

MYSTERIIS EDOCTUS: VOM ERLEBEN ZUM ERKENNEN

Liturgiewissenschaft als eine Theologie der Erfahrung

Übersicht: 1. Themenskizze / 2. Liturgische Praxis und Theologie der Liturgie / 2.1. Ein-Blick: Das Beispiel der Liturgischen Erneuerung / 2.2. Annahme: Interferenz von Erleben und Reflektieren / 3. Die „Wahrheit“ der Erfahrung. Oder: Der Erkenntnisgewinn der Erfahrung / 3.1. „Monastische Theologie“ als *theologia experimentalis* / 3.2. „Hodie legimus in libro experientiae“ (Bernhard von Clairvaux) / 3.3. Erfahrung und teilnehmendes Erkennen: Der Erkenntnisgewinn / 4. Der Zusammenhang von Üben und Leben / 4.1. *Vom Geist des Übens*: Der Weg zur Entfaltung des Lebens (Otto Friedrich Bollnow) / 4.2. Der Gedankengang: Die Übung als Weg zu innerer Freiheit / 4.2.1. Die Notwendigkeit des Übens / 4.2.2. Die Erweiterung der Fragestellung: Die Übung als Weg zum richtigen Leben / 4.3. Die Feier der Liturgie: Vom Üben und Einüben einer Wirklichkeit / 5. Liturgiewissenschaft als *theologia experimentalis*

1. Themenskizze

Schon das Neue Testament gibt im 1. Korintherbrief Zeugnis davon, dass die konkrete Gestalt der Liturgie Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen sein und zu großen Misshelligkeiten in den Gemeinden führen kann. Ohne dass die Akteure und ihre Mitwelt sich dessen bewusst sind, so werden doch die Liturgiereformen der zweitausendjährigen Liturgiegeschichte stets von der Frage geleitet, wie das Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch – gemeinhin Liturgie genannt – sich ereignen kann mit den Menschen der betreffenden Zeit unter ihren je spezifischen Bedingungen mit den ihnen eigenen Fragen und Nöten.¹ Dieser Prozess war immer schon konfliktreich, wie auch die gegenwärtige kirchliche Debatte um das Für und Wider der jüngsten Liturgiereform zeigt.

Die konkrete Gestalt der Liturgie im Wandel der Zeit zeichnet sich einerseits durch einen bewahrenden Zug und eine Treue zur Tradition aus, andererseits aber gehört es zu den Grundkonstanten der Liturgie, dass sie Feier von Menschen ist,

¹ M. Klöckener und B. Kranemann weisen auf eine Grundkonstante hin, die der historische Längsschnitt aufweist: Die einzelnen Reformen der Liturgie stehen „fast regelmäßig im unmittelbaren Zusammenhang mit kirchlichen oder gesellschaftlichen Reformprozessen“ (Martin KLÖCKENER – Benedikt KRANEMANN, *Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung*, in: *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*. Martin KLÖCKENER – Benedikt KRANEMANN [Hg.]. 1–2. Münster 2002 [LQF 88] 2,1083–1108, hier 1102), so dass im Zusammenhang des Wandels der liturgischen Formen auch stets ein Wechsel von Paradigmen angenommen werden kann; unter Verweis auf Angelus A. HÄUSSLING, *Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft*, in: ALw 31. 1989, 1–32; auch in: ders., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*. Martin KLÖCKENER – Benedikt KRANEMANN – Michael B. MERZ (Hg.). Münster 1997 (LQF 79) 11–45.

die je und je neu fragen, wie Glaube gefeiert und wie die Antworten auf die Fragen der Zeit gefunden werden können. Aus diesem Zusammenhang kann leicht das Postulat erwachsen, die Wissenschaft der (oder über die) Liturgie habe die Aufgabe, die gottesdienstliche Praxis der Kirche durch Anleitungen und Gestaltungshinweise zu begleiten und zu formen. Doch – so unausrottbar dieses Klischee über den Gegenstand der Liturgiewissenschaft auch sein mag – die Planung und/oder „Durchführung“ von Gottesdiensten gehört nach dem Selbstverständnis des Faches nicht zu ihren Aufgabenbereichen, denn Liturgiewissenschaft versteht sich als „theologisch-wissenschaftliche Reflexion des Glaubens, wie er im christlichen Gottesdienst der Vergangenheit und Gegenwart Gestalt annimmt“.² Aber – und dieser Frage will der vorliegende Beitrag nachgehen – kann diese Reflexion des in Gebet und rituellen Handlungen verleblichten Glaubens ohne (eigene) liturgische Praxis auskommen?³ Übt die liturgische Praxis Einfluss auf diesen Reflexionsprozess des Glaubens *sub specie celebrandi* aus oder kommt ihr gar im wissenschaftlichen Diskurs ein eigenes Gewicht zu?⁴

Schon im Entwurf seiner Pastoralliturgik aus dem Jahr 1924 hatte Athanasius Wintersig (1900–1942) neben exakter wissenschaftlicher Reflexion auch das Miterleben und Üben des Gottesdienstes als Methoden pastoralliturgischer Arbeit herausgestellt.⁵ Ludwig A. Winterswyl, vormals Pater Athanasius aus Maria Laach, schrieb im Vorwort zur *Laienliturgik*:

² Reinhard MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. Paderborn [u. a.] 2001 (UTB.W 2173) 24. Überlegungen, die „Pastoralliturgik“ mit der Liturgieplanung, also der Erstellung von Gottesdienstmodellen und der aktiven Mitgestaltung, zu betrauen – so seinerzeit noch Heinrich RENNINGS, *Über Ziele und Aufgaben der Liturgik*, in: Conc(D) 5. 1969, 128–135; auch in: ders., *Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoralliturgische Beiträge zur Liturgiereform*. Martin KLÖCKENER (Hg.). Freiburg/Br. [u. a.] 1995, 278–292 –, laufen den methodologischen Grundlegungen der auf Athanasius WINTERSIG, *Pastoralliturgik. Ein Versuch über Wesen, Weg, Einteilung und Abgrenzung einer seelsorgswissenschaftlichen Behandlung der Liturgie*, in: JLw 4. 1924, 153–167, zurückgehenden Teildisziplin der Liturgiewissenschaft zuwider; vgl. Birgit JEGGLE-MERZ, „Pastoralliturgik“: *eigenberechtigter Zweig oder Anwendungsdisziplin der Liturgiewissenschaft? Relecture eines Grundsatzbeitrages von Athanasius Wintersig aus dem Jahre 1924*, in: ALw 29. 1987, 352–370.

³ Robert F. TAFT spricht sich in seinem Beitrag *Über die Liturgiewissenschaft heute*, in: ThQ 177. 1997, 243–255, gegen einen direkten Bezug der Liturgiewissenschaft zur Praxis aus, denn: „Erwartet man von einem Musikprofessor an der Universität, daß er den Studenten Klavierspielen beibringt – oder daß er sie in Musikgeschichte oder Musiktheorie unterrichtet?“; ebd. 244f. Doch geht es bei unserer Fragestellung nicht darum, ob die Liturgiewissenschaft sich bemühen müsse, in liturgische Handlungsabläufe einzuüben. Unbestritten: Zu den Aufgabenbereichen der Liturgiewissenschaft gehört nicht die Ausbildung zu einer liturgischen Handlungskompetenz. Doch: Die Vermittlung liturgiegeschichtlichen und -theologischen Wissens muss auch Folgen für die Ausbildung von Handlungskompetenz haben, will sie als eigenständige Disziplin im Fächerkanon theologischer Ausbildungsstätten verankert bleiben. So letztlich auch Taft: „Wenn Liturgiewissenschaft es vermeiden will, eine gnostische Geheimwissenschaft für Eingeweihte zu sein, muß sie Beurteilungskriterien sowohl für die Wissenschaft als auch die Praxis der Liturgie entwickeln“; ebd. 255.

⁴ Vgl. auch Birgit JEGGLE-MERZ, *Im Feiern erst erschließt sich die Liturgie. Die liturgische Praxis als Forschungsfeld der Liturgiewissenschaft*, in: *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*. Helmut HOPING – Birgit JEGGLE-MERZ (Hg.). Paderborn [u. a.] 2004, 131–164.

⁵ So Albert GERHARDS – Benedikt KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. Darmstadt 2006, 41; vgl. WINTERSIG, *Pastoralliturgik* (wie Anm. 2).

„Die besondere Schwierigkeit eines jeden Buches über die Liturgie der heiligen Kirche besteht darin, daß man Liturgie nicht eigentlich lernen kann durch Studium über sie, sondern nur, indem man sich durch den Mitvollzug, das Miterleben belehren läßt. *Mysteriis edoctus* – durch die Mysterien selbst muß der belehrt werden, der tieferes Glaubenswissen um seine christliche Existenz und Berufung sucht.“⁶

Um der Grundfrage des Beitrags nachzugehen, soll zunächst am Beispiel der Liturgischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts eruiert werden, ob eine Wechselbeziehung zwischen gottesdienstlichem Leben und liturgiewissenschaftlichem Reflektieren belegt werden kann. Dann ist der Bedeutung der Erfahrung und des Erlebens für den liturgiewissenschaftlichen Erkenntnisprozess und schlussendlich auch dem „Geist des Übens“ nachzugehen.

2. Liturgische Praxis und Theologie der Liturgie

2.1. Ein-Blick: Das Beispiel der Liturgischen Erneuerung

Betrachtet man das Beispiel der Liturgischen Erneuerung im 20. Jahrhundert, so fällt auf, dass das Aufblühen der Wissenschaft über die betende Kirche mit Modifikationen in der liturgischen Ausdrucksgestalt einherging. Bei aller Treue zur Tradition der Kirche und einer tief verwurzelten Loyalität zu den gewachsenen Ausdrucksformen der Liturgie, die alle Vertreter der Erneuerungsbewegung aus dem Geist der Liturgie auszeichnet, hatte die systematische Erschließung des Feiergehaltes und die Vergewisserung über die stets den geschichtlichen Bedingungen unterworfenen Gestalt der Liturgie doch auch Konsequenzen für die Feier selbst.

So ist von Odo Casel (1886–1948) bezeugt, dass er mit den Benediktinern vom Heiligen Kreuz in Herstelle seit Mitte der dreißiger Jahre, unter stillschweigender Duldung seines Abtes Ildefons Herwegen (1875–1946) und des zuständigen Paderborner Erzbischofs, die Ostervigil nicht entsprechend den Rubriken des *Missale Romanum* am Karsamstagmorgen, sondern in der Nacht zum Ostersonntag feierte, weil er dies als den einzig sachgerechten zeitlichen Ansatz der Feier verstand.⁷

Aus den Annalen des Klosters Maria Laach geht hervor, dass spätestens ab Sommer 1921⁸ Albert Hammenstede (1876–1955) in seiner Funktion als No-

⁶ Ludwig A. WINTERSWYL, *Laienliturgik. 1: Die liturgische Feier*. Kevelaer 1938, S. VII.

⁷ Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, *Was geschieht eigentlich in der Liturgie? Der Anstoß von Odo Casel*, in: *HID* 53, 1999, 4–10, hier 6. Häußling berichtet, dass Casel in der Feier der Osternacht 1948 einen Schlaganfall erlitt und in den frühen Stunden des Ostermorgens starb. Dazu Anm. 4: „Die einen sahen dann in dem unerwarteten Tod inmitten der Ostervigil die gerechte Strafe für einen evidenten ‚Ungehorsam gegenüber den Vorschriften der heiligen Kirche‘, die anderen in der gleichen Sache aber das Siegel des Herrn über Leben und Tod auf ein Mönchleben, das der Erneuerung der Osterfrömmigkeit in der Kirche gewidmet war“.

⁸ M. Conrad datiert den Beginn des „Experimentierstadiums“ auf „etwa nach Ostern“ respektive Frühsommer 1921; Martin CONRAD, *Neuansätze in der Eucharistiefeyer der Abtei Maria Laach unter Abt Ildefons Herwegen (1913–1946)*. Liz. arb. masch. [Freiburg/Schweiz] 1996, 64. S. Langenbahn bringt den Nachweis, dass es in Maria Laach vor der Krypta-Messe bereits eine Experimentierphase nach belgischem Vorbild gegeben hat; Stefan K. LANGENBAHN, *Jenseits und diesseits*

vizenmeister jeden Morgen in der eigens restaurierten Krypta der Abteikirche der „sog. Missa Recitata oder Dialogata“⁹ vorstand, die sich von der „Stillmesse“ insbesondere dadurch unterschied, dass die feiernde Gemeinde sich in Körperhaltung und im gemeinsamen Rezitieren der Gebete, die gewöhnlich nur die Ministranten zu sprechen hatten, dem Beten und Tun des Priesters besser und tiefer anschloss – so die offizielle Lesart.¹⁰ Die Grundoption, nach der nicht (mehr) allein der Priester, sondern jeder Gläubige in der Gemeinschaft der Feiernden als Träger der Liturgie zu verstehen ist, zog (dennoch) für die Feiargestalt der Eucharistie Konsequenzen nach sich.

Die wohl wichtigste Änderung bestand in der Zelebrationsrichtung, denn in der Krypta wurde am Altar nun zelebriert, „wie es in St. Peter zu Rom und den alten Basiliken geschieht“, so berichtet verschlüsselt die Laacher Chronik. Die celebratio facie versa ad populum dürfe in ihrer Wirkung nicht unterschätzt werden, schreibt Martin Conrad dazu: „Der Altar und das Geschehen auf ihm rückten mehr in die Mitte der Versammlung, der dialogische Charakter von Ruf und Gegenruf, Wort und Antwort, z. B. beim wechselseitigen Sprechen des Einleitungsdialogs der Präfation, wurde durch eine solche Stellung des Altares deutlicher“.¹¹ Eine weitere Besonderheit der Laacher Missa recitata bestand im Gabendarbringungsritus, im Rahmen dessen die Mitfeiernden in einem Opfergang die Hostien für den Kommunionempfang „auflegten“.¹² Dieser Opfergang ist nicht nur in seiner Bedeutung als Beitrag zur participatio actuosa aller Mitfeiernden zu verstehen, sondern zuvorderst in seiner theologischen Bedeutung für das Sakramentsverständnis. In jeder Eucharistiefeyer wurden genau so viele Hostien konsekriert, wie auch Mitfeiernde die Kommunion empfangen: „Mit dieser Praxis wurde der Akzent von der bleibenden Realpräsenz Christi in der konsekrierten Hostie verlegt auf die Handlung, die actio, die Gegenwart Christi in der gesamten Feier, deren Höhepunkt die Kommunion bildete“.¹³ Zeitzeugen berichten von der Praxis des Friedensgrüßes, bei der ein Pax-Täfelchen von Mitfeierndem zu Mitfeierndem weitergereicht wurde.¹⁴

Im Textbüchlein zur „Krypta-Messe“, das in der Reihe „Liturgische Volksbüchlein“ erschien, betont Athanasius Wintersig die „peinlich genau[e]“¹⁵ Übereinstimmung dieser Gestalt der Feier mit den kirchlichen Vorschriften. Auch Burkhard Neunheuser (1903–2003) vermerkt „die treueste Befolgung der Rubriken“.¹⁶ Im weitesten Sinn wird das auch der Wirklichkeit entspro-

der Zentren der Liturgischen Bewegung. Materialien und Marginalien zur Frühgeschichte der „Gemeinschaftsmesse“ im deutschsprachigen Raum von 1912 bis 1920, in: ALW 46. 2004, 80–105, bes. 95–100.

⁹ Zitiert nach Martin CONRAD, *Die „Krypta-Messe“ in der Abtei Maria Laach. Neue Untersuchungen zu Anfang, Gestaltungsformen und Wirkungsgeschichte*, in: ALW 41. 1999, 1–40, hier 3; vgl. dort Anm. 13 zu den verschiedenen Namen der Missa recitata. Näheres zur Terminologie bei Rudolf PACIK, *Aktive Teilnahme des Volkes in der Messe. Die von Pius Parsch entwickelten Modelle*, in: HfD 58. 2004, 122–132, bes. 123f.

¹⁰ Vgl. CONRAD, *Krypta-Messe* (wie Anm. 9) 6.

¹¹ Ebd. 16f.

¹² Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, *Die Gabendarbringung. Laacher Liturgiegeschichte im Wandel der Beziehung: Liturgischer Ritus und soziologischer Paradigmenwechsel*, in: *Ecclesia Lacensis* (Fs. Maria Laach). Emmanuel v. SEVERUS (Hg.). Münster 1993 (BGAM.S 6) 272–302; nochmals in: *Christliche Identität* (wie Anm. 1) 184–211.

¹³ CONRAD, *Krypta-Messe* (wie Anm. 9) 20.

¹⁴ Näheres ebd. 19, und HÄUSSLING, *Gabendarbringung* (wie Anm. 12) 274f.298ff.

¹⁵ [Athanasius WINTERSIG], *Die Chormesse. Lateinisch und deutsch nach dem Römischen Missale und Rituale*. Abtei Maria Laach (Hg.). Freiburg/Br. 1924 (Lit. Volksbüchlein 8) 6.

¹⁶ So die Recherchen von CONRAD, *Krypta-Messe* (wie Anm. 9) 24.

chen haben, nicht nur weil man die sich ohnehin regenden Kritiker nicht noch reizen wollte,¹⁷ sondern weil es zutiefst nicht darum ging, gegen die liturgische Ordnung zu verstoßen, sondern einzig um eine fruchtbare Feier der Liturgie. Dennoch wurden auch liturgische Formen erprobt, die nicht mehr geübt, aber aus Quellen bekannt waren. Belegt ist allerdings nur die *missa cum diacono*. Wahrscheinlich gehen diese Experimente allein auf Albert Hammenstede zurück, unklar bleibt, ob der Abt davon Kenntnis hatte. Die Totenchronik der Abtei Maria Laach verzeichnet: „Es war die Anfangszeit der liturgischen Bewegung. Mit dem frohen Eifer und der Entdeckerfreude des Pioniers ging P. Albert in das Neuland vor. Er brachte die notwendige wissenschaftliche Bildung mit, aber auch die ihm eigene Unbekümmtheit. Manches musste gewagt werden, sowohl in der Diktion wie auch in der Praxis“.¹⁸

In den frühen zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts sammelte sich in Klosterneuburg um Pius Parsch (1884–1954) die Liturgiegemeinde St. Gertrud,¹⁹ in deren Zentrum die Feier der Choralmesse stand, die erstmals an Christi Himmelfahrt 1922 gefeiert wurde.²⁰ Josef Andreas Jungmann (1889–1975) berichtet in einem kleinen Beitrag über die Bemühungen des Augustinerchorherren, im Rahmen der geltenden kirchlichen Bestimmungen einen – wie Jungmann es nennt – „Mustergottesdienst“ einzurichten:

„So nahm auch das Kirchlein allmählich eine Gestalt an, die in den Abbildungen ersichtlich ist: im erhöhten, von einer Kuppel überwölbten Opferraum, der einem Ziborium ähnlich ist, der Altar, ein einfacher, edel geformter Tisch (aus Salzburger Forellensarmor), nur von den vorgeschriebenen Linnen bedeckt; die metallenen Leuchter stehen in Altarhöhe davor; darüber als Altarkreuz die *Crux gemmata*, das strahlende Kreuz, das vom erlösenden Leiden des Herrn erzählt, aber auch schon durchleuchtet ist von der Herrlichkeit der Auferstehung; im Schiff der *Ambo* für die Verkündigung des Evangeliums und der Predigt; in der abschließenden Chorwand der Fries mit den Lämmern, die alle auf den einen Mittelpunkt zugehen, von

¹⁷ M. Conrad berichtet aus den Akten, dass der Kölner Kardinal Karl Joseph Schulte, der sich selbst davon überzeugen wollte, „ob man in Laach noch ‚katholisch‘ sei, von der Mitfeier der Krypta-Messe sehr angetan war: „Ich kann nur sagen, dass ich die Gemeinschaft des Betens und Opfernens nie in meinem Leben so tief, ja erschütternd erfahren habe wie bei dieser Messe. Ich schloß mich ganz der Messe an, und ich muss gestehen, daß ich mit Tränen dieser Feier beigewohnt habe. Sowohl der Opfergang als nachher die Kommunion haben mich aufs tiefste ergriffen. Ich bin nun davon überzeugt, daß eine solche Meßfeier von größter Bedeutung ist“; zitiert nach CONRAD, *Krypta-Messe* (wie Anm. 9) 26.

¹⁸ Stephan HILPISCH, *Totenchronik aus Maria Laach. R. P. Albert Hammenstede. Gestorben am 12. März 1955*, in: Albert HAMMENSTEDER, *Erinnerungen eines Laacher Mönches. Autobiographische Aufzeichnungen*. Ambrosius LEIDINGER (Hg.). Bearb. von Radbert KOHLHAAS. Maria Laach 1996 (Weg – Wahrheit – Leben 2) 5–14, hier 8. Hammenstede selbst: „Heute, da das Leben mit der Liturgie der Kirche in unsrem Kloster und darüber hinaus in ganz Deutschland als die selbstverständlichste Form katholischer Frömmigkeit gilt, gibt es nur noch wenige, die darum wissen, wie klein der Kreis derer war, die die liturgische Erneuerung ins Leben gerufen haben. Sehr wenig der heute Lebenden aber haben auch eine Ahnung davon, wieviel persönliches Ringen und Opfern von seiten derer erforderlich war, die den Mut besaßen, trotz aller Schwierigkeiten den als richtig erkannten Weg weiterzugehen“; ebd. 121.

¹⁹ Zur Liturgiegemeinde St. Gertrud vgl. Norbert HÖSLINGER, *Die liturgische Gemeinde St. Gertrud in Klosterneuburg*, in: *Mit sanfter Zäbigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*, Norbert HÖSLINGER – Theodor MAAS-EWERD (Hg.). Klosterneuburg 1979 (SPPI 4) 177–185; vgl. auch Boleslaw J. KRAWCZYK, *Der Laie in Liturgie und Theologie bei Pius Parsch*. Würzburg 2007 (Pius Parsch Stud. 6) 48–52.

²⁰ Vgl. Pius PARSCH, *Meine Erfahrungen über die Chormesse*, in: BiLi 1. 1926/1927, 215–220; ders., *Ein Sonntag in St. Gertrud*, in: LMK 14. 1947/48, 5–10.

dem das Heil kommt. Und wenn der Priester an den Altar tritt – in dieser eng geschlossenen Gemeinschaft kann er es gut wagen, zum Volke hingewendet am Altar zu stehen, wofür die kirchlichen Rubriken Raum lassen –, so umgibt ihn in edlen Falten das wallende Gewand, das sich vornehm und leicht um den Körper legt und jede Bewegung des Priesters hervortreten lässt, zugleich ihn selbst zu jener ehrfürchtigen Haltung förmlich nützlich, die dem heiligen Werke geziemt. Es ist die gotische Kasel, so genannt, weil sie in dieser oder ähnlichen Form zur Zeit der gotischen Kunstperiode im späten Mittelalter im Gebrauch stand ... Auch hier ist nicht einfach das Alte maßgeblich, sondern das, was der Würde des Gottesdienstes und der jeweiligen Aufgabe am meisten angemessen ist.

Dazu muss man sich nun im wirklichen Gottesdienst die entsprechende Gewandung der wohlgeschulten Ministranten denken und die feierlich-ernsten Choralmelodien der Sängerschola und den andächtigen Vollzug der heiligen Feier im Wechsel von Priester und Volk, dann wird man sagen: Hier ist verwirklicht, was jeder Gottesdienst sein sollte: ein Abglanz des Himmels unserer irdischen Welt.²¹

Wohl schon im August 1920 – also fast ein Jahr vor der Laacher Gemeinschaftsmesse²² – wurde auf der Burg Rothenfels eine Missa recitata gefeiert, von der Romano Guardini (1885–1968) berichtet: „Was Diener und liturgischer Chor verrichten, wurde gemeinsam lateinisch gebetet, also Staffelfebet, Kyrie, Gloria – Epistel und Evangelium vom Priester deutsch vorgelesen –, Kredo, Sanktus, Agnus Dei, Konfiteor“.²³

Mit der Bestellung von Rudolf Schwarz (1897–1961) zum Burgarchitekten im Jahr 1924 wurde das Ideal einer Lebens- und Glaubensgemeinschaft zu verwirklichen gesucht, die ihren Ausdruck gerade auch in der architektonischen Gestalt finden sollte. 1927 begann die Umgestaltung von Kapelle und Burgsaal. Die entstandenen Räume zeichnen sich dadurch aus, dass sie ganz auf den gemeinsamen Dienst ausgerichtet sind.²⁴ Für Schwarz ist das Wesen der Kirche Inkarnation, weshalb im Kirchenbau „Vorgang und Dasein eben nicht getrennt werden“.²⁵

Stefan K. Langenbahn zeigt in seinem Beitrag *Jenseits und diesseits der Zentren der Liturgischen Bewegung*, dass Bemühungen um eine Intensivierung der Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie der Kirche zunächst im Umfeld der Begegnung mit jungen Menschen nachzuweisen sind. Auch wenn die Feier der Missa recitata in der Liturgiegeschichte des Klosters Ettal keine Erwähnung findet, so feierte doch Gallus Lamberty (1857–1928) wohl schon spätestens im August 1920 „eine der sog. ‚Laacher Krypta-Messe‘ vergleichbare Missa recitata“²⁶ in der Schulkapelle neben der Basilika. Ebenso bewogen den Augsburger Benediktiner Gregor Lang (1884–1962) pädagogische Überlegungen zu Veränderungen in der Ge-

²¹ Josef Andreas JUNGSMANN, *Sankt Gertrud in Klosterneuburg*, in: *HID* 58. 2004, 120f, hier 121 (Wiederabdruck von *GrEnt* 8. 1952/1953, 205f).

²² Zur näheren Chronologie der Missa recitata vgl. LANGENBAHN, *Zentren der Liturgischen Bewegung* (wie Anm. 8) 83f.

²³ Romano GUARDINI, *Quickborn*, in: *Pharus* 12. 1921, 96–115, hier 98; vgl. auch CONRAD, *Krypta-Messe* (wie Anm. 9) 8f.

²⁴ Vgl. Walter ZAHNER, *Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der Liturgischen Bewegung*. 2. Aufl. Altenberge 1998 (MThA 15).

²⁵ Rudolf SCHWARZ, *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle*. Heidelberg 1960, 72 (Neuausg. hg. von Maria SCHWARZ [u. a.]. Regensburg 2007).

²⁶ LANGENBAHN, *Zentren der Liturgischen Bewegung* (wie Anm. 8) 87.

stalt der Eucharistiefeier.²⁷ Langenbahn zum Kontext: „Die insgesamt spärlichen Nachrichten zur Beförderung der Missa recitata durch Gallus Lamberty wie durch Gregor Lang belegen aber immerhin klar, daß die ersten Anfänge der Gemeinschaftsmesse hierzulande von den Determinanten ‚Bildung‘, ‚Jugenderziehung‘ und ‚Kloster‘ geprägt sind“.²⁸

2.2. Annahme: Interferenz von Erleben und Reflektieren

Die Untersuchungen Stefan Langenbahns lassen die Annahme zu, dass schon seit 1912 neue Formen der Mitfeier der versammelten Gläubigen erprobt wurden. In dieser Frühphase der klassischen Liturgischen Bewegung waren solche Experimente in erster Linie durch das Bemühen motiviert, junge Menschen an die Liturgie heranzuführen. Dieses Bewusstsein für die Notwendigkeit der Mitfeier aller konnte aber erst in dem Moment wachsen, als die Liturgie in ihrer Bedeutung für das Christsein wiederentdeckt wurde. So stellt Langenbahn heraus: „Gregor Lang war offensichtlich wie Odo Casel ein Christ, der nicht über fundamentale liturgietheologische Einsicht hinwegsehen konnte und deshalb in ‚vorausgehendem Gehorsam‘ in der liturgischen Praxis auch jenseits der Rubriken neue Wege beschritten hat“.²⁹

Überall dort, wo die Liturgie ins Zentrum theologischer Reflexion rückt, wandelt sich auch die konkrete liturgische Praxis, so kann geschlossen werden. Das Bemühen, die Geschichte und das Wesen der Liturgie zu ergründen, zieht den Wunsch nach sich, nach Möglichkeiten des Feierns zu suchen, gerade weil die systematisch gewonnenen Erkenntnisse und das aus der Geschichte Entfaltete nach Erfahrung im Feiern drängt. Im Umkehrschluss darf aber auch angenommen werden, dass die Mitfeier von Gottesdiensten, in denen neue Akzentuierungen gesetzt werden, wiederum Einfluss auf die theologischen Überlegungen hat. Dieser Zusammenhang liegt im Gegenstand selbst begründet, denn der liturgiewissenschaftlich Forschende steht nicht außerhalb des zu reflektierenden Gegenstandes, wenn er, wie es der Normalfall ist, selbst Christ ist und seinen Glauben in liturgischen Vollzügen lebt.³⁰ Ohne eigene Erfahrung der immer wieder mög-

²⁷ Vgl. ebd. 90–95; „P. Gregor Lang, Benediktiner, liturgisch informiert, jugendbewegt, ein geborener Pädagoge, ließ die Rubriken und allen Rechtspositivismus hinter sich, handelte, wo andere zögerten, und erprobte mit den Jugendlichen des Augsburger Quickborn neue Formen der Teilnahme an der Messe. Das war nicht einfach seine ‚Erfindung‘, und doch gehört er ob seines ‚Ungehorsams‘ zweifelsohne zu den ‚deutschen‘ Vätern der Gemeinschaftsmesse“; ebd. 95.

²⁸ Ebd. 94; vgl. auch den Nachweis über eine Feier der Missa recitata z. B. im Jugendheim Johannesburg im Jahr 1921 durch Hans J. LIMBURG, *Zur Messfeier in einer „Erziehungsanstalt“, 1921–1931. Missa recitata und ein heimeigenes Messbüchlein im Jugendheim „Johannesburg“*, in: ALw 43/44. 2001/02, 72–96.

²⁹ LANGENBAHN, *Zentren der Liturgischen Bewegung* (wie Anm. 8) 92f.

³⁰ W. Haunerland spricht von der doppelten Gefahr für jeden, der in einem bestimmten Handlungsfeld theoretisch und praktisch engagiert ist: „Einerseits kann die theoretische Kompetenz missbraucht werden, um die eigene Praxis ideologisch abzusichern bzw. zu überhöhen. Andererseits können die größeren theoretischen Kenntnisse zu einer praktischen Verunsicherung oder gar zu einer konkreten Handlungsunfähigkeit führen“; Winfried HAUNERLAND, *„Facheinschlägige außer-*

lichen Begegnung mit Gott im gottesdienstlichen Geschehen ist authentisches Reflektieren über die Liturgie, also letztlich das Verstehen der Liturgie, nicht in voller Weise möglich. Erfahrung in der Begegnung mit Gott weckt letztlich erst die Sehnsucht danach zu ergründen, wie und unter welchen Bedingungen diese im Geist gewirkte Begegnung zwischen Gott und Mensch möglich wird. Erfahrung durch Mitfeiern, durch tätige Teilnahme eröffnet nicht nur einen anderen Verstehenszugang zu heutigen liturgischen Vollzügen, sondern auch zu den liturgischen Traditionen der Vergangenheit.³¹ Die Theologie der Liturgie ist geradezu auf eine Ästhetik des liturgischen Geschehens verwiesen, also auf die mit den Sinnen wahrnehmbare Gestalt, die „Wesensausdruck des geglaubten ‚Gehalts‘“³² ist. Aus regelmäßigem Mitfeiern erwächst eine Kompetenz, die man in Anlehnung an verschiedene Diversifizierungen von Kompetenzen als „praktische Kompetenz“ bezeichnen kann, und die dem Wissenschaftler eine gute „gezügelte Intuition“ ermöglicht, die nach Gerard Lukken und Paul Post für liturgiewissenschaftliches Forschen unverzichtbar ist, wenn es darum geht, die Interferenzen, also die Wechselbeziehung von Liturgie und anthropologischem Kontext, von Liturgie und Kultur, von primären und sekundären Quellen, von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, aufzuspüren.³³

3. Die „Wahrheit“ der Erfahrung. Oder: Der Erkenntnisgewinn der Erfahrung

3.1. „Monastische Theologie“ als *theologia experimentalis*

Eine gewichtige Wurzel der Liturgiewissenschaft als eigenständigem Wissenschaftszweig der Theologie führt ins Mönchtum. Liturgiewissenschaft ist gerade nicht aus der spekulativen Theologie der Scholastik erwachsen, sondern aus einer „monastischen Theologie“³⁴ als *theologia experimentalis*. Bevor Theologie an den

universitäre Praxis“. Zur notwendigen Teilnehmerkompetenz der Liturgiewissenschaftler, in: *Leben – Erleben – Begreifen. Zur Verbindung von Person und Theologie* (Fs. Johannes Singer). Hanjo SAUER – Franz GMAINER-PRANZL (Hg.). Frankfurt/M. [u. a.] 2001, 146–158, hier 146.

³¹ Vgl. JEGGLE-MERZ, *Im Feiern* (wie Anm. 4) 156f; Angelus A. HÄUSSLING, *Gemeinschaft aus Identität der Erfahrung. Über eine notwendige Voraussetzung des Gebetes in der Liturgie*, in: *Erfahrung als Weg. Beiträge zur Theologie und religiöser Praxis* (Fs. Philosophisch-Theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern). Horacio E. LONA – Otto WAHL (Hg.). Donauwörth 1981, 145–157; nochmals in: *Christliche Identität* (wie Anm. 1) 334–344.

³² Albert GERHARDS, *Die Rolle des Gottesdienstes für die Weitergabe des Glaubens*, in: *Verbindliches Zeugnis. 2. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption*. Wolfhart PANNENBERG – Theodor SCHNEIDER (Hg.). Freiburg/Br. [u. a.] 1995 (DiKi 9) 259–283, hier 259f.

³³ Vgl. Paul POST, *Programm und Profil der Liturgiewissenschaft. Ein niederländischer Beitrag*, in: *Grenzen überschreiten. Profile und Perspektiven der Liturgiewissenschaft*. Wolfgang RATZMANN (Hg.). Leipzig 2002 (Beitr. zu Lit. u. Spiritualität 9) 81–100, hier 93f. Die Wertschätzung der „Intuition“ taucht schon bei A. Hammenstede auf: „Unter den verschiedenen Arten des theologischen Vorstellens ist zweifelsohne die Intuition, das heißt das innere Schauen, wie es vorwiegend von synthetisch-künstlerisch veranlagten Denkern verwandt wird, die Form, welche am ehesten zum dogmatisch-liturgischen Erleben befähigt“; Albert HAMMENSTEDÉ *Liturgie als Erlebnis*. 3. und 4., verb. Aufl. Freiburg/Br. 1921 (EcOra 3) 36.

³⁴ Vgl. Jean LECLERCQ, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*. Düssel-

Universitäten der Städte betrieben wurde, zuvorderst um intellektuelles Wissen (scientia) durch begriffliche Klarheit und kritische Prüfung mithilfe philosophischer Methoden zu mehren, hatte die Theologie ihren Platz in den Mönchsgemeinschaften, die sich um geistliche Erfahrung (experientia) bemühten und vom Glauben aus nach der geistlichen Weisheit (sapientia) trachteten. Nicht das scholastische Disputieren, sondern die kontemplative Gottsuche war ihr Ziel. Gegenüber den scholastischen Traktaten, die durch Distinktionen und analytische Unterscheidungen gekennzeichnet sind, ist die Theologie der Mönchsväter synthetisch und integrierend. Insofern ist diese „monastische Theologie“ eine Theologie aus der Praxis für die Praxis: „Sie ist aus dem praktischen geistlichen Leben der Klöster hervorgegangen; sie nährt sich daraus, aber findet auch ihren Zweck und ihr Ziel in eben diesem Leben“.³⁵ An diese Tradition konnten im beginnenden 20. Jahrhundert gerade die benediktinischen Gemeinschaften wieder anschließen, weil durch die Regel des heiligen Benedikt die Bedeutung des opus Dei und der lectio divina für das Leben der mönchischen Gemeinschaft fest verankert war. In der Neubesinnung auf den Geist der Liturgie musste die Diskrepanz zwischen einer Theologie aus den Quellen der Liturgie und der liturgiefernen Abstraktion der scholastischen Sakramententheologie als besonders schmerzlich empfunden werden.

3.2. „Hodie legimus in libro experientiae“ (Bernhard von Clairvaux)

Die 86 *Sermones super Cantica Canticorum*, eine Predigtreihe, die Bernhard von Clairvaux (1090–1153) zwischen 1135 und 1153 verfasste, sind von der Überzeugung getragen, dass religiöse Erfahrung bei seinen Zuhörern nicht nur möglich, sondern vorhanden ist.³⁶ Bereits in seiner ersten Hoheliedpredigt appelliert er an die Erfahrung seiner Hörer, wenn er bei der Erläuterung des Titels „Cantica Canticorum“ diese auffordert, sich auf ihre eigene Erfahrung zu besinnen, um das Phänomen eines spontanen Dankgebetes zu verstehen.³⁷ In der dritten Predigt formuliert er noch eindringlicher: „Hodie legimus in libro experientiae“ – „Heute

dorf 1963; vgl. zur Bedeutung dieses Werkes die Rezension in ALw 6,2,565f (franz. Originalausgabe) u. ALw 8,2,497f durch Emmanuel v. SEVERUS. Mit der Kennzeichnung „monastische Theologie“, die Leclercq zum ersten Mal vornahm, löste er die Theologie zwischen Karolingerzeit und Scholastik aus der chronologischen Periode von Vorscholastik – Hochscholastik – Spätscholastik. „Das ist sachgerechter und für die Beurteilung der Entwicklung entscheidend. Diese Kennzeichnung ist zugleich aber auch von kaum zu hoch einzuschätzender Aktualität“; Emmanuel v. SEVERUS, *In memoriam Jean Leclercq OSB*, in: ALw 37. 1995, 89–92.

³⁵ Alf HÄRDELIN, *Monastische Theologie – eine „praktische“ Theologie vor der Scholastik*, in: ZKTh 109. 1987, 400–415, hier 403.

³⁶ Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Entschiedenheit in Demut*. Vorgestellt von Jean LECLERCQ. Aus dem Franz. von Willy J. HELG. Alberich Martin ALTERMATT (Hg.). Freiburg/Schweiz 1991 (Meister des Glaubens 3) 84–87.

³⁷ Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticorum* 1,9: „Ceterum vos, si vestram experientiam advertatis, nonne in victoria qua vicit mundum fides vestra, et in exitu vestro de lacu miseriae et de luto facis, cantastis et ipsi Domino canticum novum quia mirabilia fecit?“, „Beachtet im übrigen eure eigene Erfahrung; Habt nicht auch ihr in dem Sieg, den euer Glaube über die Welt errungen hat, und bei eurer Rettung aus der Grube des Elends und aus Schlamm und Morast dem

lesen wir im Buch der Erfahrung“. Damit fordert er die Hörer auf, sich selbst zuzuwenden und im Bewusstsein das zu betrachten, was es zu besprechen gelte.³⁸ In neuzeitlich geprägten Ohren mutet dieser Aufruf an die Hörer seiner Predigten fast individualistisch und subjektivistisch an, doch bei Bernhard ist dies in eigener tiefer Gotteserfahrung verankert. Die religiöse Erfahrung nämlich hat ihren Ursprung in Gott selbst. „Das göttliche Wort kam manchmal zu ihm, ohne daß er seine Ankunft merkte. Er fühlte, daß es da war, und erinnerte sich daran, daß es dagewesen war; zuweilen konnte er seine Ankunft vorherspüren. Doch weder sein Eintritt noch sein Fortgehen war jemals erfahrbar.“³⁹ „Audi expertum“ – „Höre den Erfahrenen“,⁴⁰ sagt er, um Ps 51(50),14 als Beispiel für das aus der Erfahrung entspringende Verlangen nach wiederholter Erfahrung anzuführen.

Religiöse Erfahrung als Gottesbegegnung bildet auch die Hintergrundfolie von Albert Hammenstedes *Liturgie als Erlebnis*.⁴¹

Der Terminus „Erlebnis“ fand seit Mitte des 19. Jahrhunderts vermehrte Aufmerksamkeit in der Philosophie.⁴² Hans Georg Gadamer fasst die Verdichtung des Erlebnisbegriffs wie folgt zusammen: „Wenn etwas ein Erlebnis genannt oder als ein Erlebnis gewertet wird, so ist es durch seine Bedeutung zur Einheit eines Sinnanzuges zusammengeschlossen worden. Was als Erlebnis gilt, das ist ebensowohl von anderen Erlebnissen abgehoben – in denen anderes erlebt wird –, wie von dem sonstigen Lebensverlauf – in dem ‚nichts‘ erlebt wird. Was als ein Erlebnis gilt, das ist nicht mehr bloß ein flüchtig Vorüberströmendes im Strome des Bewußtseinslebens – es ist als Einheit gemeint und gewinnt dadurch eine neue Weise, eines zu sein.“⁴³ Mit der Gesellschaftsanalyse des Kultursoziologen Gerhard Schulze hat die Kategorie „Erlebnis“ noch einmal eine Zuspitzung erfahren, da „Erlebnis“ zum Leitbegriff einer ganzen Gesellschaft wird. Schulze konstatiert einen umfassenden Wandel der Gesellschaft, durch den das Leben schlechthin zu einem Erlebnisprojekt geworden ist. Zunehmend werde das tägliche Wählen zwischen Möglichkeiten durch den bloßen Erlebniswert des Gewählten motiviert: Konsumartikel, Berufe, Partner, Kind oder Kinderlosigkeit. Der Sinn des Lebens werde durch die Qualität subjektiver Prozesse definiert und Erlebnisorientierung zur unmittelbarsten Suche nach Glück.⁴⁴

Herrn ein neues Lied gesungen, weil er wunderbare Taten vollbracht hat?“, Bernhard von Clairvaux. *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*. Gerhard B. WINKLER (Hg.). 5. Innsbruck 1994, 60f.

³⁸ Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticorum* 3,1: „Hodie legimus in libro experientiae. Convertimini ad vos ipsos, et attendat unusquisque conscientiam suam super his quae dicenda sunt“; „Heute lesen wir im Buch der Erfahrung. Lenkt euren Blick auf euch selbst; jeder beachte sein eigenes Bewußtsein in Hinblick auf das, was gesagt werden soll“; WINKLER (wie Anm. 37) 5,76f.

³⁹ Ulrich KÖPF, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*. Tübingen 1980 (BHTH 61) 161.

⁴⁰ Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticorum* 3,1: „Audi expertum, quomodo requirit: Redde mihi, inquit, laetitiam salutaris tui“; „Höre, wie einer, der es erfahren hat, verlangt: ‚Gib mir die Wonne deines Heiles wieder.‘ (Ps 50,14)“; WINKLER (wie Anm. 37) 5,76f.

⁴¹ HAMMENSTEDTE, *Liturgie als Erlebnis* (wie Anm. 33).

⁴² Z. B. in der Hermeneutik Wilhelm Diltheys oder Hans Georg Gadamer (1900–2002), in der Phänomenologie Edmund Husserls (1859–1938), in der Lebensphilosophie und im Neukantianismus. In *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. durchges. Aufl. Tübingen 1990, 66–76, erläutert Hans Georg GADAMER Wortgeschichte und Begriff des Erlebnisses.

⁴³ Ebd. 72.

⁴⁴ Vgl. Gerhard SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/M. [u. a.] 1992 (Neuausg. Frankfurt/M. 2005). Diese kulturtheoretische Diskussion findet auch ihren Niederschlag in der Liturgiewissenschaft; vgl. z. B. Karl-Heinrich BIERITZ, *Erlebnis Gottesdienst: zwi-*

Hammenstedes Erlebnisbegriff fußt auf dem in der monastischen Theologie verankerten Begriff der religiösen Erfahrung, den er dem spekulativen, abstrakten Theologietreiben gegenüberstellt: „... es gibt noch andere Wege als die des theologischen Fachstudiums. Man kann die Wahrheiten des katholischen Glaubens in *quaestiones* und *articuli* zerlegt studieren, und man kann sie – sehen, hören, betasten, ja schmecken, kurzum, ihnen als etwas Lebendigem begegnen und sie tief innerlich mit dem Verstande, dem Willen und dem ganzen Gemüte erleben“.⁴⁵ In der Liturgie geschieht „Berührung des Menschen mit seinem Schöpfer“;⁴⁶ ihr kommt eine andere Qualität zu als dem Disputieren allein. Wissenschaftliches Reflektieren des Glaubens und der Liturgie sind nicht überflüssig, denn: „Jede echte Freude des Gemütes setzt eine Befriedigung des Verstandes voraus. Und so stützt sich auch die für die Liturgie charakteristische freudige Erhebung des Herzens auf die Erleuchtung und Bereicherung des Geistes durch natürliches und geoffenbartes Wissen“.⁴⁷ Und doch: „In ihrer einfachen Natürlichkeit ... kann die Liturgie allen zur Leiter werden, auf der sie von der einfachen Glaubenserkenntnis, der πίστις, hinaufsteigen zur tiefer eindringenden Beschauung, der heiligen γνῶσις, und schließlich zur eigentlichen Gottesweisheit, der göttlichen σοφία“.⁴⁸ An dieser Stelle wird deutlich, dass einer *theologia experimentalis* ein eschatologischer Zug anhaftet: Es ist eine Theologie des Unterwegs-Seins und des Zieles, die auf Gottes Handeln in der Geschichte und auf die endgültige Erfüllung der Verheißungen ausgerichtet ist. Die Grundorientierung an der Heilsgeschichte leitet unverkennbar eine solche monastische Theologie. Insofern ist diese Theologie eine Theologie des Weges in Zeit und Geschichte, dessen Zentrum das in der Kirche gegenwärtige und Gestalt annehmende Christusmysterium bildet. „So wird die monastische Theologie in einer neuen Bedeutung zu einer praktischen Theologie, in der man unmöglich das ‚Objektive‘ vom ‚Subjektiven‘, das Mysterium von der persönlichen Existenz, die göttliche Anrede von der menschlichen Antwort trennen kann“.⁴⁹

3.3. Erfahrung und teilnehmendes Erkennen: Der Erkenntnisgewinn

Die Hochschätzung der religiösen Erfahrung als im gottesdienstlichen Geschehen vom Geist gewirktes Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch ist

schen „Verbiederung“ und Gegenspiel: Liturgisches Handeln im Erfahrungshorizont, in: WzM 48. 1996, 488–501; Gerd KERL, *Gottesdienst feiern in der Erlebnisgesellschaft*, in: *Pastorale Existenz heute* (Fs. Hans Berthold). Hans-Jürgen ABROMEIT (Hg.) [u. a.], Waltrop 1997 (Wechselwirkungen: Ergänzungsreihe 6) 129–137; Benedikt KRANEMANN, *Unterbrechung: Das Kirchenjahr in der Erlebnisgesellschaft*, in: BiLi 70. 1997, 259–267; Hartmut BECKS, *Der Gottesdienst in der Erlebnisgesellschaft. Zur Bedeutung der kulturosoziologischen Untersuchung Gerhard Schulzes für Theorie und Praxis des Gottesdienstes*. Waltrop 1999 (Wechselwirkungen: Ergänzungsreihe 13); Peter CORNEHL, *Erlebnisgesellschaft und Liturgie*, in: LJ 52. 2002, 234–253.

⁴⁵ HAMMENSTEDTE, *Liturgie als Erlebnis* (wie Anm. 33) 12.

⁴⁶ Ebd. 30f.

⁴⁷ Ebd. 35.

⁴⁸ Ebd. 36.

⁴⁹ HÄRDELIN, *Monastische Theologie* (wie Anm. 35) 407.

augenfällig. Erkenntnis wird in der Liturgie durch das Mitfeiern geschenkt, durch „Anteilnahme des Gläubigen an dem Innenleben Christi“.⁵⁰ Erfahrung in der Liturgie ermöglicht teilnehmendes Erkennen, ein Erkennen, das nicht auf Distanz geht, sondern in eine wechselseitige lebendige Beziehung eintritt und damit rechnet, dass im Vorgang des Erkennens die Begegnung zwischen Gott und Mensch realisiert wird.

Bleibt die Frage der Wahrheit der Erkenntnis. Wann ist eine Erfahrung „wahr“, wann „falsch“? Der Erfahrung eignet stets der Charakter des unmittelbaren spontanen Erlebens, das nicht wie das Denken nach „wahr“ oder „falsch“ fragt. „Es kommt dieser Frage zuvor, indem es den Erlebenden dorthin stellt, wo sich ‚wahr‘ und ‚falsch‘ gewissermaßen erst entscheiden. Es läßt ihm nicht die Möglichkeit, die das urteilende Denken ihm einräumt, die Distanz des Zuschauers, sondern macht ihn – im Bilde gesprochen – zum Mitspieler. Darum sind Erfahrungen in einem Sinne ‚wahr‘, der von der Logik, der Theorie gar nicht erreicht werden kann“.⁵¹ „Liturgisches Feiern“ ist eben kein rein intellektueller Vorgang, sondern ein ganzheitliches Geschehen, in dem die Feiernden in das Erlösungsgeschehen Christi mit hinein genommen werden und selbst Anteil an dieser Erlösung erhalten. Robert F. Taft bringt diesen Zusammenhang auf eine treffende Formel: „Und so erinnert, gedenken wir, und gedenkend feiern wir, und feiernd werden wir, was wir tun“.⁵² Die Erfahrung der vom Geist gewirkten Begegnung zwischen Gott und Mensch (ver-)wandelt. Nimmt man dies ernst, dann liegt der Einfluss des liturgischen Erfahrungsprozesses auf den Reflexionsprozess auf der Hand.

4. Der Zusammenhang von Üben und Leben

Kritik an dem theologischen Unternehmen, Erfahrung ins Zentrum zu stellen, übt Thomas Ruster und plädiert dafür „den eigenen Erfahrungen nicht [zu] trauen“.⁵³ Ruster macht seine Kritik fest an dem „Dogma“ der Religionspädagogik, nach dem im Religionsunterricht unbedingt von der Erfahrung der Schüler und Schülerinnen auszugehen sei. Doch – so fragt er – was ist das für eine Erfahrung, auf die diese Schüler zurückgreifen können? „Die Erfahrung mit dem rechten Gott ist nicht die unsere. Sie ist uns heute eine fremde Erfahrung, und da der Satz weiterhin gilt, dass Glaube auf Erfahrung angewiesen ist, kommt es für den Glauben darauf an, ob er an fremder Erfahrung Anteil gewinnen kann“.⁵⁴ Nach Ruster scheint es daher die Hauptaufgabe des Religionsunterrichtes zu sein, die Schüle-

⁵⁰ HAMMENSTEDT, *Liturgie als Erlebnis* (wie Anm. 33) 42.

⁵¹ Christian LINK, *Der Weg der Erfahrung. Bemerkungen zum theologischen Wahrheitsproblem*, in: *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend* (Fs. Jürgen Moltmann). Carmen KRIEG [u. a.] (Hg.). Gütersloh 1996, 363–375, hier 367.

⁵² Robert F. TAFT, *Theologie der Tagzeitenliturgie*, in: *HID* 56. 2002, 71–82, hier 74; engl. Original: *The Theology of the Liturgy of the Hours*, in: *Handbook for Liturgical Studies. 5: Liturgical Time and Space*. Anscar J. CHUPUNGCO (Ed.). Collegeville 2000 (A Pueblo Book) 119–132.

⁵³ Thomas RUSTER, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*. Freiburg/Br. [u. a.] 2000 (QD 181) 198.

⁵⁴ Ebd. 200.

rinnen und Schüler zur Teilhabe an der Erfahrung zu führen, die in der Bibel gespeichert ist. An diesen Gedankengang anknüpfend kann für unseren Zusammenhang formuliert werden: Im Buch der Erfahrung lesen zu können, setzt nicht nur die Bereitschaft voraus, sich von Gott berühren zu lassen. Es bedarf darüber hinaus der steten Übung gottesdienstlichen Handelns, die wieder und wieder in das gefeierte Geschehen *ein-übt* und durch immer wiederholte *Aus-Übung* dazu beiträgt, dass die Erfahrung des Heilshandelns Gottes das je persönliche Leben durchdringt.

4.1. *Vom Geist des Übens:*

Der Weg zur Entfaltung des Lebens (Otto Friedrich Bollnow)

Im Jahr 1978 veröffentlichte der Tübinger Philosoph und Pädagoge Otto Friedrich Bollnow (1903–1991) eine kleine Schrift mit dem Titel *Vom Geist des Übens*,⁵⁵ der das gleiche Schicksal beschieden sein sollte wie dem darin behandelten Gegenstand, nämlich: weitgehende Nichtbeachtung. Zu Unrecht, wie die Relecture seiner Überlegungen zeigt.

Nach Bollnows Diagnose lasse die moderne Pädagogik mit ihrem Drang zum Neuen die Übung langweilig erscheinen und verurteile sie zu einem unbeachteten Schattendasein.⁵⁶ „Üben“ und „Übung“ hätten im Selbstverständnis der Menschen der abendländischen Tradition keinen besonders positiven Klang, seien sie doch konnotiert mit lästiger Wiederholung, Zwang und Lustlosigkeit. Bollnow setzte diesem Vorurteil folgende These entgegen: Der Mensch komme erst durch Übung und nur durch Übung zur vollen Entfaltung und Erfüllung seines Lebens. Die Übung sei also nicht nur als Vorbereitung zu betrachten, die ihren Zweck erfüllt habe, sobald das einzuübende Können erreicht sei, sondern sie bedeute selbst schon eine nicht zu überbietende Erfüllung des Lebens. In diesem Sinn bleibe der Mensch zeit seines Lebens ein Übender, damit er seine Lebendigkeit erhalte und nicht der Erstarrung anheimfalle.

Insgesamt ist es um Otto Friedrich Bollnow still geworden.⁵⁷ Sein Ruf ist seit Adornos legendärer Injurie, die er eingangs seiner Schrift zum *Jargon der Eigentlichkeit*⁵⁸ platzierte, schwer beschädigt. Theodor W. Adorno hatte in den Eingangsseiten seines kleinen Werkes den Sprachduktus des Philosophen als ideologischen Sprachzauber desavouiert.⁵⁹ Die Wende der

⁵⁵ Otto Friedrich BOLLNOW, *Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen*. 3. durchges. u. erw. Aufl. Stäfa 1991; Erstaufl. Freiburg/Br. 1978.

⁵⁶ Vgl. ebd. 11–16.

⁵⁷ Vgl. Frithjof RODI, *Ums Bett zentrierte Alltäglichkeit. Hermeneutik und Anthropologie: Der zu Unrecht vergessene Philosoph Otto Friedrich Bollnow*, in: FAZ vom 12. März 2003, Nr. 60, N 3. Zur Person vgl. Gottfried BRÄUER, *Otto Friedrich Bollnow*, in: *Geschichte der Pädagogik des 20. Jahrhunderts*. Josef SPECK (Hg.). Stuttgart 1978, 106–121; Ralf KOERRENZ, *Otto Friedrich Bollnow. Ein pädagogisches Porträt*. Weinheim [u. a.] 2004 (UTB 2484).

⁵⁸ Theodor W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. 3. Aufl. Frankfurt/M. 1967 (Ed. Suhrkamp 91).

⁵⁹ Adorno wandte sich zwar besonders gegen die Sprache Martin Heideggers, verwies in seiner Kritik aber immer wieder auf Bollnow. Der „Jargon der Eigentlichkeit“ verfüge über „eine bescheidene Anzahl signalhaft einschnappender Wörter“ (ebd. 9); bei Bollnow blähten sich „Ausdrücke und

Erziehungswissenschaften zur empirischen Methodologie und damit zum Versuch der Entwicklung von einer geisteswissenschaftlich orientierten Pädagogik zu einer exakten Wissenschaft gab dem Kritiker zunächst Recht. Heute jedoch wächst das Bewusstsein für die Verluste, die mit dem Kappen der geistesgeschichtlichen Traditionen im bildungspolitischen Furor jener Tage einhergingen.⁶⁰ Die geisteswissenschaftliche Pädagogik, mit der Hermeneutik Wilhelm Diltheys (1833–1911) im Zentrum, war theoretisch nicht so unbedarft, wie ihr die Gegner unterstellten.⁶¹ Gerade das Studium der pädagogischen Grundlagenreflexionen Bollnows erweisen sich heute noch als hilfreich: „Wie nur wenige sonst hatte Bollnow den Spürsinn wie auch das intellektuelle Instrumentarium, um jene schwer fassbaren Befindlichkeiten aufzuhellen, die menschliches Dasein meist unterschwellig bestimmen. Sein produktives Changieren zwischen Lebensphilosophie und Existentialanalytik, zwischen Hermeneutik und Phänomenologie fand in seinem Arbeiten zu diesem Themenbereich seinen vielleicht brilliantesten Ausdruck“.⁶²

Situationen eines meist nicht mehr existenten Alltags auf, als wären sie übermächtig und verbürgt von einem Absoluten, das Ehrfurcht verschweigt. Während die Gewitzteren sich scheuen, auf Offenbarung sich zu berufen, veranstalten sie autoritätssüchtig die Himmelfahrt des Wortes über den Bereich des Tatsächlichen, Bedingten und Anfechtbaren hinaus, indem sie es, auch im Druck, aussprechen, als wäre der Segen von oben in ihm selbst schon mitkomponiert“ (ebd. 13). Mit verschiedenen Zitaten aus Otto F. BOLLNOWS Schrift *Neue Geborgenheit. Das Problem der Überwindung des Existentialismus*. Stuttgart 1955, wirft Adorno ihm „armselige Begriffsspalterei“ (ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit* [wie Anm. 58] 24), Naivität, Mitläufertum und Unfähigkeit vor. Dem Vorwurf, letztlich mit einer nationalsozialistisch orientierten Pädagogik kollaboriert zu haben, entgegnet Bollnow: „Man hat vielfach den Vorwurf erhoben, daß die Pädagogik die Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Pädagogik versäumt habe. Darauf habe ich eine einfache Antwort: Eine nationalsozialistische Pädagogik hat es nicht gegeben, und darum kann man sich damit auch nicht auseinandersetzen. Was es gegeben hat, war politisch bestimmte Propagandaliteratur. Aber diese erreichte nicht das Niveau, mit dem man sich auseinandersetzen kann“; *Kontinuität und Traditionsabbrüche in der Pädagogik. Ein Gespräch zwischen den Generationen*. Wilhelm Flitner, Otto Friedrich Bollnow, Klaus Mollenbauer, Doris Knab, Gottfried Hausmann, Wolfgang Klafki, Ariane Garlichs, Peter Fauser. Hans Bernhard KAUFMANN [u.a.] (Hg.). Weinheim [u.a.] 1991, 50. Ein selbstkritischer Zug bleibt ein Desiderat. Anlässlich seines 100. Geburtstags bemerkt Frithjof Rodi: „Freunde und Schüler Bollnows fragten sich bisweilen, welchen Anteil an Bollnows Haltung eine gewisse Arglosigkeit, ja politische Naivität haben mochte. Auch in weniger gefährlichen Zeiten war schmerzlich zu sehen, wenn er unbefangen mit Begriffen operierte, die zumindest missverständlich waren“; vgl. RODI, *Ums Bett zentrierte Alltäglichkeit* (wie Anm. 57).

⁶⁰ Vgl. dazu Ursula BOELHAUVE, *Verstehende Pädagogik. Die pädagogische Theorie Otto Friedrich Bollnows aus hermeneutischer, anthropologischer und ethischer Sicht im Kontext seiner Philosophie*. Alsbach 1997 (Forum Beruf u. Bildung 8) 7f.

⁶¹ Zum Ursprung der geisteswissenschaftlichen Pädagogik bemerkt Bollnow: Da war „... eine Gruppe von Dilthey herkommender Pädagogen, neben Spranger auch Herman Nohl, Theodor Litt u. a., die in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg erstmals an den deutschen Universitäten die Stellung der Pädagogik als einer den älteren Wissenschaften gleichberechtigten und in deren Kanon unentbehrlichen Disziplin begründet und über die Universitäten hinaus einen starken Einfluß auf die erzieherische Praxis der zwanziger Jahre ausgeübt haben“; Otto Friedrich BOLLNOW, *Eduard Spranger zum hundertsten Geburtstag*, in: Zs. für Pädagogik 28. 1982, 505–525, hier 505. Die Pädagogik weitete ihren Blick von der Schulwirklichkeit und begann Erziehung als umfassende Kulturfunktion zu begreifen; vgl. Gabriele KLAPPENECKER, *Offenheit für die Fülle der Erscheinungen. Das Werk von Otto Friedrich Bollnow und seine Bedeutung für eine phänomenologisch orientierte Religionspädagogik*. Stuttgart 2007, 45–47.

⁶² Michael MEYER, *Pädagogik und Atmosphäre. Vor hundert Jahren wurde Otto Friedrich Bollnow geboren*, in: NZZ vom 14. März 2003. Die Auseinandersetzung mit dem Werk Bollnows in der Enkelgeneration hat eingesetzt; vgl. KLAPPENECKER, *Offenheit für die Fülle* (wie Anm. 61). Zum Werk Bollnows vgl. Hans-Peter GÖBBELER – Hans-Ulrich LESSING, *Bibliographie Otto Friedrich Bollnow 1925–1982*, in: *O. F. Bollnow im Gespräch*. Mit einem Vorw. von Frithjof Rodi. Hans-

In Anknüpfung an die durch Wilhelm Dilthey begonnene methodische Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften strebt Bollnow durch die Deutung des geschichtlich Gewordenen ein Verstehen der Wirklichkeit des Lebens an. Dilthey rückte seinerzeit die Begriffe „Ausdruck“ und „Ausdrucksverstehen“ in den Mittelpunkt der geisteswissenschaftlichen Methodik: Die Geisteswissenschaften hätten die Aufgabe, den Zusammenhang zwischen Erleben, Ausdruck und Verstehen zu klären. Dabei sei der Ausdruck eher Objektivierung des allgemeinen Geistes eines Zeitalters als Erscheinungsform individueller Lebensimpulse eines Autors oder Künstlers.⁶³ Den Weg des Verstehens fasst Dilthey so: „Ehedem suchte man, von der Welt aus das Leben zu erfassen. Es gibt aber nur den Weg von der Deutung des Lebens zur Welt.“⁶⁴ Wenn es Dilthey um ein Verstehen des Lebens aus dem Leben selbst geht, so bedeutet dies nicht ein „unmittelbares introspektives Verstehen“,⁶⁵ sondern ein Selbstverstehen des Lebens durch seine Objektivierungen in der Geschichte. In diesen Kontext stellt Bollnow seine Überlegungen zur Bedeutung der Übung.

4.2. Der Gedankengang: Die Übung als Weg zu innerer Freiheit

4.2.1. Die Notwendigkeit des Übens

Im Unterschied zum Tier seien dem Menschen nur wenige der für das Leben notwendigen Fähigkeiten angeboren, beginnt Bollnows Gedankengang. „Er muß sie erst lernen. Er muß sie in beständiger und geduldiger Wiederholung üben, bis er es darin zur Geläufigkeit gebracht hat.“⁶⁶ Üben hat demnach etwas mit dem Erwerb von Fertigkeiten zu tun und hat ein Können im Blick, nicht ein Wissen. Im Bereich des Wissens liegt die Aufmerksamkeit auf dem Stoff, den es einzuprägen und stets zu festigen gilt, in der Übung jedoch geht es zunächst darum, eine noch unvollkommene Leistung zu verbessern, sie so lange zu wiederholen, bis sie geläufig ist. Wissen muss eingepägt, Können aber eingeübt werden.⁶⁷ Bei manchen

Peter GÖBBELER – Hans-Ulrich LESSING (Hg.). Freiburg/Br. [u. a.] 1983 (Alber-Broschur Philosophie) 91–132; Ursula BOELHAUVE – Hans-Ulrich LESSING, *Bibliographie Otto Friedrich Bollnow 1983–1991*, in: Dilthey-Jb. für Phil. u. Gesch. der Geisteswiss. 8. 1992/1993, 251–264; Ursula BOELHAUVE, *Bibliographie der deutschsprachigen Schriften O. F. Bollnows*, in: dies., *Verstehende Pädagogik* (wie Anm. 60) 465–515.

⁶³ Wilhelm DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. 8., unveränd. Aufl. Göttingen 1992 (Gesammelte Schr. 7) 87: „Die Menschheit wäre, aufgefaßt in Wahrnehmung und Erkennen, für uns eine physische Tatsache, und sie wäre als solche nur dem naturwissenschaftlichen Erkennen zugänglich. Als Gegenstand der Geisteswissenschaften entsteht sie aber nur, sofern menschliche Zustände erlebt werden, sofern sie in Lebensäußerungen zum Ausdruck gelangen und sofern diese Ausdrücke verstanden werden“.

⁶⁴ Ebd. 291.

⁶⁵ KLAPPENECKER, *Offenheit für die Fülle* (wie Anm. 61) 46.

⁶⁶ Otto Friedrich BOLLNOW, *Übung als der Weg des Menschen*, in: Universitas 29. 1974, 825–842, hier 825; vgl. auch ders., *Die Übung in Schule und Leben*, in: Schweiz. Lehrerzeitung (18. März 1976) 437–439 u. (22. April 1976) 578–592; *Vom rechten Üben*, in: Unterrichten/Erziehen 2. 1983, 6–9.

⁶⁷ Vgl. KLAPPENECKER, *Offenheit für die Fülle* (wie Anm. 61) 161. Die Bollnow'sche Unterscheidung

leichteren Leistungen, in der Körperbeherrschung, bei technischen (z. B. beim Autofahren) oder bei geistigen (z. B. beim Lesen von Texten) Fertigkeiten ist das Können eine Art Besitz, den der Mensch einmal erworben hat und über den er verfügen kann. Anders bei höheren Leistungen: Hier ist Können kein Besitz, sondern es erhält sich nur im immer wiederholten Üben. „Es entgleitet wieder, es rostet gewissermaßen ein, wenn der Mensch es nicht durch tägliches Üben lebendig erhält“. ⁶⁸

4.2.2. Die Erweiterung der Fragestellung: Die Übung als Weg zum richtigen Leben

Welche Funktion hat die Übung im Rahmen des menschlichen Lebens zu erfüllen? Oder: Wie müssen wir menschliches Leben begreifen, „damit in ihm die Übung als eine sinnvolle und unentbehrliche Leistung erscheint, also als etwas, in dem allein menschliches Leben seine vollkommene Erfüllung findet“? ⁶⁹ Alles menschliche Leben, so führt Bollnow aus, befindet sich in einem Zustand, in dem es nicht so ist, wie es seinem Wesen nach sein könnte und sein sollte, sprich: in einem Zustand der Nachlässigkeit und Zerstreutheit. Mehr oder weniger deutlich verspürt der Mensch jedoch die Aufgabe, sich zu seinem eigentlichen, wirklichen Leben zu entwickeln. Dies gelingt ihm nicht auf dem direkten Weg der Willensentscheidung, sondern nur indem er an sich durch Übung, gewissermaßen durch Rückendeckung eines äußeren Tuns, eine Veränderung vollzieht. „Hier wird er wie von selbst in die Verfassung des richtigen Lebens hineinversetzt, zu der er auf andere Weise nicht gelangen könnte“. ⁷⁰

Anknüpfend an die japanische Praxis des Bogenschießens ⁷¹ zieht Bollnow folgenden Schluss: „Das Entscheidende scheint mir darin zu liegen, daß es in der Übung zunächst gar nicht darum geht, ein bestimmtes Ziel zu erreichen ..., sondern eine bestimmte innere Haltung zu erlernen, die dabei einzunehmen ist“. ⁷² Die Voraussetzung der vollkommenen Leistung liege nicht in einem technischen Können, sondern in einer inneren Verfassung, die durch das Üben herbeigeführt

von Wissen und Können bezieht sich auf die menschliche Grundpolarität von theoretischem und praktischem Verhalten, der im mittelalterlichen Verständnis die Polarität von scientia und ars entspricht; vgl. BOLLNOW, *Vom Geist des Übens* (wie Anm. 55) 27.

⁶⁸ Ebd. 52.

⁶⁹ BOLLNOW, *Übung als der Weg* (wie Anm. 66) 828. Zum philosophisch-pädagogischen Ansatz Bollnows vgl. ders., *Die anthropologische Betrachtungsweise der Pädagogik*. Essen 1965.

⁷⁰ Ders., *Vom Geist des Übens* (wie Anm. 55) 58.

⁷¹ Hintergrund seiner Überlegungen bildet das Werk von Eugen HERRIGEL, *Zen und die Kunst des Bogenschießens*. 4. Aufl. München 1954. Die ausgedehnten Forschungsreisen Bollnows nach Japan und Korea übten großen Einfluss auf seine Arbeiten aus; vgl. Jan SCHWILL – Alfred K. TREML, *Begegnung der Kulturen. Was kann die interkulturelle Pädagogik von Otto Friedrich Bollnow lernen?* Hamburg 2001 (Hamburger Beitr. zur Erziehungs- u. Sozialwiss. 1). Weit entfernt von einer kultur- oder ethnozentrischen Denkweise, erhelle Bollnow die Möglichkeiten, an fremdem Stoff zu lernen. Bollnow habe die Berührung des gegenseitig Fremden nicht als ein Bemühen angesehen, das auf Konsens zielt, sondern als Vollziehen eines „kritischen Verstehens“ (74f).

⁷² BOLLNOW, *Übung als der Weg* (wie Anm. 66) 838.

werde. „Der Übende selber soll sich in seinem Üben verwandeln und damit die innere Vollkommenheit erlangen, aus der sich die vollkommene Leistung dann leicht und mühelos ablöst“.⁷³

Wesentlich für das Verständnis der philosophisch-anthropologischen Bedeutung der Übung scheint Bollnow Folgendes zu sein:

1. Der Erfolg der Übung hängt in erster Linie von der inneren seelischen Verfassung des Übenden ab, von der inneren Sammlung.

2. Diese seelische Verfassung ist nicht nur die Voraussetzung für das Gelingen, sondern zugleich das Ergebnis, und zwar das eigentlich wichtige Ergebnis des geduldigen Übens. „Man übt um der Rückwirkung auf den übenden Menschen willen“.⁷⁴

3. So verbindet sich das in der Zukunft zu erreichende Ziel des Könnens mit der schon in der Gegenwart zu erreichenden Verwandlung des menschlichen Bewusstseins, die als Erfüllung des menschlichen Lebens erfahren wird. Diese Verwandlung des Bewusstseins ist „kein beliebiger, stetig zu erzielender Fortschritt im erstrebten Können, sondern die eine entscheidende Wendung, die nur als völlige Umkehr zu verstehen ist: als die Umkehr von der narzisstischen Selbstbezogenheit zur selbstvergessenen Hingabe an die Tätigkeit“.⁷⁵

4. Entscheidend ist, dass die Verwandlung des Bewusstseins nicht auf direktem Weg erreichbar ist, sondern nur auf dem Umweg über das sich hingebende Üben.

5. Die Übung ist so nicht mehr eine Vorform, die der vollkommenen Leistung zeitlich vorangeht und die überflüssig wird, sobald diese erreicht ist, sondern die vollkommene Leistung wie die im Üben bewirkte innere Verfassung des Menschen gelingt nur in der immer wiederholten Übung. „Die immerwährende Übung ist also die Form, in der sich menschliches Leben auf seiner Höhe hält und ohne die es sofort wieder der Erstarrung verfällt“.⁷⁶

4.3. Die Feier der Liturgie: Vom Üben und Einüben einer Wirklichkeit

Die Liturgie lebt von der Übung und der immer wieder neuen Übung. Selbstredend geht es nicht darum, ein Ritual fromm zu üben, damit es vollzogen und der Pflicht Genüge getan ist, sondern die Feier der Liturgie übt ein in die Wirklichkeit christlicher Existenz, weil sie je und je neu teilhaben lässt an der Wirklichkeit des Heilsmysteriums. Die endzeitliche Existenz in der Wirklichkeit des Reiches Gottes ist dem Christen durch die Taufe zwar jetzt schon verheißen und geschenkt, doch bedarf der Christ der steten Einübung in diese Realität, die kein unverlierbarer Besitz ist.

⁷³ Ebd. 383.

⁷⁴ Ders., *Vom Geist des Übens* (wie Anm. 55) 68.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ders., *Übung als der Weg* (wie Anm. 66) 841; auch in: ders., *Vom Geist des Übens* (wie Anm. 55) 68.

5. Liturgiewissenschaft als theologia experimentalis

Für die Orthodoxie ist selbstverständlich, dass die lebendige religiöse Erfahrung die „einzige legitime Weise der Erkenntnis der Dogmen“⁷⁷ ist. Die Theologie ist hier eine existentielle Haltung, die den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, weil es keine Theologie außerhalb der Erfahrung gibt. Um Gott zu erkennen, muss man ihm erst nahen, muss sich von der Begegnung mit ihm wandeln lassen. Eine Theologie katholischer Prägung, die im Erbe eines von der Scholastik geprägten Theologiebegriffs denkt, steht dieser unbeirrten Position orthodoxer Theologie skeptisch gegenüber. Und doch gilt auch für den katholischen Christen: Die Liturgie erschließt sich dem Menschen erst im Feiern. „Liturgie muss erlebt, erfahren und gefeiert werden und erschließt sich primär und in der Tiefe nicht dem distanzierten Beobachter, sondern dem engagierten Teilnehmer“.⁷⁸ Was für den einzelnen Christen gilt, gilt auch für die wissenschaftliche Reflexion: Eine Theologie der Liturgie ist letztlich nicht möglich ohne im Vollzug der Liturgie beheimatet zu sein, ohne die Erfahrung dieser Quelle und dieses Höhepunktes christlichen Lebens. Das Reflektieren über den Vollzug des Glaubens hat das vollzogene Gebet zur unabdingbaren Voraussetzung. Kann dies unzweifelhaft angenommen werden, so liegt der Umkehrschluss ebenso auf der Hand: Die liturgische Praxis ist im Prozess theologischen Reflektierens eine eigenständige Größe, die es zu beachten gilt.

⁷⁷ So Karl Christian FELMY mit dem Zitat des russischen Theologen Pavel Florenskij, in: *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*. Darmstadt 1990, 1.

⁷⁸ HAUNERLAND, *Facheinschlägige außeruniversitäre Praxis* (wie Anm. 30) 150; vgl. auch Markus EHAM, *Vom Erleben zum Verstehen. Die Bedeutung gottesdienstlicher Erfahrung für die liturgische Bildung*, in: LJ 55. 2005, 96–112.