturgie gaukelt nicht Versöhnung vor, sondern feiert den *transitus* Jesu vom Tod zur 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 gemischt überspielt würden. Dafür hat u. a. der Diakon einzustehen.⁴⁰

GEMEINSCHAFT STÄNDIGER DIAKONAT DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND UND BERLIN (WEST) (Hrsg.): *Dokumentation 1: »Diakon und Liturgie«*, Kongressdokumentation 1983, S. 5–11, und jetzt auch die knappe instruktive Skizze entlang der neuen Grundordnung zum Römischen Messbuch. In: Olaf L. LUMMA: Ein Hilfs- und Leitungsdiener. Das liturgische Profil des Diakons im Römischen Ritus heute. In: *GD* 6 (2009), S. 45ff. – Ein Desiderat besteht darin, die einzelnen Handlungen des Diakons in der Messfeier liturgiegeschichtlich, -theologisch und -praktisch zusammenfassend darzustellen. Eine weitere Aufgabe liegt in einem entsprechenden Vergleich verschiedener liturgischer Traditionen in Ost und West.

39 Josef WOHLMUTH: *Jesu Weg – unser Weg: Kleine mystagogische Christologie*. Würzburg: Echter, 1992, S. 34.

40 Noch eine Bemerkung zur Rolle des Diakons in anderen liturgischen Vollzügen als der Eucharistiefeier: Im Unterschied zur Tradition des christlichen Ostens gesteht die römische Kirche den Diakonen (ebenso wie dazu beauftragten Laien) die Leitung von Gottesdiensten zu (vgl. z. B. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): *Zum gemeinsamen Dienst berufen: Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2007 [Die Deutschen Bischöfe; 62], 7. korrigierte Auflage). Diese Rolle des Diakons kann nur dann adäquat bestimmt werden, wenn auch die Rollen der übrigen Ämter und Dienste klar konturiert sind. Die entsprechenden Fragen sind im Dialog zwischen den verschiedenen theologischen Fächern und zwischen Theologie, Lehramt und Gemeinden im Blick auf die Heilige Schrift, die Tradition der Kirche und die Zeichen der Zeit weiter zu behandeln. Wichtige Stichworte in diesem Zusammenhang sind: unverzichtbare *Propria* der Ämter versus zeitbedingte Elemente; Verständnis des *Ordo* und seines Verhältnisses zu den übrigen Diensten insgesamt; Problematisierung der Unterscheidung von Sakramenten und Sakramentalien; Bezug aller Ämter und Dienste auf die gemeindlichen Rahmenbedingungen; Wiederentdeckung der Pluralität liturgischer Feierformen im gemeindlichen Kontext, aber auch im Sinne einer Ritendiakonie, die in die Gesellschaft hinein wirkt; usw. – Für Diskussionen und Formulierungshilfen danke ich Herrn Domdechanten Dr. Heinrich PLOCK und Herrn Dr. Stefan SANDER, beide Osnabrück.