

THEOLOGIE DER LITURGIE

Verlag Friedrich Pustet

Stefan Geiger

Der liturgische Vollzug als personal- liturgischer Erfahrungsraum

**Liturgietheologische Erkundungen
in den Dimensionen von Personalität
und Ekklesiologie**

THEOLOGIE DER LITURGIE

Band 16

THEOLOGIE DER LITURGIE
Herausgegeben von
Martin Stuflesser

Band 16

Der liturgische Vollzug als personal-
liturgischer Erfahrungsraum

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Stefan Geiger

Der liturgische Vollzug als personal- liturgischer Erfahrungsraum

Liturgietheologische Erkundungen in den
Dimensionen von Personalität und
Ekklesiologie

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN (Print) 978-3-7917-3102-5

© 2019 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlag: Martin Veicht, Regensburg

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany 2019

eISBN 978-3-7917-7260-8 (PDF)

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf
www.verlag-pustet.de

Informationen und Bestellungen unter verlag@pustet.de

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg im Sommersemester 2018 als Dissertationsschrift im Fach Liturgiewissenschaft angenommen und für den Druck überarbeitet. Dank gebührt der Fakultät, an erster Stelle dem Betreuer Prof. Dr. Josip Gregur SDB (Professur für Liturgiewissenschaft) sowie Prof. Dr. Peter Hofmann (Lehrstuhl für Fundamentaltheologie) für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Die Arbeit wurde ideell und finanziell durch ein zweijähriges Promotionsstipendium der *Hanns-Seidel-Stiftung* gefördert, das wesentlich zur Ermöglichung der Arbeit beitragen hat. Dies gilt ebenso für die *Graduiertenschule für Geistes- und Sozialwissenschaften* der Universität Augsburg, die mich in das Promotionsprogramm *Katholische Theologie* aufgenommen hat. Druckkostenzuschüsse gewährten dankenswerterweise die Erzdiözese München und Freising sowie die Diözese Augsburg. Herzlich gedankt sei auch der *Foundation Benedict* (Luzern).

Ganz besonders danke ich dem Herausgeber Prof. Dr. Martin Stuflesser für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe *Theologie der Liturgie* und ebenso Dr. Rudolf Zwank und Willibald Butz vom Verlag Friedrich Pustet für die hervorragende und angenehme Betreuung der Drucklegung.

Der Dank gilt auch vielen Personen, die in unterschiedlicher Weise zum letzten Gelingen des Projekts beigetragen haben. Meine klösterliche Mitbrüdergemeinschaft, Abt Petrus Höhensteiger OSB und der Konvent der Benediktinerabtei Schäftlarn, hat mir das Promotionsstudium ermöglicht.

Viele Personen haben das Manuskript gelesen, Hinweise dazu gegeben und Korrekturen angestoßen. Ihnen allen gebührt großer Dank.

Wichtige und entscheidende Impulsgeber, Gesprächspartner und ebenso Ermutigung waren mir in einer kritischen Phase mehrere Personen, denen ich mich zu tiefstem Dank verpflichtet fühle. Hervorheben und nennen möchte ich zwei:

Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz mit ihrer jedes Mal erhellenden Fachexpertise zu Romano Guardini und zu vielen anderen Fragen in ihrer unkomplizierten und stets ermutigenden Art. Und ebenso Prof. Dr. Richard Schaeffler † in Erinnerung an unseren anregenden philosophischen Austausch, der dann letztlich nicht gänzlich in diese Arbeit einfließen konnte. Mit seinem Tod am 24. Februar 2019 – mitten in der Überarbeitungsphase des Manuskripts zur Drucklegung – ist nun zwar das unmittelbare Gespräch abgebrochen, aber seine Hinweise sind eine bleibende Anregung, über die Möglichkeit der Erfahrung des Heiligen in dieser Wirklichkeit nachzudenken.

Abschließend sei noch ein besonderer Dank ausgesprochen: Seit dem Studienjahr 2017/18 darf ich als Dozent am Päpstlichen Liturgischen Institut (PIL) des Ateneo Sant’Anselmo der Benediktiner in Rom lehren. Für die Ermöglichung von Forschungsaufenthalten sei den Mitbrüdern und Verantwortlichen des *Ateneo* und *Collegio* gedankt.

Vorrei ringraziare in modo particolare il Preside del PIL, il prof. Dr. Jordi-Augustí Piqué i Collado OSB, per la sua gentilezza, il sostegno, e soprattutto per la fiducia datami durante la fase critica del processo del dottorato. Proprio quest’incoraggiamento mi ha fatto comprendere che il confronto veramente sincero può promuovere ogni ricerca scientifica. Allo stesso modo, vorrei ringraziare di cuore l’Abate Primate della *Confederazione Benedettina*, il Rev.mo Dr. Gregory Polan OSB, anche Gran Cancelliere dell’Ateneo. La sua umanità dà vita all’idea teologica dell’Ateneo, cioè la *teologia sapienziale* – non solo insegnare la teologia, ma viverla.

In der benediktinischen Tradition steht unter jeder Arbeit der richtungsweisende benediktinische Leitsatz *Ut in omnibus glorificetur Deus*. Er will nicht nur der Arbeit, sondern der ganzen monastischen Existenz ihre Zielrichtung geben. Wenn dieser Wahlspruch nun am Ende des Vorwortes angeführt wird, markiert er gleichsam als umgreifende Überschrift den Beginn der Arbeit, denn letztlich dient auch eine Liturgie-*Theologie* diesem Ziel.

Rom, im Juli 2019

P. Stefan Geiger OSB

U.I.O.G.D.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	13
1 Problemhorizont und Grundverständnis	13
1.1 Problemaufriss und Fragestellung der Arbeit	13
1.2 <i>Pascha-Mysterium</i> : Zum liturgietheologischen Grundverständnis	16
1.2.1 Liturgie als Gedächtnis-Feier des Pascha-Mysteriums	18
1.2.2 Die liturgische Feier des Pascha-Mysteriums als personale Begegnung	21
1.2.3 Bernhard Weltes Philosophie der Personalität im christologischen Ausgang: „Personalität“ des Pascha-Mysteriums	23
1.3 Das hermeneutische Grundverständnis: Liturgischer Vollzug als personal-liturgischer Erfahrungsraum	27
1.4 Das Verständnis von „Raum“	29
1.5 Anmerkungen zum „Forschungsstand“	32
2 Anlage der Arbeit	39
3 Methodisches Vorgehen und Formalia	43
3.1 Methodisches Vorgehen	43
3.2 Hinweise zur formalen Gestalt der Arbeit	46
 A Liturgie und Theologie als Vollzug	 49
1 Systematische Liturgiewissenschaft	49
1.1 Romano Guardini: Grundlegung der Liturgiewissenschaft	51
1.2 Aktualisierung: Der <i>eine</i> Glaube und die vielen liturgischen Traditionen (R. Meßner)	56
1.3 Systematische Liturgiewissenschaft: Liturgie und Wissenschaft	60
2 Liturgische Theologie	65
2.1 <i>Leitourgia</i> : Alexander Schmemmann	67
2.1.1 Der Ausgangspunkt: Die hermeneutische Krise der „Liturgical Piety“	68
2.1.2 Liturgische Theologie: <i>leitourgia</i> – Definition und Methode	74
2.1.3 Die ekklesiologische Dimension: Kirche als Subjekt der Liturgie	79
2.1.4 Zusammenfassender Ertrag	86
2.2 <i>Lex orandi</i> : Aidan Kavanagh	88
2.2.1 Liturgie als dynamischer Akt des ekklesialen Glaubensvollzugs	88
2.2.2 Liturgie und Glaube: Vorrang der <i>lex orandi</i>	91
2.2.3 Zusammenfassender Ertrag	94
2.3 <i>Theologia Prima</i> : David W. Fagerberg	97
2.3.1 Der paradiesische Mensch als <i>homo adorans</i> : Prototyp liturgisch-asketischer Existenz	98
2.3.2 <i>Lex orandi</i> als <i>theologia prima</i>	100
2.3.3 Liturgische Theologie als <i>theologia prima</i>	101
2.3.4 Zusammenfassender Ertrag	102

2.4 Kontext ist Text: Kevin W. Irwin	104
2.4.1 Liturgie und Theologie: <i>primary</i> und <i>secondary theology</i>	105
2.4.2 Methode der <i>Liturgical Theology</i> : Text in Kontext.....	107
2.4.3 Zusammenfassender Ertrag	107
2.5 Ertrag und weiterführende Impulse aus der <i>Liturgical Theology</i>	109
2.5.1 Ertrag	109
2.5.2 Weiterführende Impulse	111
3 Verhältnisbestimmungen aus der Diskussion mit der <i>Liturgical Theology</i>	112
3.1 Das Axiom <i>lex orandi – lex credendi</i> ?	113
3.2 Liturgie als <i>locus theologicus</i> ?	119
Exkurs 1: Die Dynamisierung der <i>loci theologici</i> als Dimensionen des Selbstvollzugs der Kirche (Peter Hofmann).....	123
3.3 Patristische Theologie als Norm: <i>theologia prima</i> ?	132
Exkurs 2: Der patristische ‚Theologiebegriff‘ – eine historische Vergewisserung	135
4 Fazit: <i>Vieldimensionalität</i> als Leitwort für den liturgisch-theologischen Vollzug	145

B Liturgische Erfahrung:

Liturgie als personaler Erfahrungsraum..... 147

I Der personale Zugang	147
1 Der Begriff der Person	148
1.1 Stationen des Personverständnisses	148
1.2 Das dialogische Personverständnis	152
1.3 Das christliche Personverständnis.....	155
1.3.1 Frühe Kirche in der Antike	155
1.3.2 Mittelalter: Richard von St. Viktor und Thomas von Aquin.....	157
1.4 Der theologisch-personale Anknüpfungspunkt: Gott als ‚Beziehungsgefüge‘ (Gisbert Greshake)	159
2 Bernhard Welte: Person als Ereignis des Selbst- und Mitseins	162
2.1 Heilsverständnis: Weltes dynamisches Verständnis menschlichen Seins	162
2.2 Heilsverständnis als personales Dasein: Das phänomenologische Personverständnis Bernhard Weltes	166
2.3 Person und Gemeinschaft	170
2.4 Zusammenfassung.....	175
3 Romano Guardini: Person in der Dynamik von Sein und Werden.....	176
3.1 Personalität in ihrer ontischen Dimension	178
3.2 Personalität in ihrer dialogischen Dimension	181
3.3 Die schöpfungstheologische Dimension	185
3.4 Zusammenschau: Welte und Guardini.....	189
4 Systematisierung	192
4.1 Person als Begegnung	192

4.2 Person als Differenz durch Transzendenz	195
4.3 Übergang: Liturgie als personales Beziehungsgefüge	198
II Liturgie als personaler Raum der Gottesbegegnung	200
1 Theologie liturgischen Gedenkens: Gott-menschliche Begegnung als perichoretisches Miteinander (Stephan Wahle)	201
1.1 Liturgische Anamnese im heilsgeschichtlichen Horizont von Zeit und Raum	202
1.2 Theologie liturgischen Gedenkens als perichoretisches Miteinander von Gott und Mensch	206
2 Liturgie: Gottes Raum (Stephan Winter)	208
2.1 Liturgische Ästhetik in der Dynamik von <i>lex orandi</i> – <i>lex credendi</i> – <i>lex bene operandi</i>	209
2.2 Liturgischer Sprach-Raum: Die Priorität der Doxologie vor der Eulogie	213
3 Bündelung und Ausblick	216
III Liturgische Erfahrung: Liturgie als personaler Erfahrungsraum	219
1 Möglichkeiten und Grenzen eines liturgietheologischen Anschlusses an einen ‚Begriff der Erfahrung‘	219
2 Prolegomena zu einer Theorie der <i>Liturgischen Erfahrung</i>	224
2.1 Der sprachgeschichtlich-etymologische Anknüpfungspunkt	226
2.2 Der philosophiegeschichtliche Anknüpfungspunkt	230
2.3 Bündelung: Personale Erfahrung	232
3 Entwurf: Liturgie als Raum personal-liturgischer Erfahrung	234
3.1 Liturgische Erfahrung als personale Erfahrung	235
3.2 Der (symbolische) Raum der personal-liturgischen Erfahrung	237
3.3 Das personal-liturgische Erfahrungsereignis als symbolischer Raum: <i>symbolischer Vollzug</i>	241
3.3.1 Leiblichkeit des symbolischen Vollzugs im personal-liturgischen Erfahrungsraum: <i>Realsymbol</i>	245
3.3.2 Die hermeneutische Dimension des personal-liturgischen Erfahrungsraumes	247
3.3.3 Die dialogische Dimension des personal-liturgischen Erfahrungsraumes	249
4 Paradigma: Offenbarung als personal-liturgischer Erfahrungsvollzug	253
4.1 Offenbarung als liturgischer Erfahrungsvollzug	254
4.2 Liturgie als personal-dialogisches Offenbarungsgeschehen	256
4.3 Liturgie als personaler Erfahrungsraum der Schrift	260
4.3.1 Hermeneutische Erfahrung der Schrift in der Liturgie	263
4.3.1.1 Schrift als Schrift: ‚Schrift hermeneutik‘	263
4.3.1.2 Schrift in der Liturgie: ‚Liturgie hermeneutik‘	267
4.3.2 Dialogische Erfahrung der Schrift in der Liturgie	268
4.3.3 Symbolisch-vermittelnder Erfahrungsraum	269
4.3.4 Ganzheitlichkeit: Existentielle Erfahrung der Schrift in der Liturgie	276
4.4 Bündelung	276

C Persönlichkeit und Ekklesiologie279

I Persönlichkeit:

Die personale Dimension des liturgischen Erfahrungsraumes.....279

1	Liturgie und Anthropologie.....	280
1.1	Die ‚anthropologische und katabatische Wende‘ der Liturgie in SC 7	282
1.2	Die Entstehung einer ‚liturgischen Anthropologie‘ (Marie-Dominique Chenu)	287
1.2.1	Anthropologie et liturgie (1947)	288
1.2.2	Anthropologie de la liturgie (1967)	289
1.3	Grundlegung:	
	Liturgie <i>und</i> Anthropologie als hermeneutisches Verhältnis (Crispino Valenziano)....	291
1.3.1	Die Zugänge zur ‚anthropologischen Frage‘	292
1.3.2	Das Verhältnis des Menschen zum Kult	294
1.3.2.1	Der Mensch des Kultes (l'uomo del culto): <i>genitivus obiectivus</i>	296
1.3.2.2	Der Kult des Menschen (il culto dell'uomo): <i>genitivus subiectivus</i>	297
1.3.3	Der christliche Mensch und der christliche Kult	298
1.3.3.1	Der Mensch der Liturgie (l'uomo della liturgia): <i>genitivus obiectivus</i>	298
1.3.3.2	Die Liturgie des Menschen (la liturgia dell'uomo): <i>genitivus subiectivus</i> ...	299
1.4	Entfaltung: Liturgie und Ritus	300
1.4.1	Ritus und Pastoralliturgie (Giorgio Bonaccorso)	301
1.4.1.1	Methode: analytisch-dialektisch-hermeneutisch	301
1.4.1.2	Entwurf: Ritus als Vollzug.....	304
1.4.2	Sakramententheologie <i>in genere ritus</i> (Andrea Grillo).....	307
1.4.3	Liturgie im ‚triadischen Verhältnis‘ des Menschen (Karl-Heinrich Bieritz).....	310
1.4.4	Ritual Studies	312
1.5	Kritische Bündelung: Liturgische Anthropologie als ‚Meta-Reflexion‘	318
2	Christus als personaler Grund: Christologie der Liturgie.....	322
2.1	Menschwerdung Gottes	322
2.2	Liturgie und Glaube: Liturgischer Glaube als <i>fides Christi</i>	325
2.2.1	‚Liturgischer Glaube‘ als personaler Glaube	329
2.2.2	‚Liturgischer Glaube‘ als ekklesialer Glaube	331
3	Liturgisch-theologische Anthropologie: <i>homo liturgicus</i>	333
3.1	Geschöpflichkeit des Menschen: Selbstverhältnis	335
3.1.1	Die personale Dynamik von Sein und Werden:	
	Neuschöpfung durch Erlösung	335
3.1.2	Die Erneuerung des Menschen am Beispiel der Weihnachtsoratorion	336
3.2	Das relational-dialogische Verhältnis:	
	leibliches Weltverhältnis in der Sprachlichkeit der Person.....	343
3.2.1	Liturgie als Sprache ‚im Spannungsfeld von Symbol und Metapher‘	345
3.2.2	Liturgie als ‚metaphorischer Prozess‘ (Josip Gregur)	347
3.2.3	Bewertendes Fazit: ‚Liturgie als Sprechen der Kirche‘	352
3.3	Doxologisches Person-sein: Gottesverhältnis	353
3.3.1	Verständnis von Doxologie.....	354
3.3.2	Gottebenbildlichkeit als doxologisches Sein	362
3.3.3	Der liturgische Gesang als eschatologische ‚Lobopfer-Gestalt‘	365

4	Fazit und Übergang.....	367
4.1	Bündelung in Thesen.....	368
4.2	Die personale ‚Grenze‘: <i>personale communio</i>	368
4.2.1	Person als <i>communio</i>	371
4.2.2	Person-sein als <i>ekklesiale communio</i> : Die ‚familia Dei‘.....	374
II	Ekklesiologie:	
	Die <i>personale communio</i> als liturgischer Erfahrungsraum.....	378
1	Liturgie und Ekklesiologie: ‚Liturgie der Kirche‘.....	379
1.1	Das ‚Subjekt‘ der Liturgie: Verhältnisbestimmungen.....	379
1.1.1	Kirche als Ort der ‚zwei Subjekte‘ der Liturgie (Michael Kunzler).....	379
1.1.2	‚Gottes Volksversammlung‘ als Subjekt der Liturgie (Werner Hahne).....	382
1.1.3	Liturgische Gemeinschaft (Romano Guardini).....	389
1.2	Ekklesiologie und Liturgie: ‚Gottesdienst der Kirche‘.....	393
1.2.1	Kirche lebt <i>aus</i> der Liturgie.....	393
1.2.1.1	Eucharistische Ekklesiologie.....	394
1.2.1.2	Die christologische Mitte als personales Moment der Kirche.....	396
1.2.2	Liturgie lebt <i>in</i> der Kirche.....	399
2	Personale ‚Metaphern der Kirche‘.....	402
2.1	Kirche als Leib.....	403
2.1.1	Ekklesiologische Grundlegung: Kirche als Leib Christi.....	403
2.1.1.1	Die paulinische Leib-Christi-Metapher.....	403
2.1.1.2	Die leibliche Wirklichkeit erlöster Existenz innerhalb der paulinischen Anthropologie.....	407
2.1.2	Person und Leib: Phänomenologische Anthropologie (Thomas Fuchs).....	410
2.1.2.1	Der Leib-Raum.....	410
2.1.2.2	Der personale Raum.....	418
2.1.3	Liturgietheologische Erschließung: Leiblichkeit der Liturgie.....	425
2.1.3.1	Leiblichkeit des symbolischen Selbstvollzugs als <i>personale communio</i>	427
2.1.3.2	Leiblichkeit in der liturgischen ‚Inkarnation‘.....	429
2.1.3.3	Leiblichkeit des Liturgie-Raumes.....	432
2.2	Kirche als Braut.....	436
2.2.1	Ekklesiologische Grundlegung.....	436
2.2.2	Anthropologische Erkundung: Kirche als ‚Stimmungsraum‘ (Thomas Fuchs).....	440
2.2.2.1	Grundphänomene: Ausdruck und leibliche Resonanz.....	440
2.2.2.2	Atmosphäre, Stimmungen und Gefühle.....	443
2.2.2.3	Zwischenleibliche Kommunikation.....	445
2.2.2.4	Zwischenfazit zur liturgietheologischen Relevanz.....	446
2.2.3	Liturgietheologische Erschließung: Liturgie als ‚Stimme der Braut‘.....	449
2.2.3.1	Zweckfreiheit der Beziehung: Liturgie als Spiel.....	450
2.2.3.2	Liturgie und Schönheit: Liturgie als kunstvolles Spiel.....	452
2.2.3.3	Liturgie und Emotionalität.....	457
3	Fazit: Liturgie der Kirche.....	461
3.1	Person-Sein in der <i>personalen communio</i> der Kirche.....	461
3.2	Kirche als liturgisch-personaler Erfahrungsraum.....	463

Gesamtperspektive.....	467
1 Grundanliegen: Pascha-Mysterium im Vollzug.....	467
2 Vorgehensweise: Schritte und Ergebnisse.....	469
3 Weiterführende Perspektiven	475
4 Gesamtanliegen: Personal der Vollzug.....	476
Abkürzungsverzeichnis.....	479
Literaturverzeichnis	481
1 Liturgische Quellen	481
2 Liturgiewissenschaftliche Hilfsmittel und Handbücher.....	482
3 Lehramtliche Quellen	483
4 II. Vatikanisches Konzil	483
5 Theologische, philosophische und andere antike Quellen und Hilfsmittel.....	485
6 Verwendete Literatur	485

Einleitung

1 Problemhorizont und Grundverständnis

1.1 Problemaufriss und Fragestellung der Arbeit

Das Spektrum liturgiewissenschaftlicher Forschung und entsprechender Literatur ist breit geworden. Spätestens seit der konziliaren Bestimmung, die Liturgiewissenschaft sei unter den theologischen Disziplinen „zu den notwendigen und wichtigen Fächern und an den Theologischen Fakultäten zu den Hauptfächern zu rechnen“ (SC 16), kann der theologische Diskurs nicht mehr leichthin ohne die Liturgiewissenschaft geführt werden. Gleiches gilt aber auch umgekehrt. Auch die Liturgiewissenschaft kann sich der theologischen Rechtfertigung nicht entziehen.

Bemerkenswert ist das rege, wache, aber auch kritische Interesse für den Gegenstand des neuen theologischen Hauptfaches. Die Feststellung des deutschen Schriftstellers Martin Mosebach mag dabei – *ex negativo* – Ausdruck dieses ‚liturgischen Erwachens‘ sein, unabhängig davon, welcher Standpunkt jeweils eingenommen wird:

„Vielleicht der schlimmste Schaden der Meßreform Papst Pauls VI. und der durch sie eingeleiteten, die Reform längst ‚überwunden‘ habenden Entwicklung, der größte geistliche Verlust ist dies: daß wir nun über die Liturgie sprechen müssen. Auch wer die Liturgie bewahren will, auch wer in ihrem Geist beten will, auch wer ihr unter den größten Opfern treu bleibt, hat bereits etwas Unschätzbares verloren: die Unschuld, sie als etwas Gottgegebenes, von oben aus dem Himmel den Menschen Geschenktes hinzunehmen. Als Verteidiger der großen, der heiligen Liturgie, der klassischen römischen Liturgie sind wir alle große oder kleine Liturgiewissenschaftler geworden.“¹

Abgesehen von der schon angedeuteten tendenziösen Absicht des Schriftstellers Mosebach ist der scharfsinnigen Beobachtungsgabe des Literaten dabei Wesentliches zu verdanken: Man muss über die Liturgie sprechen. Nicht jedoch – und hier sei dem prämierten Autor widersprochen –, weil wir die Liturgie zu verteidigen haben (denn als etwas Göttlich-Geschenktes würde sie gerade durch die menschlich-unzulängliche Verteidigung erst recht ihre ‚Unschuld‘ verlieren), sondern weil wir die Liturgie *feiern*, weil wir sie *vollziehen* und aus ihr *leben*. Liturgie ist kein Streitthema, das die heilige Handlung zum Objekt menschlichen Disputs und entsprechender

¹ Martin Mosebach, Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind (dtv 14147), München 2012 (12002), 19.

rhetorischer Fertigkeit macht,² sondern sie ist ‚Vollzug des Werkes *unserer* Erlösung‘ (SC 2). In der Liturgie verlieren wir die Unschuld nicht, wir gewinnen sie durch das Erlösungshandeln Gottes im Pascha-Mysterium Jesu Christi.

Damit ist aber bereits die theologische Valenz angeführt: Liturgie ist *Vollzug* des Pascha-Mysteriums. Das II. Vatikanische Konzil hat Liturgie als ‚Quelle und Höhepunkt – *culmen et fons*‘ (vgl. SC 10) bezeichnet, auf die das Tun der Kirche zustrebt und woraus es seine Kraft schöpft. Deshalb ist die Liturgie ein *Grundvollzug der Kirche*.

Aber was bedeutet diese so selbstverständliche Einsicht? Es liegt auf der Hand, dass der liturgische Vollzug als ‚Grundvollzug‘ über die gottesdienstliche Handlung hinausgeht. So erhalten gottesdienstliche Vollzüge eine kirchlich-theologische Relevanz. Angelus A. Häußling gibt dazu einen bedeutsamen Hinweis, wenn er zum *Verhältnis von Liturgie und Glauben* hervorhebt:

„Das konziliar formulierte Prinzip von Recht und Pflicht aller Getauften zur ‚participatio‘ am liturgischen Handeln, die Einsicht, daß Liturgie ‚Feier‘ der ganzen und aktuell versammelten Gemeinde ist, und die immer neu geforderte Übung und Vertiefung des Glaubens, für welche die Liturgie der erste Ort ist (...) werden dazu zwingen, immer neu nach dem *Verhältnis von* (Orts- und Gesamt-) *Kirche und Liturgie* und *von Glaube und Liturgie* zu fragen“³.

Der so von Häußling formulierte ‚Problemaufriss‘ spiegelt zugleich die Fragestellung der vorliegenden Arbeit wider: Für diese ist die Verhältnisbestimmung zwischen Liturgie und Glaube leitend, die sich am *Glaubens-Vollzug der Kirche* als liturgischer Vollzug – „Glaubensvollzüge, die der *lex orandi* zuzuordnen sind“⁴ – orientiert. Liturgie und Glaube sind jedoch keine statischen Größen, sondern *personales Ereignis*:

„Liturgie als solche gibt es nicht: es gibt nur den Liturgie vollziehenden Menschen, genau so wie es anthropologisch betrachtet den Glauben als solchen nicht gibt, sondern nur den glaubenden Menschen. Glaube ist jeweils inkarniert, und zwar in handelnden, tuenden, Menschen inkarniert,

² In einer Debatte zum Motu proprio *Summorum Pontificum* Papst Benedikts XVI. mit Martin Mosebach, Robert Spaemann, Albert Gerhards und Arnold Angenendt äußerte letzterer: „Die Zusammensetzung unserer Gesprächsrunde heute Abend habe ich mir natürlich angeguckt. Die Veranstalter haben sich wohl gedacht: Wir laden zwei Konservative ein und zwei, die vielleicht dagegen sind, damit es knallt und funkt. Ich jedenfalls knalle nicht und funke nicht! Ich habe mir immer vorgenommen: Ich mache keinen Streit wegen Liturgie.“ [Eckhard Nordbojen (Hg.), Tridentinische Messe – ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio „Summorum Pontificum“ Benedikts XVI. / Arnold Angenendt, Daniel Deckers, Albert Gerhards, Martin Mosebach und Robert Spaemann im Gespräch, Kevelaer 2009, 42 f.]

³ Angelus A. Häußling, Art. „Liturgie II. Systematisch-theologisch“, in: LThK³ 6, 970 (Hervorh. und Kürzel aufgelöst, S.G.).

⁴ Winter, Liturgie – Gottes Raum, 12 (vgl. Anm. 63).

theologisch gesprochen: in einer Einheit ohne Trennung noch Vermischung von Gottesdienst und Menschendienst“⁵.

Die zentrale Fragestellung dieser Arbeit ist vieldimensional:

(1) Inwiefern zeigt sich dieses Verhältnis von Glaube und Liturgie und damit die theologische Valenz, die Theologizität der Liturgie? Damit wird auch der methodische Zugang zu einer Liturgiewissenschaft berührt. In diesem Sinne wird in der vorliegenden Arbeit für eine *systematische Liturgiewissenschaft* optiert.⁶

Damit verbunden wird sich die liturgiewissenschaftliche Auseinandersetzung primär an der Dimension des Vollzugs orientieren. Liturgie ist in erster Linie eine *actio*: menschliches Handeln, aber mehr noch und vorrangiger das Handeln Gottes am Menschen. Die theologische Valenz bringt es dann mit sich, dass sich darin auch der Glaube als Vollzug zeigt. Wieder rückt dabei der Mensch in den Mittelpunkt, nämlich der am Glauben Christi (*fides Christi*) teilhabende, d.h. der *glaubende* Mensch. Auch dies muss eine ‚liturgische Theologie‘ berücksichtigen.

(2) Vom Vollzug her rückt notwendig das Subjekt in den Fokus. Denn, wie wir bereits an früherer Stelle mit Dondelinger ausführten, gibt es nur den die Liturgie oder den Glauben *vollziehenden* Menschen. Die anthropologische Dimension soll in der vorliegenden Arbeit in *personaler Hinsicht* stark gemacht werden. Der Mensch *ist* Person und Person ist Beziehung. In dieser personalen Grundkonstante kann das liturgisch-theologische Anliegen als Vollzug expliziert werden. Weil Gott der Schöpfer Person als trinitarische *relatio subsistens* ist, kann auch die geschaffene Person als eine solche *relatio* verstanden werden.⁷ Personalität wird relational-dialogisch als Ereignis verstanden.

(3) Mit dieser personalen Annäherung ist aber ebenso die ekklesiologische Fragestellung verbunden. Person als Begegnung, so eine weitere zu verfolgende These, ist ganzheitlich nur in der Begegnung bzw. Beziehung, nämlich im ‚Wir‘ der *communio*. Person als Beziehung vollzieht sich in der Begegnung.⁸ Person in ihrer Ganzheit umfasst die *personale communio*, welche in der *relatio subsistens* des Schöpfers

⁵ Patrick Dondelinger, Der religionsanthropologische Ansatz in der Liturgiewissenschaft, in: H. Hoping / B. Jeggle-Merz (Hg.), Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, Paderborn 2004, 107–129, hier: 116.

⁶ Aus systematisch-theologischer Perspektive hat dies neuerdings hervorragend Julia Knop vorgelegt; vgl. Julia Knop, Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg/Br. 2012.

⁷ Das hat S. Oster in einer umfassenden Studie aufgezeigt, die für das personale Verständnis dieser Arbeit bedeutsam ist; vgl. Stefan Oster, Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau, Freiburg/Br. 2010.

⁸ Einen anregenden Entwurf vorgelegt hat der evangelisch-lutherische Theologe F. LeRon Shults, Reforming Theological Anthropology. After the Philosophical Turn to Relationality, Grand Rapids 2003.

gründet (subsistiert). Im Glaubensvollzug ist diese Gemeinschaft die *ekklesiale communio* und somit ein personales Verständnis von Kirche. Wenn folglich von Person gesprochen wird, so ist diese *communio* immer schon mitgemeint. Personalität und Ekklesiologie bilden eine sich bedingende Ganzheit. Die Ekklesiologie gründet in der Personalität.

Die Fragestellungen und der angezeigte Problemaufriss lassen sich auf eine Basis-hypothese zurückführen: Es geht um die christliche Existenz als Ganze (vgl. Röm 12,1 f.), wie sie sich im personal-liturgischen Raum vollzieht. Weil Personalität als *relatio* nur in der *communio* ganz ist, geht es um die Kirche in ihrem personalen Grundzug. Die vorliegende Arbeit muss sich zwar auf den gottesdienstlichen Vollzug – die Liturgie – beschränken, gewinnt aber von dorthier ihren ganzheitlich existentiellen Gehalt.

Liturgie ist damit kein ‚Randthema‘ gläubiger Existenz oder theologischer Reflexion, sondern ihre Mitte. Joseph Ratzinger formuliert diese Einsicht:

„Inzwischen hat sich immer deutlicher gezeigt, daß es in der Liturgie um unser Verständnis Gottes und der Welt, um unser Verhältnis zu Christus, zur Kirche und zu uns selber geht. Im Umgang mit der Liturgie entscheidet sich das Geschick von Glaube und Kirche“⁹.

1.2 *Pascha-Mysterium:* Zum liturgietheologischen Grundverständnis

Eine eindeutige definitorische Festlegung der Liturgie ist auf dem Standpunkt einer systematischen Liturgiewissenschaft wohl nicht mehr möglich.¹⁰ Vielmehr wird die Liturgie als *liturgischer Vollzug* in der Feier verstanden und ‚erfahren‘, welcher in der vorliegenden Arbeit personal expliziert werden soll. Der liturgische Vollzug ist als *actio* dynamisch-relational, d.h. ein sich vollziehendes Geschehen personaler Art zwischen Gott und den Menschen. Damit weist der liturgische Vollzug *in* seiner konkreten Feier über dieses Konkrete hinaus und ist *darin* (heils-)geschichtlich, transzendent, communal-ekklesiologisch und kosmologisch-eschatologisch.

⁹ Ratzinger, Ein neues Lied für den Herrn, 9.

¹⁰ Eine solche ‚kultische Definition‘ findet sich noch im CIC von 1917, welche aber den theologischen Aspekt nicht zu umfassen vermag (c. 1256 CIC/1917). Reinhard Meßner geht deshalb folgerichtig nicht von einer allgemeinen Definition des ‚Wesens‘ der Liturgie aus, weil der Kunstbegriff ‚Liturgie‘ seit dem 16. Jh. eine Vielfalt unterschiedlicher gottesdienstlicher Traditionen umfasst. Deshalb „verzichtet eine systematische Liturgiewissenschaft, die eigentlich nach dem Ende der (neu-)scholastischen Theologie die Stelle der Sakramententheologie einnehmen sollte, auf einen allgemeinen, die Reflexion auf die einzelnen Handlungen im voraus bestimmenden Begriff ‚der Liturgie‘“ (Meßner, Einführung, 33).

Dieses Geschehen (*actio*) lässt sich definitorisch nicht eindeutig fassen. Das konzi-liare Theologumenon ‚Pascha-Mysterium‘ hat jedoch eine Erschließung der Litur-gie anhand der Theologie des Pascha-Mysteriums ermöglicht und den Blick auf das eigentliche Wesen der Kirche freigelegt.¹¹ Damit ist „das Theologumenon (...) in die Mitte der Liturgie gerückt worden“¹². Mit Kranemann kann festgehalten werden:

„Und das Liturgieverständnis hat sich in der Folge der Theologie des Pascha-Mysteriums entwi-kelt. Nicht die individuelle Gnadenwirkung des Sakraments steht im Vordergrund, sondern die liturgische Handlung, in der die Menschen mit Christus und seinem Heilswerk vereint werden. Damit entsteht ein neues Modell von Liturgie. (...) Dem Gläubigen wird zugesagt, dass er in die-sem gottesdienstlichen Geschehen am Erlösungswerk Gottes teilnimmt und daran Anteil er-hält.“¹³

‚Pascha-Mysterium‘ soll deshalb für die vorliegende Arbeit als liturgietheologischer Leitbegriff gelten,¹⁴ der gewissermaßen als ‚Definition‘ bzw. besser als *hermeneutischer liturgietheologischer Schlüssel* für das ‚Liturgieverständnis‘ als Vollzug und relationales personales Geschehen verstanden werden kann. Eine kurze Hinführung soll dies erläutern, bevor dann mit Simon A. Schrott ein Verständnis dargestellt wird, das für diese Arbeit als ‚definitorisch‘ gelten kann (1.2.1). In einem zweiten Schritt wird die für diese Arbeit grundlegende personal-dialogische Relevanz (1.2.2) des philo-sophischen Ansatzes von Bernhard Welte mit dem Pascha-Mysterium verknüpft (1.2.3).

¹¹ Vgl. Schrott, Pascha-Mysterium, 318–336 (vgl. in der vorliegenden Arbeit, Anm. 20). Vgl. auch Benedikt Kranemann, Die Theologie des Pascha-Mysteriums im Widerspruch. Bemerkungen zur traditionalistischen Kritik katholischer Liturgietheologie, in: P. Hünemann (Hg.), Ex-kommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (QD 236), Freiburg/Br. 2009, 123–151, hier: 130–133.

¹² Kranemann, Die Theologie des Pascha-Mysteriums im Widerspruch, 130.

¹³ Ebd., 150.

¹⁴ Gerhards/Kranemann bezeichnen den Begriff des Pascha-Mysteriums als einen „Leitbegriff der Liturgiekonstitution“ (Albert Gerhards / Benedikt Kranemann, Einführung in die Liturgie-wissenschaft [Einführung Theologie], Darmstadt 2008, 126). Häußling sieht in diesem Leit-begriff eine „Kurzformel‘ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils“ (Angelus A. Häußling, „Pascha-Mysterium“. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des „Le-xikon für Theologie und Kirche“, in: ALW 41 [1999], 157–165, hier: 164), das damit „ein ‚Herzwort‘ des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (ebd., 165) und der nachkonziliaren Theo-logie überhaupt darstellt. Vgl. auch Martin Stuflesser, „Seither hat die Kirche niemals aufgehört sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln...“ (SC 6). Die theologische Bestim-mung der Liturgie als Feier des Pascha-Mysteriums als Ausgangspunkt für eine Theologie der Sakramente, in: S. Bönert (Hg.), Gemeinschaft im Danken. Grundfragen der Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch (StPaLi 40), Regensburg 2015, 13–43, hier: 13–19; Irmgard Pahl, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996), 71–93.

1.2.1 Liturgie als Gedächtnis-Feier des Pascha-Mysteriums

Die liturgietheologische Adaption des Pascha-Mysteriums erwächst aus dem heilsgeschichtlichen Verständnis des Theologumenons. Dabei grundlegend bleibt die von Joseph Ratzinger formulierte Bestimmung des ‚Pascha‘ als zentrale Kategorie, die diese heilsgeschichtliche Dynamik des *Vollzugs* bzw. des *Geschehens* der liturgischen *actio* ausdrücken kann. Die von Ratzinger verwendeten ‚Metaphern‘ (Bund, Hochzeit, *transitus*) – innerhalb einer ‚Dynamik der Überschreitung‘ – sind in ihrer ekklesiologischen Verwurzelung allesamt personal und werden folglich im wichtigen ekklesiologischen Teil C der vorliegenden Arbeit expliziert. Ratzingers grundlegendes Verständnis des ‚Pascha‘ als zentrale liturgietheologische Kategorie lautet:

„Im Pascha verdichtet sich die ganze Heilsgeschichte, ist das ganze ‚Werk der Erlösung‘ konzentriert gegenwärtig. Man darf wohl sagen, dass ‚Pascha‘ die zentrale Kategorie der Liturgie-Theologie des Konzils bildet. Alle anderen Aspekte sind darin zusammengefasst: Pascha ist Setzung und Vollzug des Bundes; Pascha ist Hochzeit; Pascha ist ‚transitus‘ – ist die Dynamik der Überschreitung schlechthin, von Leben zu Tod und von Tod zu Leben, von Welt zu Gott, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, von den Stationen der Zeit in die neue Stadt, ins endgültige Jerusalem hinein.“¹⁵

Liturgie als *actio* der Kirche steht in dieser heilsgeschichtlichen Dynamik. Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums bekennt sich ausdrücklich zu dieser Heilsgeschichte, die mit der Erwählung des Volkes Israel begonnen und seine Erfüllung in Jesus Christus gefunden hat (vgl. SC 5). Schon die Verwendung des Begriffs ‚Pascha-Mysterium‘ nimmt die Kontinuität mit dem Alten Bund auf und hat damit eine neue Sicht auf die Liturgie als Feier der Heilsgeschichte eröffnet.¹⁶ Die Liturgie steht innerhalb des konziliaren Diskurses nicht mehr am Ende als zusammenfassende Überlegung zur (rubrikalen) Natur des Kultes, sondern das „II. Vatikanum behandelt direkt das Thema *Offenbarung als Heilsgeschichte* (...) welches sich, übertragen auf die Liturgie, immer mehr als der tragende Eckstein (chiave di volta) für die ganzen Liturgie herausgestellt hat“¹⁷. Die gesamte Heilsgeschichte wird als Offenbarung Gottes – „vielfach und auf vielerlei Weise“ (Hebr 1,1) – verstanden und in dieser biblischen Sicht vom Konzil aufgenommen:

„In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. *Kol* 1,15; 1 *Tim* 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. *Ex* 33,11; *Job* 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. *Bar* 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ (DV 2).

¹⁵ Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie, 699 (JRGs 11).

¹⁶ Vgl. dazu den liturgietheologischen Zugang von *Salvatore Marsili*, La Liturgia, momento storico della salvezza, in: *Anàmnesis* 1, 33–156.

¹⁷ Ebd., 88.

Die Formulierungen lassen wohl nicht ohne Grund die personale Kategorie der Begegnung durchscheinen. Gott offenbart sich, indem er den Menschen als Person begegnet und mit ihnen einen Bund der Liebe schließt. Die Fülle der Offenbarung geschieht schließlich in Christus, „der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist“ (DV 2). Darum ist der Neue Bund unüberbietbar und endgültig.¹⁸ So kann man mit S. Marsili sagen, dass die Liturgie innerhalb der Kontinuität der Heilsgeschichte der Endpunkt ist:

„Die Liturgie ist deshalb die Synthese (*momento-sintesi*) der Heilsgeschichte, denn in ihr fallen ‚Verheißung‘ und ‚Ereignis‘, sei es vom AT oder NT her, zusammen; gleichzeitig ist die Liturgie auch Endpunkt (*momento ultimo*) dieser Heilsgeschichte, denn Liturgie ist die fortführende ‚Sicherung der Wirklichkeit‘, die Christus ist, und deshalb ist es Aufgabe der Liturgie, graduell in allen Menschen und der Menschheit das volle Antlitz Christi zu vollenden“¹⁹.

Das Konzil spricht deshalb von der „Heiligung des Menschen“ (SC 7) durch sinnenfällige Zeichen, die bezeichnen, was sie durch Jesus Christus im Hl. Geist bewirken.

Die *christologische Dimension* ist leitend. Ist das Pascha-Mysterium die Offenbarung Gottes durch die begegnende Zuwendung zum Menschen, so kann die *actio* der Liturgie – welche die Heilsgeschichte darstellt – einerseits von ihrem Anfang des Pascha-Bundes her betrachtet werden und andererseits von ihrer Vollendung im Tod und in der Auferstehung in Christus. Heilsgeschichte und Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus sind zwei Dimensionen der *einen* liturgischen Handlung. Die vorliegende Arbeit wird deshalb diese *personale Fundierung* der Offenbarungstheologie betonen und von dort her ein Verständnis des liturgischen Vollzuges *als* personal-dialogische Selbstoffenbarung Gottes in der gottesdienstlichen Handlung entwickeln.

Das Liturgieverständnis der vorliegenden Arbeit ist im Begriff ‚Pascha-Mysterium‘ gefasst. Zu diesem liturgietheologischen Leitbegriff des II. Vatikanischen Konzils hat Simon A. Schrott kürzlich eine bedeutsame und differenzierte liturgietheologische Studie vorgelegt, auf deren Ergebnissen das hier vorgelegte Verständnis des Pascha-Mysteriums aufbaut.²⁰ Schrott formuliert dazu einen Definitionsentwurf:

¹⁸ „Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit (vgl. 1 Tim 6,14 und Tit 2,13)“ (DV 4).

¹⁹ Marsili, *La Liturgia, momento storico della salvezza*, 92.

²⁰ Vgl. Simon A. Schrott, *Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils* (TdL 6), Regensburg 2014. Vgl. auch die würdige Rezension von Winfried Haumerland, *Der liturgietheologische Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Anmerkungen zu einer wichtigen Studie über das Pascha-Mysterium*, in: LJ 64 (2014), 263–271.

„Die Rede vom ‚paschale Christi mysterium‘ erfasst Christi Lebenshingabe und Durchgang durch den Tod ins Leben beim Vater als eine für das Heil der Menschen ursächliche und urbildhafte Handlung Gottes durch Christus, an der die Menschen im Heiligen Geist und ekklesial-liturgisch vermittelt teilhaben können, die sie Christus gleichgestaltet und zum Leben beim Vater führt.“²¹

Schrotts Bestimmung lassen sich wesentliche Punkte für ein Liturgieverständnis als ‚Pascha-Mysterium‘ entnehmen, die für die vorliegende Arbeit leitend sind und damit die Liturgie in ihrer personal-relationalen Dynamik als Vollzug ‚begrifflich‘ fassbar machen:

- Die christologische Mitte der Liturgie als ‚paschale Christi mysterium‘ bringt im heilsgeschichtlichen Aspekt die inkarnatorische Dimension zum Ausdruck. Als *actio* Christi ist Liturgie inkarniertes Werk der Erlösung. Das liturgische Geschehen drückt sich deshalb inkarnatorisch aus – es geschieht konkret korporal als Handlung (*actio*).
- Gleichzeitig wird durch das heilsgeschichtliche Ereignis deutlich, dass das ‚Werk der Erlösung‘ – und damit Liturgie – von der vorgängigen *actio* Gottes ausgeht, in ihr gründet und darin ihr Ziel findet. Gottes Heilshandeln ist das die Beziehung eröffnende und fundierende pneumatische Ereignis, das in der Selbstoffenbarung in Jesus Christus eine menschlich-inkarnierte Grundlage findet. Liturgie ist die Dynamik dieses katabatisch-anabatischen Beziehungsereignisses. Der Begriff ‚Mysterium‘ lässt eine Entzogenheit aufscheinen. Darin ist das Geschehen personaler Art, denn diese Entzogenheit der Person ermöglicht erst eine Öffnung und Freigabe auf den Anderen seiner selbst und schafft darin den Raum für personale Begegnung. Der Zugang über die Personalität (Teil B) wird dies aufzeigen.
- Aus der Dynamik dieses Beziehungsereignisses wird die anabatische Konsequenz deutlich: Der Mensch kann an dieser vorgängigen *actio* Gottes teilhaben (*participatio*). Die heilsgeschichtliche Dimension fordert gleichsam eine inkarnierte, d.h. korporale und damit wirklich rituell-konkrete *participatio*.²² Erst in dieser Gegenseitigkeit vollzieht sich das Sein als Beziehung (*relatio*). Das in der vorliegenden Arbeit vorgestellte Verständnis einer relationalen Ontologie im Vollzug (*relatio subsistens*) zeigt die Notwendigkeit des Vollzugs für das *Sein*

²¹ Schrott, Pascha-Mysterium, 315; vgl. auch ebd., 493–499. Schrott versteht seine Arbeit als „Ergründung und Entfaltung dieses Gedankens“ (ebd., 499), der in diesem Kernsatz formuliert wurde.

²² Schrott macht deutlich, dass im vom Konzil formulierten Begriff der *participatio* keineswegs eine Verengung auf die liturgische Feier steckt, sondern *participatio* am Pascha-Mysterium durch die Teilnahme an der Feier geschieht: „Als Kurzformel kann man vom Postulat der *participatio* am Pascha-Mysterium durch *participatio* an der Liturgie sprechen, von der Teilhabe durch Teilnahme“ (ebd., 430).

der Beziehung auf. Beziehung *geschieht* im menschlich-korporalen Sein. Liturgischer Vollzug bzw. rituelle Handlung ist nicht subsidiär, additiv oder gar pädagogisch-ethisch (im Sinne einer ‚liturgischen Biblia pauperum‘) in Bezug auf den Glauben, sondern notwendig.

- Ziel dieser *relatio* ist, so Schrott, ‚die Gleichgestaltung mit Christus und Hinführung zum Leben im Vater‘. An dieses Ziel knüpft der Argumentationsgang der vorliegenden Studie an: Weil Gott selber in sich trinitarisch *relatio subsistens* ist,²³ zielt diese Dynamik auf ein relationales Sein auch des Menschen und damit seiner schöpfungsgemäßen ursprünglichen Seinsordnung²⁴. Diese *relatio* drückt sich deshalb, so ein Kernanliegen der vorliegenden Arbeit, in der personalen Ganzheit als *personale communio* aus.²⁵ Liturgischer Vollzug als relationale *participatio* ist deshalb notwendig „ekklesial-liturgisch vermittelt“²⁶. In dieser ekklesialen *communio* kommt die seinsmäßige relationale Ganzheit in der Gott-Mensch-Dynamik zum Ausdruck, nämlich als Beziehung des trinitarischen Gottes mit der Kirche als ekklesial-personale *communio*, die sich wiederum konkret (als Versammlung) inkarniert. Die personalen Metaphern der Kirche sollen dieses Anliegen vertiefen.²⁷

1.2.2 Die liturgische Feier des Pascha-Mysteriums als personale Begegnung

Das hier zu entwerfende Liturgieverständnis versteht sich als personaler Vollzug, der sich dynamisch in der Begegnung ereignet und sich darin als *communio* zeigt. Diese Dynamik kommt in SC 7 zum Ausdruck, wo Liturgie als dialogisch sich vollziehendes Beziehungsereignis bestimmt wird. Liturgie ereignet sich in der personalen „Doppelbewegung“²⁸ der (göttlichen) Katabasis und der (menschlichen) Anabasis. Im Aufweis der Personalität wird dies noch zu ergründen sein.²⁹ Damit aber ist die inhaltliche Bedeutung des Pascha-Mysteriums ausgedrückt: Schrott weist darauf hin, dass im personalen Begegnungsgeschehen eine Teilhabe am Pascha Christi „in dessen Mysteriencharakter“³⁰ – nämlich als Gegenwart und Entzogenheit zugleich – geschieht.

²³ Vgl. im Teil B, Kap. I / 1.4 der vorliegenden Arbeit.

²⁴ Vgl. im Teil C, Kap. I / 3 der vorliegenden Arbeit.

²⁵ Vgl. im Teil C, Kap. I / 4 der vorliegenden Arbeit.

²⁶ Schrott, Pascha-Mysterium, 415.

²⁷ Vgl. im Teil C, Kap. II / 2 der vorliegenden Arbeit.

²⁸ Jungmann, Kommentar, 22.

²⁹ Vgl. im Teil C, Kap. I der vorliegenden Arbeit.

³⁰ Schrott, Pascha-Mysterium, 329.

„Indem die Kirche das Pascha Christi ein *mysterium* nennt, versteht sie dieses als von Gott her zur Vergegenwärtigung in der Liturgie und Ausweitung auf die Menschen hin bestimmt und gewollt“³¹.

Diese Teilhabe geschieht „ekklesial vermittelt“³² und verweist so auf die ganze personale Gestalt der *eschatologischen communio*. Das ‚Mysterium‘ bleibt proleptisch auf die eschatologische Realität verwiesen. Ekklesiale Vermittlung setzt jedoch den personalen Einsatz des Einzelnen voraus – nur im Selbst- und Mitsein verwirklicht sich personale Ganzheit, wie noch zu begründen sein wird. Diese ekklesiale Vermittlung darf daher die Vermittlerrolle der Kirche nicht überbetonen, um nicht die Kirche zwischen Christus und die Gläubigen zu stellen und so das menschliche Tun zu vernachlässigen. Der Liturgiekonstitution geht es mit dem Verb *exercetur* in SC 7 vielmehr „um eine *personalis relatio* (...) im ekklesial ermöglichten Handlungsraum der Liturgie“³³. Genau dieser ‚ekklesial ermöglichte Handlungsraum‘ wird in Christus ein *personaler Begegnungsraum*: „Die Interaktion der Kirche mit Christus ist Begegnungsraum von Christus und Christen“³⁴.

Dieses Verständnis der Liturgie als personal-liturgischer Begegnungsraum zu erhellen, ist Anliegen der vorliegenden Arbeit. Meiner Ansicht nach zielt Personalität in ihrer Ganzheit auf *communio*, und darum wird dieser Begegnungsraum der ekklesiale Raum sein, in dem sich Personalität dynamisch vollzieht (was Schrott mit dem relationalen ‚Handlungsraum‘ ausdrückt).

Das aber meint das Pascha-Mysterium: Das Ereignis des ‚personalen Raumes‘ ist das Pascha-Mysterium. In Jesus Christus ist es personal und ereignet sich als Begegnung. Schrott verweist auf eine Konzilsintervention von Weihbischof A. Wronka (Gnesen), „der die persönliche Beziehung zwischen Christus und den Gläubigen als entscheidendes Geschehen in der Liturgie bezeichnete“³⁵: „in singulis

³¹ Ebd., 330.

³² Ebd., 331.

³³ Ebd., 334 (vgl. auch Anm. 31). Das Konzil hat daher die Forderung, in SC 7 „das Verb ‚exercetur‘ in ‚applicatur‘ abzuändern, nicht angenommen. Es geht tatsächlich um mehr als die einseitige Zuwendung, wie sie der Gedanke der Applikation voraussetzt: Die objektive Zuwendung der Gnade durch Gott mittels der Kirche auf den Gläubigen, von dessen Disposition dann alles Weitere abhängt“ (ebd., 333 f. – Schrott nennt – wohl fälschlich – SC 6).

³⁴ Ebd., 331 f. Die wichtige Erkenntnis Schrotts lautet vollständig wie folgt: „Mitentscheidend für die Teilhabe der Menschen ist die ekklesiale Vermittlung. Diese kommt umgekehrt aber erst darin zu ihrem Ziel, dass die Menschen selbst wirklich teilnehmen. Das kirchliche Handeln führt zwar Christi unsichtbares Handeln sichtbar fort, ist aber nicht eine zusätzliche Instanz zwischen Christus und dem Menschen. Die Interaktion der Kirche mit Christus ist Begegnungsraum von Christus und Christen“ (ebd.).

³⁵ Ebd., 332.

actibus liturgicis efficitur personalis relatio Christi cum fidele³⁶. Dementsprechend muss dann auch die in SC 7,1 formulierte sakramentale Gegenwart Christi mit seiner *virtus* („Praesens adest virtute sua in Sacramentis“) verstanden werden als die „unsichtbar(e) *personal(e)* Wirklichkeit, die hinter dem sichtbaren liturgischen Vollzug steht und diesem seine Kraft verleiht, also eine Wirkung erst ermöglicht“³⁸.

Das Pascha-Mysterium ist deshalb der hermeneutische Schlüssel für das liturgietheologische Verständnis eines personal-liturgischen Erfahrungsraumes in den Dimensionen von Personalität und Ekklesiologie. Mit Schrott lässt sich als wichtiges Fazit hierfür festhalten:

„Weil das Pascha-Mysterium die Quelle aller sakramentalen (und im weiten Sinne liturgischen) *virtus* ist, können Sakramente und Liturgie überhaupt nur als personale Vollzüge verstanden werden. Sie *wirken* personal in der Anteilgabe am Pascha-Mysterium, die sich nur in der Begegnung zwischen Christus und Christ vollziehen kann. Von Christus ist seine personale Gegenwart und Beziehungsoffenheit im Mysterium sicher zugesagt. Dadurch ist ein dialogisches Geschehen ermöglicht, in dem der einzelne Gläubige zur Antwort gerufen ist, in diese Beziehung mit Christus einzutreten und schon in seinem Erdenleben an [sic!] am Pascha-Mysterium teilzunehmen, Christus gleichgestaltet zu werden. Ohne diese dialogische Beziehung können Sakramente und Liturgie insgesamt nicht ‚wirken‘, also nicht das von Gott bzw. Christus her in ihnen Grundgelegte und Intendierte am Menschen realisieren, ihn umgestalten.“³⁹

1.2.3 Bernhard Weltes Philosophie der Personalität im christologischen Ausgang: ‚Personalität‘ des Pascha-Mysteriums

Der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte (1906–1983) legte einen Ansatz vor, der den hermeneutischen liturgietheologischen Schlüssel ‚Pascha-Mysterium‘ herausheben kann. Obwohl er diesen Terminus nicht benutzt, vertieft – so die leitende These für die diesbezügliche Rezeption in der vorliegenden Arbeit – sein ‚Seinsverständnis‘ das Verständnis des liturgischen Geschehens. Warum ist das so?

In seinen fundamentaltheologischen Überlegungen zur Christologie von Chalkedon *Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen* (1973/75) sowie dem früheren *Zur Christologie von Chalcedon* (1954/65) legte Welte ein dynamisches Verständnis der Hypostasis der Naturen Christi und damit gleichzeitig grundsätzliche Überlegungen zum menschlichen Sein vor. Die prägend gewordenen ‚metaphysischen Begriffe‘ (ousía, hypóstasis, natura, prósopon) seien – so Welte – innerhalb eines geschicht-

³⁶ *Relatio* 17 der XIV. Generalkongregation, 7.11.1962, in: AS I / II, 321 f., hier: 321; ebenso in: *Hellin*, Synopsis SC, 771.

³⁸ Ebd. Die vorliegende Arbeit wird diese ‚sakramentale Dimension‘ als personalen symbolischen Vollzug verstehen, weil darin (symbolisch-sakramental) personale Verbindung und Vermittlung geschieht.

³⁹ Ebd., 333.

lichen Prozesses zu begreifen. Die *Wirklichkeit* der hypostatischen Union – und damit die Wirklichkeit Jesu Christi – ist für Welte eher im biblischen ‚vornetaphysischen‘ Sinne zu verstehen, nämlich „am ehesten vom Begriff des Ereignisses her“⁴⁰. Damit ist das Sein als Ereignis dynamisch und gleichzeitig dialogisch:

„Im Ereignis *geschieht* etwas, und es geschieht so, daß es aus sich selbst hervortretend und sich öffnend den Glaubenden oder den zum Glauben bereiten hörenden Menschen angeht und anruft und, falls er sich öffnet, in dessen Eigenstes eintritt oder doch ihn in sein Eigenstes hineinruft. Es *er-eynt* sich aus seinem göttlichen Ursprung, und es *eignet sich* zu an seinen menschlichen Adressaten. Es ist das Zwischen der lebendigen Spannung zwischen beiden Polen, es hat einen dialogischen Charakter.“⁴¹

Mit Blick auf den *Menschen* Jesus Christus lässt sich nun – so Welte – auf das menschliche Sein schließen: Jesus als wirklicher und *ganzer* Mensch wird als Ereignis gefasst. Jesus ist der konkrete Mensch, von dem die Evangelien berichten. Diese Dynamik des Lebens Jesu ist wesentlich von der Begegnung geprägt. Erlösung wird durch die heilende Begegnung mit Jesus gewirkt.

„In der Begegnung mit diesem Menschen [sc. Jesus, Anm. S.G.] und dem, was sich in ihm ereignete, geschieht immer wieder eine umwandelnde und befreiende Begegnung mit dem lebendigen, Sünder erlösenden und Tod überwindenden Gott. Es ereignete sich, indem sich der ganze Mensch ereignete, der ganze lebendige Gott auf den glaubenden Menschen hin. In dem einen Ereignis, in dem sich der Mensch ereignete, ereignete sich auch der lebendige Gott. Der ganze Mensch und der ganze Gott: *ein* Ereignis“⁴².

Diese Begegnung aber führt in die Personalität, denn Begegnung kann nur vom freien Selbst in der freien sich öffnenden Freiheit des anderen geschehen. Das wird noch darzustellen sein.⁴³ In der göttlichen *hypostasis* und daraus abgeleitet im Gott-Mensch-Verhältnis wird das besonders deutlich. Der ‚Andere‘ der Begegnung ist Gott und damit der ‚Ganz-Andere‘. Welte interpretiert die chaledonische Formel in seinem frühen Aufsatz von 1954 noch in thomistischer Tradition, fragt aber nach der Seinsbestimmung des Menschen und wie menschliches und göttliches Sein eine ‚partizipative Einheit‘ bilden können.⁴⁴ Die φύσις „als das Natur-sein des Menschen“⁴⁵ ist das Beim-anderen-Sein als Offenheit bzw. (thomistisch) Aktualität. Demgegenüber bezeichnet die (chaledonische) ὑπόστασις das ontologische

⁴⁰ Welte, Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen (GS IV/2, 105–130), 124.

⁴¹ Ebd., 125 f.

⁴² Ebd., 129 f.

⁴³ Vgl. im Teil B, Kap. I / 2 der vorliegenden Arbeit.

⁴⁴ Welte, Zur Christologie von Chalkedon (GS IV/2, 131–162).

⁴⁵ Ebd., 137.

Selbst-sein, das man in jeder Offenheit *bleibend ist*. Welte verweist nun auf die Erfahrung der Grenze, die aber *ex negativo* auf das Unbegrenzte weist.⁴⁶ Somit wird Gott der Grund menschlichen Seins und er begründet die Offenheit des Menschen (Sein-beim-anderen), die sich nun als dynamisches Sein ereignet:

„Unser Wesen ist im Ursprung Sein-beim-anderen, weil es zuallererst, wenn auch aufs allerverborgenste, *Sein bei dem unendlichen, absoluten, wirklichen, alles gründenden Grund ist*: weil es *in Gott ist*“⁴⁷.

„Unsere menschliche Natur ist so wenig eine in sich geschlossene Natur, daß es gerade ihre wesentliche Natürlichkeit ausmacht, offen zu sein in den Grund ob allen Gründen, und *deswegen* offen für alles andere“⁴⁸.

Die partizipative Einheit mit dem göttlichen Sein ist keine hypostatische, sondern vielmehr „*Einigung* in der Geheimnistiefe unseres Wesens, welche zugleich eine für uns *unaufhebbare Distanz* bedeutet“⁴⁹. Gott-menschliche Einigung ist ‚Mysterium‘. Weil aber – so die fundamentaltheologische Argumentation Weltes in Bezug auf Chalkedon – Jesus als ‚hypostatische Union‘ ein Verhältnis zum Vater als seinem Gegenüber hat, gibt diese Unvermischtheit „göttlichen und menschlichen Seins in Jesus *in sich selbst* Raum frei (...) für ein Gegenüber“⁵⁰. Dieser Raum ist „*inmitten eben dieses Geheimnisses*“ der hypostatischen Union Jesu und folglich *in der Person* Jesu Christi – er *ist* der Raum. Das ‚Mysterium‘ ereignet sich innerhalb der göttlich-menschlichen Einheit. An diesem Mysterium partizipiert menschliches Sein:

„Wir müssen vielmehr annehmen, daß ihr Geschehen [der *unio hypostatica*, Anm. S.G.] sich abspielt inmitten dieses heiligen Raumes selbst, als der Vollzug der eben darin waltenden lebendigen Spannung zwischen Einheit und Verschiedenheit, Unvermischtheit und Ungetrenntheit.“⁵¹

Von diesem Ansatz Weltes lässt sich das Nachfolgende deduzieren: Das ist das Geschehen des Pascha-Mysteriums, das sich sakramental-symbolisch im ‚Raum der Liturgie‘ ereignet, der dann aber ein personaler Raum der Begegnung wird. Welte selbst weist einmal auf die ‚Kurzformel‘ des ‚Ereignisses Jesu‘ – nämlich sein personales Sein als wirklicher und ganzer Mensch – hin, das man „in die Kurzformel von dem Getöteten und dem Auferweckten oder in ähnliche Kurzformeln“⁵² zusammenfassen kann. Es ist gewissermaßen eine ‚Kurzformel des Pascha-Mysteriums‘.

⁴⁶ „Daß wir überhaupt Grenzen als Grenzen erfahren können, zeigt uns, dass *Unbegrenztheit* unser Wesen im Ursprung prägt und aller Offenheit unseres Wesens ins andere vorgängig zugrunde liegt“ (ebd., 139).

⁴⁷ Ebd., 140.

⁴⁸ Ebd., 141.

⁴⁹ Ebd., 151.

⁵⁰ Ebd., 159.

⁵¹ Ebd., 160.

⁵² Welte, Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen, 129.

Die Rezeption Weltes wird durch die Annahme motiviert, dass Bernhard Welte ein Denken vorlegt, das dem liturgietheologischen Leitverständnis des Pascha-Mysteriums entspricht. Das wird sich vor allem in der Personlichkeit ausweisen und die Rezeption Weltes ermöglicht damit wichtige liturgietheologische Erweiterungen und Vertiefungen. Zusammenfassend können folgende Punkte die liturgietheologische Bedeutung der Rezeption Bernhard Weltes in Bezug auf das Pascha-Mysterium aufzeigen:

- SC 7 betont Liturgie als dialogisches göttlich-menschliches Erlösungsgeschehen (Pascha-Mysterium):⁵³ Mit Welte ist dieses Erlösungsgeschehen – im Ausgang der chalkedonischen *unio hypostatica* – dynamisches *Ereignis*, nämlich Jesu Erlösungshandeln als wirklicher und ganzer Mensch in der Geschichte, gleichzeitig aber göttlich und somit die ‚Naturen‘ verbindend.
- Person gründet in Gott und ereignet sich in der Begegnung. Menschliches Sein kann deshalb nur aufgrund des vorgängigen Grundes am ‚göttlichen Ereignis‘ partizipieren. Diese Begegnung geschieht jedoch bleibend in absoluter Differenz.
- Die gott-menschliche Einheit Jesu Christi ist das Geschehen der Begegnung. Sein Erlösungshandeln (Pascha-Mysterium) ermöglicht erst das Ereignis der Begegnung.
- Somit öffnet sich *in der Person Jesu* der gott-menschliche bzw. katabatisch-anabatische Begegnungsraum. Dieser Begegnungsraum ist personaler Raum. Jesus selbst ist das Geschehen der Liturgie: Er ist in seiner Person als Gott und Mensch zugleich (*unio hypostatica*) sakramental-symbolisch, d.h. vermittelnd und verbindend im *Ereignis seiner Person*, nämlich in seinem Erlösungshandeln (Pascha-Mysterium).
- Christus als personaler Grund ist liturgisches Referenzereignis, an dem die Menschen notwendig partizipieren, um ganz Person (im Selbst- und Mitsein) zu sein. Liturgisches Beten ist das Gebet Christi, liturgischer Glaube ist der Glaube Christi (*fides Christi*). Liturgisches Person-sein ist Begegnung mit dem göttlichen Jesus, der selber *relatio subsistens* ist – und daraus *communio* in der ganzheitlichen personalen Begegnung. Das aber ist der Raum der Kirche. Auch das betont Welte, und dies wird noch eigens zu betrachten sein.⁵⁴

Was oben mit dem hermeneutischen Leitbegriff Pascha-Mysterium aufgezeigt wurde, findet sich bei Bernhard Welte in vertiefender Weise. Was Welte vorlegt, ist das Verständnis von Pascha-Mysterium, auch wenn es nicht explizit so benannt

⁵³ Vgl. im Teil C, Kap. I / 1.1 der vorliegenden Arbeit.

⁵⁴ Vgl. Teil B, Kap. I / 2.3 der vorliegenden Arbeit.

wird. Das begründet den hier vorgelegten Rückgriff auf ihn. Welte soll liturgie-theologisch stark gemacht werden, besonders im Hinblick auf die Personalität, die in ihrer Ganzheitlichkeit zur *communio* führt.

1.3 Das hermeneutische Grundverständnis: Liturgischer Vollzug als personal-liturgischer Erfahrungsraum

Die vorliegende Arbeit möchte aus liturgietheologischem Erkenntnisinteresse ein spezifisches hermeneutisches Modell vorstellen und begründen. Dieses Modell soll die bereits angesprochene Ganzheitlichkeit des liturgischen Vollzuges zum Ausdruck bringen, die sich als philosophischer und systematisch-theologischer Grundzug des liturgischen Vollzuges herausarbeiten lässt. Dies geschieht mit dem Verständnis des liturgischen Vollzuges als *personal-liturgischer Erfahrungsraum*. Darin ereignet sich – so die leitende These – das in SC 7 gezeichnete katabatisch-anabatische Geschehen der Liturgie.

Das hier vorzustellende hermeneutische Modell stellt den liturgischen Vollzug dar. Es rekurriert deshalb natürlich primär auf die Liturgie. Gleichzeitig ist dabei aber immer auch die christliche Existenz als Ganze mitgemeint: D.h., wie sich die Liturgie in das christliche Leben ‚übersetzt‘, dies schwingt als Bedeutungsdimension stets ebenso mit – auch wenn dieser Aspekt jedoch in der vorliegenden Arbeit außen vor bleiben muss.⁵⁵ Personales Sein als Vollzug – so die philosophische Grundlage nach Welte – ist personales Beziehungs- und Begegnungsereignis zwischen dem (personalen) Schöpfer und dem Geschöpf. Diese Dynamik will das Modell ausdrücken und sie soll als solche das ‚hermeneutische Leitbild‘ für diese Arbeit sein.

⁵⁵ Vgl. zu diesem ganzheitlichen Ansatz *Stephan Winter*, *Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der lex orandi* (IdL 3), Regensburg 2013. Einen integrativ-methodischen Ansatz im Ausgang von einer empirischen Erfahrung veranschlagen auch *Heribert W. Gärtner/Michael B. Merz*, *Prolegomena für eine integrative Methode in der Liturgiewissenschaft. Zugleich ein Versuch zur Gewinnung der empirischen Dimension*, in: ALW 24 (1982), 165–189. Der Ansatz hebt jedoch primär auf eine liturgiewissenschaftliche Fruchtbarmachung empirischer Erfahrungsmethodik ab (vgl. ebd., 172 ff.) und ist deshalb von dem hier vorgelegten Ansatz methodisch verschieden.

Das im Teil B der vorliegenden Arbeit, Kap. III/3 explizierte Verständnis des *personal-liturgischen Erfahrungsraumes* lässt sich folgendermaßen schematisch darstellen:



Abb. 1: Personal-liturgischer Erfahrungsraum

Das in der Ellipse ausgedrückte dynamische Geschehen des liturgischen Vollzugs ist inhaltlich durch den konziliaren Leitbegriff des *Mysterium Paschale* (*Pascha-Mysterium*) geprägt. Liturgie ist das personale Ereignis des Pascha-Mysteriums.⁵⁶

Die beiden Brennpunkte der Ellipse bilden die personalen ‚Subjekte‘. Auf der linken Seite ‚Gott‘, theologisch gefasst im Glauben. Liturgisch ist es die *fides Christi*, in die die Kirche einstimmt. Gott als Grund jeder Beziehung ist *relatio subsistens*. Der zweite Brennpunkt ist der *Mensch* in seiner konkreten Leiblichkeit, die sich in der leib-geistigen Geschöpflichkeit ausdrückt. Die Verbindung bildet das personale Beziehungsgeschehen in der Einheit von Personalität und Ekklesiologie. Der Raum ist in dieser vermittelnden Verbindung von Gott und Mensch ein symbolischer Raum. Das aber – so soll aufgezeigt werden – betrifft den Menschen als Person: Personalität in ihrer communalen Ganzheit ist symbolischer Vollzug. Liturgie im Grundverständnis als Pascha-Mysterium ist personales sakramental-symbolisches *Begegnungsereignis*. Die Dimension der ‚Erfahrung‘ will diese personale Dimension ausdrücken und geht darum über das (psychologische) Moment des (individuell-subjektiven) Erlebens hinaus.

⁵⁶ Vgl. in der vorliegenden Arbeit oben in dieser Einleitung, Kap. 1.2.

1.4 Das Verständnis von ‚Raum‘

Wenn im hermeneutischen Grundverständnis der liturgische Vollzug im personalen Erfahrungsraum verortet wird, so liegt dem ein Grundverständnis von Raum und Räumlichkeit zugrunde, das innerhalb einer liturgischen Ästhetik angesiedelt werden kann. Eine solche methodologische Grundlegung der ‚Liturgiewissenschaft als Ästhetik des liturgischen Raumes‘ hat Stephan Winter vorgelegt. Seine umfassenden und wegweisenden Ausführungen bilden die Grundlage für das Verständnis von ‚Raum‘ in der vorliegenden Arbeit.⁵⁷

Raum meint nicht bloß eine physikalische Ausdehnung oder gar die Reduzierung auf den umbauten Kirchen- und Feierraum. Vielmehr lässt sich „Liturgie (...) als Raum begreifen, wobei hierbei Räumlichkeit als zentrale ästhetische Dimension im Blick ist“ (74). Dabei geht es jedoch um den Bezug zur Lebenswelt und -form der Feiernden.

„In der Ästhetik der Liturgie wird die Lebenswelt, in der sich die Feiernden sonst vorfinden, zwar aufgenommen, aber nicht einfach abgebildet, sondern in der Schönheit der Liturgie tritt ihr die Herrlichkeit Gottes als *verwandelnde* Kraft gegenüber.“ (76)

Diese erste Bestimmung macht deutlich, dass mit ‚Raum‘ letztlich der Alltag bzw. die Wirklichkeit in einer dynamischen Sicht verstanden wird. Den Raum gilt es nämlich im konkreten Leben zu erschließen oder liturgisch gewendet: Liturgie als Lebensform erschließt die Wirklichkeit als jene, in und an der Gott kraft seiner Herrlichkeit handelt. „‚Raum‘ ist ein abstrakter Begriff, der offensichtlich in vielfältiger Weise für eine religiös geprägte Erschließung der Wirklichkeit gebraucht wird bzw. gebraucht werden muss.“ (82).

Winter schließt sich in raumtheoretischer Absicht an den *spatial* und *topographical turn* der Kulturwissenschaften an (v.a. Stephan Günzel) und macht die entscheidende Wende in einem analogen Raumverständnis aus: Raum „ist nicht eine Substanz, sondern *Differenz*“ (91). Das meint, dass es Raum nur dann gibt, wenn ihn Menschen handelnd und kommunizierend erschließen.

Die Grundlage für dieses ‚analoge Raumverständnis‘ bildet die transzendente Ästhetik Kants in seiner *Kritik der reinen Vernunft*. Der Raum als apriorische Anschauungsform ist kein empirischer Begriff, sondern die transzendente Bedingung der Möglichkeit empirischer Erkenntnis überhaupt. Für Winter besteht nun die Pointe gerade darin, dass der Raum als sprachliche Metapher das Verständnis der (ebenfalls apriorischen Anschauungsform der) Zeit ‚vermittelt‘: „Raum als Existential und damit im Sinne einer elementaren Bedingung aller Verständigung schließt auch die sprachliche Repräsentanz der Zeit mit ein“ (89). Denn Zeit stellt man sich als Linie, als Zeitfolge, d.h. als räumliche Ausdehnung vor. Der Raum ist also ‚Medium‘, eine vermittelnde Differenz. Räumliche Wahrnehmung – so kann Winter aus Kants Ausführungen schließen – kann

⁵⁷ Vgl. Winter, Liturgie – Gottes Raum, 73–154. Darauf beziehen sich die Seitenzahlen in den Klammern im Text.

„nur in sprachlich vermittelter Form ins Bewusstsein treten“ (90) und vermag „nur in der Form der Zeit bewusst zu werden“ (90).

Weil sich der Raum nur im menschlichen Handeln erschließt, ergibt sich „die bleibende Verwiesenheit jeder raumtheoretischen Reflexion auf einen leibphänomenologischen Zugang“ (74). Der Raum geht aus dem leiblichen Handeln hervor, er ist eine Metapher der menschlichen Verständigung und deshalb gerade selbst „*kein Gegenstand*“ (93).⁵⁸ Der leibphänomenologische Zugang macht deutlich, dass „Raumwahrnehmung und Rauminterpretation leiblich vermittelt sind. Der Raum selbst muss als mit dem Leib und seinen Vollzügen konstitutiv verbunden angesehen werden“ (96).

Aus den leibphänomenologischen Zugängen ergibt sich eine dreidimensionale Ordnungsstruktur des Raumes, in dem der Raum „topographisch fassbar und damit verfügbar“ (98) wird. Diese Strukturen sind an den Gegensätzen der leiblichen Orientierung verankert: das *Vertikale* (Oben und Unten), das *Horizontale* (Links und Rechts) und schließlich das *Sagittale* (Vorne und Hinten).⁵⁹ Insbesondere das Sagittale kann in personal-dialogischer Hinsicht in Bezug auf die Liturgie hervorgehoben werden:

„Die Strukturierung des liturgischen Raumes hängt deshalb nicht zuletzt von der Sagittalen ab, geht es doch hier um die Repräsentation des Verhältnisses von Ferne und Nähe zwischen Gott und den Menschen bzw. auch der Menschen untereinander“ (102).

Was kann Stephan Winter nun als Grundlagen *raumtheologischer* Reflexion, ausgehend von den *raumtheoretischen* Voraussetzungen, ausmachen?⁶⁰

(1) Der dreifach dimensionierte Raum ermöglicht die (religiöse) Deutung einer Beziehung und ist so eine liturgische Metapher für die Gott-Mensch-Beziehung sowie für die menschlichen Beziehungen untereinander. Es geht um die *räumliche Beziehung* zwischen Gott und Mensch. Der Raum ist ein Existenzial des Menschen.

„Menschen sind (...) in allen Beziehungen, in denen sie stehen, räumlich verfasst“ (105). Räumlichkeit ist ein „Existenzial des menschlichen Daseins“ (105), das innerhalb einer Raumtheologie den Gesamtsinn des Daseins religiös deutet: „Indem Gott Nähe schenkt, erweist er sich immer wieder neu als der, dessen Ferne nie erreicht werden kann, sondern unerschöpflichen Raum eröffnet“ (104). Auf die Ästhetik eines so verstandenen liturgischen Raumes gewendet gilt: es „müssten sich besonders innerhalb der Liturgie als *symbolischem Raum* gott-menschlicher Begegnung die räumlichen Bezüge aufspannen, in denen Gott und Mensch bzw. Gott und Welt mit- und zueinander stehen“ (106). Dieses Verständnis des Raums als Existenzial ist deshalb auch Grundlage für eine Theologie des (umbauten) Kirchenraumes: „Der Ausgangspunkt für die theologische Begründung von gebauten Kirchen liegt nicht in der Feststellung, der Mensch brauche Gebäude, um symbolische ‚Räume‘, Lebens,räume‘, Erfahrungs,räume‘ oder Beziehungs,räume“

⁵⁸ Vgl. ebd., 93–96. Winter bezieht sich dabei v.a. auf Stephan Günzel und Elisabeth Jooß.

⁵⁹ Vgl. ebd., 96–103.

⁶⁰ Vgl. ebd., 104–154.

zu realisieren. Vielmehr nimmt eine Theorie der räumlichen Beziehung zwischen Mensch und Gott die Räumlichkeit als Existenzial des menschlichen Daseins ernst“ (106).

(2) Der liturgische Raum spielt auch in der „Personalisierung des Konzepts von der Gegenwart Gottes“ (107) eine Rolle. Das öffnet den Blick auf eine personal dimensionierte Räumlichkeit, die nicht mehr an den Ort (des Tempels) gebunden ist, sondern an die *Person* Christi bzw. sein Pascha-Mysterium. Diese personale Dimension – man könnte es weiterführend als ‚personales Existenzial‘ formulieren – baut auf der Räumlichkeit als Entfaltung einer Beziehung auf und begründet sich im „Verständnis davon, was Liturgie wesentlich ist: Begegnung von Gott und Mensch. Der Raum der Liturgie ist somit die feiernde Gemeinde, in der Christus gegenwärtig ist“ (110).

Winter verweist darauf, dass weite „Teile der neueren katholischen Theologie des Kirchenraumes (...) sich insofern als raumtheologisch einstufen [lassen], als sie die Sakralität eines Kirchenraumes als personen- und handlungs- sowie auf Geschichte bezogene Kategorie denken“ (109). Das muss sich aber auch ästhetisch niederschlagen. Wenn die Begegnung zwischen Gott und Mensch „den Raum der Gemeinde konstituiert, dann gilt, dass Gemeindebildung und Kirchenbau einander bedingen“ (110).

(3) Es gibt einen Zusammenhang zwischen Raum und Text bzw. Sprache. Der *spatial* bzw. *topographical turn* hat den *linguistic turn* nicht abgelöst, sondern kann auf dessen Implikationen zurückgreifen.⁶¹ Raum wird „durch die Sprache allererst angeeignet bzw. schlägt sich in der Sprache als angeeigneter Raum nieder; erst insofern wird Raum dann auch zum Raum von Handlungsoptionen“ (118). Die leibphänomenologische Interaktion und Kommunikation erschließt rituell den gott-menschlichen Begegnungsraum.⁶²

(4) Der liturgische Raum hat einen heterotopischen Charakter.⁶³ Was sich der Mensch im liturgischen Raum erhofft, ist „Nichts weniger als die Begegnung mit dem *unverfügbaren* Gott“ (135). Der gott-menschliche Begegnungsraum der Liturgie „ist deshalb immer auch ein Nicht-Ort, weil derjenige, der für seine Errichtung und Erhaltung erst- und letztverantwortlich ist, nicht dem raum-zeitlichen Teil der Wirklichkeit zugehört“ (75).

Zusammenfassend kann für das Verständnis von ‚Raum‘ festgehalten werden: Der Raum ist als abstrakter Begriff ein Existenzial, welches das menschliche Dasein deutet. In der Räumlichkeit des Menschen spannt sich der liturgische Raum als Begegnung und Beziehung zwischen Mensch und Gott aus. Liturgischer Raum bleibt

⁶¹ Vgl. ebd., 116–121.

⁶² Vgl. ausführlicher unten im Teil B, Kap. II / 2.2 der vorliegenden Arbeit.

⁶³ Vgl. mit Bezug auf M. Foucault *Winter*, Liturgie – Gottes Raum, 134–140.

deshalb leiblich gebunden und steht in einem engen Verhältnis zur Sprache. Der Raum wird durch die Sprache angeeignet – Sprache ist angeeigneter Raum. Für die Liturgie gilt, dass sich die Räumlichkeit der Liturgie in der ‚Kontextualisierung‘ des liturgischen Textes, nämlich jede (rituelle) Sprechaktsequenz, entfaltet. Die Gott-Mensch-Beziehung verwirklicht sich in der (leiblichen) Sprachlichkeit als Aneignung des Beziehungsraumes. Weil aber dieser Beziehungsraum zuallererst von Gott eröffnet und ermöglicht wird, bleibt liturgischer Raum immer auch *beterotopisch*, ein Nicht-Ort, an dem sich Beziehung zum Unverfügbaren ereignet und verwirklicht. Weil aber die Gott-Mensch-Begegnung (in Christus) einen liturgisch-personalen Charakter hat, kann der Begegnungsraum auch als personaler Raum verstanden werden.

1.5 Anmerkungen zum ‚Forschungsstand‘

Ein eindeutiger ‚Forschungsstand‘ lässt sich aufgrund der vielfältigen und teils unterschiedlichen liturgiewissenschaftlichen Zugänge und Felder nicht formulieren. Vielmehr sollen die jeweiligen Abschnitte Rechenschaft über die Referenzautoren geben. Lediglich in Hinblick auf die *Gesamtanlage* der vorliegenden Arbeit (mit ihrer fundamentalliturgischen Intention und einer Ausrichtung auf die systematische Liturgiewissenschaft) soll ein ‚*Status quaestionis*‘ den Forschungsstand, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, summarisch aufweisen.⁶⁴

(1) In *liturgietheologischer Absicht und Zielrichtung* ist die liturgiewissenschaftliche Diskussion im Ausgang von der konziliaren Bestimmung der Liturgie als theologisches Hauptfach (vgl. SC 16) entsprechend sensibilisiert.

Die Festschrift zum 70. Geburtstag des Liturgiewissenschaftlers Emil Joseph Lengeling im Jahre 1986 thematisiert den theologischen Stellenwert der Liturgie.⁶⁵ Klemens Richter konzidiert darin: „Wenn Liturgie in dieser Weise als Mitte des christlichen Gemeindelebens beschrieben werden kann, muß sie notwendig zentrales Thema der Theologie sein. Und das müßte dann auch in allen theologischen Disziplinen mehr oder weniger deutlich zum Ausdruck kommen“⁶⁶. Die liturgie-

⁶⁴ Einen guten Überblick über Forschungsstand samt entsprechender Literatur bietet *Birgit Jeggle-Merz*, Liturgische Theologie. Eine Bibliographie, in: Hoping / Dies. (Hg.), Liturgische Theologie, 165–178.

⁶⁵ *Klemens Richter* (Hg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? (QD 107), Freiburg/Br. 1986.

⁶⁶ *Klemens Richter*, Einführung. Die Liturgie – zentrales Thema der Theologie, in: Ders. (Hg.), *Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?* (QD 107), Freiburg/Br. 1986, 9–27, hier: 14.

wissenschaftlichen Einführungen der jüngeren Zeit zeichnen sich durch eine durchwegs liturgie-theologische Sensibilität aus.⁶⁷ Eigens thematisiert ein Sammelband das Anliegen einer ‚Liturgi-schen Theologie‘ und bietet somit auch eine hilfreiche Grundlage und Orientierung für diesen explizit liturgietheologischen Zugang.⁶⁸ Das liturgiewissenschaftliche Handbuch „Gottesdienst der Kirche“ wurde 2008 um den Teilband 2.2 *Theologie des Gottesdienstes* erweitert.⁶⁹ Fundiert und wegweisend sind auch die Beiträge von Angelus A. Häußling.⁷⁰ Methodische Diskussionen haben sich v.a. im Anschluss an die Standortbestimmung der deutschsprachigen Liturgiewissenschaftler von 1991 entwickelt.⁷¹ A. Gerhards und A. Odenthal betonen die humanwissenschaftlich-anthropologischen Aspekte und plädieren für die Liturgie als praktische Wissenschaft,⁷² während R. Meßner und G. Winkler die systematische Zuordnung in historischer Fundierung aufzeigen.⁷³

⁶⁷ Hervorgehoben sei der systematische Ansatz bei *Meßner*, Einführung in die Liturgiewissenschaft; aber auch *Gerhards / Kranemann*, Einführung in die Liturgiewissenschaft, bes. das 4. Kap., 111–155.

Einen von der Ostkirche geprägten beachtlichen theologischen Zugang zeichnen die Arbeiten von Michael Kunzler aus: *Michael Kunzler*, Die Liturgie der Kirche (Amateca. Lehrbücher zur katholischen Theologie 10), Paderborn 2003; *Ders.*, Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi, Paderborn 2007; *Ders.*, Leben in Christus. Eine Laienliturgik zur Einführung in die Mysterien des Gottesdienstes, Paderborn 1999.

Eine ebenso gediegene liturgietheologische Fundierung durchzieht die Überarbeitung von *Adolf Adam / Winfried Haunerland*, Grundriss Liturgie, 3. überarb. u. erg. Aufl. der Neuausg. 2012, Freiburg/Br. 112018.

⁶⁸ *H. Hoping / B. Jeggle-Merz* (Hg.), Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, Paderborn 2004. Vgl. auch den Überblick von *Peter Ebenbauer*, Liturgische Theologie. Zum Profil der Liturgiewissenschaft, in: W. Weirer / R. Reinhold (Hg.), Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung (Theologie im kulturellen Dialog 6), Graz u.a. 2000, 227–242.

⁶⁹ *M. Klöckener / A. A. Häußling / R. Meßner* (Hg.), Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Teil 2: Theologie des Gottesdienstes. Band 2: Gottesdienst im Leben der Kirche. Christliche und jüdische Liturgie, Regensburg 2008.

⁷⁰ Gesammelt in *Angelus A. Häußling*, Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche / hg. v. M. Klöckener, B. Kranemann und M. B. Merz (LQF 79), Münster 1997.

Darin ist besonders auf folgende Beiträge hinzuweisen: *Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart*, 2–10, sowie das gesamte 4. Kapitel: *Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft*, 284–301, *Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns*, 321–333, *Gemeinschaft aus Identität der Erfahrung. Über eine notwendige Voraussetzung des Gebetes in der Liturgie*, 334–344. Ebenso hinzuweisen ist auf den knappen und fundierten Lexikoneintrag *Liturgie II. Systematisch-theologisch*, in: LThK³ 6, 970.

⁷¹ *Albert Gerhards / Birgit Osterholt-Kootz*, Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“, in: IJ 42 (1992), 122–138.

⁷² *Albert Gerhards / Andreas Odenthal*, Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog. Thesen zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: IJ 50 (2000), 41–53.

⁷³ *Gabriele Winkler / Reinhard Meßner*, Überlegungen zu den methodischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft, in: ThQ 178 (1998), 229–243.

Einen fundamentaltheologisch-philosophischen Ansatz präsentieren M. Stuflesser und S. Winter.⁷⁴ Einen entsprechenden Sammelband legt Stephan Winter 2006 vor: Darin sei u.a. auf die liturgiewissenschaftlich-systematische Grundlegung von M. Stuflesser verwiesen.⁷⁵

Beachtliche liturgietheologische Einzeluntersuchungen bieten Stephan Wahle (in Bezug auf die anamnetische Grundstruktur der Liturgie)⁷⁶, Stephan Winter (in systematischer, philosophisch-fundamentaltheologischer Ausrichtung)⁷⁷, Simon A. Schrott⁷⁸ und der liturgietheologische Zugang zur Eucharistie von M. Stuflesser⁷⁹ sowie in fundamentalliturgischer (Liturgie als metaphorischer Prozess) Absicht Josip Gregur⁸⁰.

(2) Die *systematischen Disziplinen* sind für eine systematische Liturgiewissenschaft bzw. eine Liturgie als Theologie ebenso zum Gespräch gefordert.

Aus dem Bereich der Systematischen Theologie sind vorweg die sicher für viele Ansätze inspirierenden Arbeiten von Joseph Ratzinger⁸¹ und Walter Kasper⁸² zu nennen. Besonders hervorzuheben ist die Untersuchung J. Knops, die dezidiert die Liturgiewissenschaft als Herausforderung für die Dogmatik sieht und die Liturgie „in den Mittelpunkt einer *prinzipientheologischen* Fragestellung“⁸³ rückt. Einen guten thematischen sowie bibliografischen Überblick bietet Th. Freyer.⁸⁴

⁷⁴ *Martin Stuflesser / Stephan Winter*, Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie, in: LJ 51 (2001), 90–118.

⁷⁵ *S. Winter* (Hg.), „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, Regensburg 2006. Darin: *Martin Stuflesser*, „So soll Euer Gottesdienst sein – vernünftig, weil er Gottes Willen entspricht“. Der Gottesdienst der Kirche als Ansatzpunkt theologischer Reflexion, 21–67.

⁷⁶ *Stephan Wahle*, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (ITS 73), Innsbruck 2006.

⁷⁷ *Stephan Winter*, Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie (Ratio fidei 13), Regensburg 2002; *Ders.*, Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der lex orandi (Theologie der Liturgie 3), Regensburg 2013 (darin bes. der Teil A *Methodologische Grundlegung*, 20–154).

⁷⁸ *Schrott*, Pascha-Mysterium.

⁷⁹ *Martin Stuflesser*, Eucharistie. Liturgische Feier und theologische Erschließung, Regensburg 2013.

⁸⁰ *Josip Gregur*, Culmen et fons. Liturgie als actio der Kirche im Spannungsfeld von Symbol und Metapher, München 2005. Vgl. dazu Teil C, Kap. I / 3.

⁸¹ Gesammelt in JRGS 11, *Theologie der Liturgie*.

⁸² Gesammelt in WKGS 10, *Die Liturgie der Kirche*.

⁸³ *Julia Knop*, Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg/Br. 2012, 12. Vgl. dazu Teil A, Kap. 3.2 und 3.3.

⁸⁴ *Thomas Freyer*, „Liturgie“ – eine Herausforderung für die Dogmatik? Anmerkungen zum Verhältnis von Dogmatik und Liturgiewissenschaft, in: ThQ 189 (2009), 75–93.

Aus ökumenischer Perspektive bedeutsam ist der systematische Zugang aus der Perspektive der evangelischen Theologie von J. Arnold.⁸⁵

(3) Aus dem nicht-deutschsprachigen Ausland sind die *nordamerikanischen* sowie *italienischen* Ansätze zu berücksichtigen.

Die *Liturgical Theology* aus dem nordamerikanischen Raum wird in der vorliegenden Arbeit eigens berücksichtigt.⁸⁶ In der italienischen Liturgiewissenschaft hat sich v.a. in der Zeit um das Konzil eine verstärkte Auseinandersetzung um das Verhältnis von Theologie und Liturgie gebildet. Eine zentrale Rolle nahm die benediktinische Hochschule Sant'Anselmo in Rom ein, besonders das 1961 gegründete *Pontificio Istituto Liturgico* (PIL). Grundlegende Impulse gaben die Benediktiner C. Vagaggini⁸⁷ und S. Marsili⁸⁸. Letzterer war auch Herausgeber des 7-bändigen liturgiewissenschaftlichen Handbuchs *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia* (1979–

⁸⁵ Jochen Arnold, *Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik* (VLH 39), Göttingen 2004.

⁸⁶ Im Teil A, Kap. 2 der vorliegenden Arbeit.

⁸⁷ Cipriano Vagaggini (1909–1999) grundlegendes Werk in der 1. Aufl. von 1957 ist *Cipriano Vagaggini, Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Rom 1958 (dt. Theologie der Liturgie, Einsiedeln 1959). Als Konzilstheologe hat er entscheidende Untersuchungen und Vorschläge zur Formulierung des 3. Eucharistischen Hochgebets unterbreitet, vgl. die Dokumentation in: *Ders., Il canone della messa e la riforma liturgica. Problemi e progetti*, Turin 1966. Seine Bibliografie findet sich in seiner Festschrift: *G. Farnedi / G. Békés* (Hg.), *Lex Orandi Lex Credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini* (StAns 79), Rom 1980, 49–54 [Bibliografia di D. Cipriani Vagaggini].

⁸⁸ Salvatore Marsili (1910–1983) war ab 1960 an der Hochschule Sant'Anselmo tätig, bis er 1972 zum Abt seines Klosters Finalpia (Ligurien) gewählt wurde. Er war maßgeblich für die Gründung des PIL verantwortlich und hat als Ordinarius für ‚Teologia liturgica‘ die theologische Ausrichtung des sonst eher am Quellenstudium orientierten Instituts geprägt.

Grundlegend: *Salvatore Marsili, Liturgia e teologia. Proposta teoretica*, in: *RivLi* 59 (1972), 455–473; *Ders., La liturgia: Momento storico della salvezza*, in: B. Neunheuser / *Ders.* u.a. (Hg.), *La liturgia, momento nella storia della salvezza* (*Anàmnesis* 1), Casale Monferrato 1988, 31–156; *Ders., Art. Teologia liturgica*, in: D. Sartore / A. M. Triacca (Hg.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Cinisello Balsamo 1988, 1508–1525.

Studien zu Marsilis Liturgietheologie (mit weiteren Verweisen) legen vor *Achille Maria Triacca, Teologia della liturgia o teologia liturgica? Contributo di P. Salvatore Marsili per una chiarificazione*, in: *RivLi* 80 (1993), 267–289; *Manlio Sodi, Eine neue Theologie der Liturgie oder eine Liturgische Theologie? Die Liturgische Theologie zwischen Tradition und Erneuerung*, in: M. Klöckener / B. Kranemann (Hg.), *Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg/Schweiz 2006, 75–102, hier: 81–92; eher kritisch *Andrea Grillo, Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (Caro Salutis Cardo. Sussidi 9), Nuova ed. completamente aggiornata e ampliata con 10 nuovi cap., Padua 2011, 339–363.

1989), dessen Liturgietheologie von einer heilsgeschichtlichen Prämisse geleitet ist.⁸⁹ Das von Lehrenden des PIL verantwortete nachfolgende Handbuch *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*, hg. v. A. J. Chupungco, Casale Monferrato 1997–2000, das parallel auch in englischer Sprache erschien (*Handbook for liturgical studies*, hg. v. A. J. Chupungco, Collegeville 1997–2000), widmet den gesamten 2. Band der Liturgietheologie.⁹⁰ Eine fundamentaltheologisch orientierte liturgische Theologie entwirft Andrea Grillo im Hinblick auf die Sakramententheologie.⁹¹ Ebenso im Hinblick auf die sakramententheologische Valenz des Ritus legt Grillos Schüler Loris della Pietra eine beachtliche Studie vor.⁹² Das seit 1977 in das PIL inkorporierte *Istituto di Liturgia Pastorale* der Abtei S. Giustina in Padua folgt einer anthropologisch-pastoralen Ausrichtung: Die ‚Paduaner Schule‘ hat sich besonders in der Forschung über das Verhältnis von Liturgie und Ritus hervorgetan, so exemplarisch die anthropologischen Zugänge von Giorgio Bonaccorso, Roberto Tagliaferri, Aldo Natale Terrin und Luigi Girardi⁹⁶ sowie die vom Institut herausgegebene Reihe *Caro Salutis Cardo*.

⁸⁹ Liturgietheologisch bedeutsam sind die ersten beiden Bände: *Burkhard Neunheuser / Salvatore Marsili* u.a. (Hg.), *La liturgia, momento nella storia della salvezza* (Anàmnese 1), Casale Monferrato 21988/2001 (1978).

⁹⁰ *Anscar J. Chupungco* (Hg.), *Liturgia fondamentale* (Scientia Liturgica 2), Casale Monferrato 1998. Darin sind u.a. folgende Beiträge bedeutsam: *Alceste Catella*, *Teologia della liturgia*, 17–45; *Crispino Valenziano*, *Liturgia e simbolo*, 46–62; *Ders.*, *Prospettiva culturale-antropologica sulla liturgia*, 195–230; *Nathan Mitchell*, *Ecclesiologia liturgica*, 119–134; *Anscar J. Chupungco*, *Liturgia e inculturazione*, 345–386.

⁹¹ *Andrea Grillo*, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (Caro Salutis Cardo. Sussidi 9), Nuova ed. completamente aggiornata e ampliata con 10 nuovi cap., Padua 2011 (dt. Übers. der 1. Aufl. von 1999: *Ders.*, *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente* [APTLH 49], eingel. u. übers. v. M. Meyer-Blanck, Göttingen 2006); *Ders.*, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica* (Caro salutis cardo. Studi 10), Padua 1995; *Ders.*, *Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti „in genere ritus“* (Caro Salutis Cardo. Studi 19), Padua 2008.

⁹² *Loris della Pietra*, *Rituum forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale* (Caro salutis cardo. Studi 21), Padua 2012.

⁹⁶ *Giorgio Bonaccorso*, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di Liturgia* (Caro Salutis Cardo. Sussidi 6), Padua 2003. Bonaccorso geht hauptsächlich *anthropologisch-linguistisch / semiotisch* vor.

Roberto Tagliaferri, *Il progetto di una scienza liturgica*, in: *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di liturgia*, vol. 1 (BEL.S 73), hg. v. der Associazione professori di liturgia, Rom 1993, 45–130. Tagliaferri geht hauptsächlich *phänomenologisch-ästhetisch* vor.

Aldo Natale Terrin, *Per un apporto delle scienze umane alla fondazione della liturgia pastorale*, in: P. Visentin / R. Cecolin / *Ders.* (Hg.), *Una liturgia per l'uomo. La liturgia pastorale e i suoi compiti* (Caro salutis cardo. Studi 5), Padua 1986, 132–155; *Ders.*, *Leiturgia. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici* (Le scienze umane. Scienze dei fenomeni umani e dei processi di civilizzazione), Brescia 1988. Terrin geht hauptsächlich *phänomenologisch* vor.

Luigi Girardi, *Liturgia e scienze umane. Riflessioni introduttive a partire da Sacrosanctum Concilium*, in: *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca* (BEL.S 121), hg. v. der Associazione professori di liturgia, Rom 2002, 9–56.

(4) Der theologische Zugang zur Liturgie eröffnet auch weitreichende *ökumenische Perspektiven*, denn eine liturgische Theologie ist eine Theologie, „die von der Feier des Gottesdienstes als dem ‚zelebrierten Geheimnis‘ ausgeht. Der Begriff ‚liturgische Theologie‘ ist damit in hohem Grade theologisch ambitioniert. Es geht nicht nur um eine Gottesdiensttheologie, um einen speziellen Sektor der Theologie. Es geht vielmehr um die Theologie als Ganze, die von ihrer Feiergestalt her konzipiert werden soll. In dieser Sicht ist der Gottesdienst nicht nur die Quelle der christlichen Erfahrung, sondern auch ein wesentlicher Ausgangspunkt theologischer Erkenntnis“⁹⁹.

Entsprechende Studien sind deshalb auch im ökumenischen theologischen Feld entstanden. Die – zumindest evangelische – Zuordnung der Liturgie zur Praktischen Theologie begründet den oftmals anthropologisch-kulturwissenschaftlichen Zugang.¹⁰⁰ Dorothea Haspelmath-Finatti untersucht in einer anregenden Studie explizit die Fruchtbarmachung einer ‚Liturgischen Theologie‘ für den evangelischen Gottesdienst und nimmt dabei sowohl die amerikanischen Ansätze der *Liturgical Theology* als auch die (katholische) italienische Liturgiewissenschaft (Grillo, Bonaccorso) in den Blick.¹⁰¹ Einen ebenso befruchtenden Entwurf legt Florian Ihlen mit einer dezidiert ekklesiologisch-ökumenisch geleiteten Fragestellung liturgietheologischer Art vor.¹⁰² Ihlen begründet so die ökumenische Relevanz des Kirchenverständnisses aus liturgischer Perspektive, denn in der Liturgie wird eine Einheit gefeiert, welche (dogmatisch) nicht existiert – Liturgie hat somit ihre eigene theologische und ekklesiologische Relevanz.¹⁰³ Eine an der ästhetischen Praktischen Theologie orientierte Fundamentalliturgik legt Alexander Deeg vor, indem er komparatistisch-kulturwissenschaftlich der liturgischen Gestalt und Inszenierung des äußeren Wortes (*verbum*

⁹⁹ Michael Meyer-Blanck, Einleitung, in: Grillo, Einführung in die liturgische Theologie, 19–30, hier: 19.

¹⁰⁰ Vgl. Karl-Heinrich Bieritz, Anthropologische Grundlegung, in: H.-C. Schmidt-Lauber / Ders. (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Leipzig/Göttingen 1995, 96–127.

¹⁰¹ Dorothea Haspelmath-Finatti, Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst (APTLH, 80), Göttingen 2014.

¹⁰² Florian Ihlen, Eine Kirche in der Liturgie. Zur ekklesiologischen Relevanz ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft (FSÖTh 129), Göttingen 2010.

¹⁰³ „Der Gottesdienst ist nicht die *nachträgliche, subjektive* Gestaltung dessen, was der einzelne Christ, die Gemeinde oder die Kirche *zuvor* verstanden hat oder verstanden zu haben meint. Der Gottesdienst in seinen Vollzügen und Strukturen gibt *selbst* zu verstehen, was er ist. Die Liturgie hat ihre eigene Theologie, ihre eigene Sicht von Gott, Mensch und auch von der Kirche. Die (dogmatische) Theologie kann nicht *über* Liturgie sprechen, ohne auf das theologische und ekklesiologische Selbstzeugnis der Liturgie zu hören. Das Kirchenverständnis trennt die Konfessionen. Die trennende und getrennte Ekklesiologie rechtfertigt es und nötigt dazu, dass die Liturgie im ‚Normalfall‘ konfessionell getrennt gefeiert wird. Aber: Welche Ekklesiologie vertritt die Liturgie selbst? Es wird sich zeigen, dass die liturgischen Vollzüge ärgerlich deutlich und konkret sind. Hier wird eine ‚kirchliche Gemeinschaft‘ realisiert, die es nach der Lehre der Kirchen und ‚kirchlichen Gemeinschaften‘ gar nicht gibt oder nicht geben darf“ (ebd., 10 f.).

externum) nachgeht und so zu einem Verständnis des Gottesdienstes als *WortKult* kommt.¹⁰⁴ Liturgietheologisch beachtlich sind auch die Einführungen von K.-H. Bieritz und Michael Meyer-Blanck.¹⁰⁵ Das Gottesdienstverständnis der Ostkirche und der dahingehend fruchtbare Dialog mit der westlichen Liturgie stehen im Zentrum der Arbeiten des Jesuiten Robert F. Taft SJ.¹⁰⁶

(5) Über die Entwicklung der *Liturgischen Bewegung* sowie der konziliaren *Liturgiereform* geben die Sammelbände aus den LQF eine gute Orientierung mit jeweils weiterführender Literatur.¹⁰⁷ Die von Martin Stuflesser herausgegebene Reihe *Theologie der Liturgie* (TdL) widmet sich liturgietheologischen Fragestellungen, besonders auch im Hinblick auf die Liturgiekonstitution.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Alexander Deeg, Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik (APTLH 68), Göttingen 2012.

¹⁰⁵ Karl-Heinrich Bieritz, Liturgik, Berlin 2004; Michael Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre (NTG), Tübingen 2011; Michael Meyer-Blanck, Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, Göttingen 2009.

¹⁰⁶ Vgl. die über 800 Beiträge umfassende Festschrift seiner Schüler: Ephrem Carr u.a. (Hg.), EYAOΓEMA [Eulogema]. Studies in Honor of Robert Taft, S.J. (StAns, 110. Analecta Liturgica 17), Rom 1993.

¹⁰⁷ M. Klöckener / B. Kranemann (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes / FS Angelus A. Häußling, 2 Bde. (LQF 88), Münster 2002; J. Bärsch / W. Hannerland (Hg.), Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei (StPaLi 25), Regensburg 2010.

¹⁰⁸ Reihe „Theologie der Liturgie“, hg. v. Martin Stuflesser, Regensburg 2011–. Zur Liturgiekonstitution: M. Stuflesser (Hg.), Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (TdL 1), Regensburg 2011; G. Lathrop / M. Stuflesser (Hg.), Liturgiereformen in den Kirchen. 50 Jahre nach „Sacrosanctum Concilium“ (TdL 5), Regensburg 2013; Simon A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (TdL 6), Regensburg 2014; M. Stuflesser (Hg.), Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Eine Relecture nach 50 Jahren (TdL 7), Regensburg 2014.

2 Anlage der Arbeit

Ein kurzer Durchgang durch die vorliegende Arbeit soll vorweg eine erste Orientierung über den einzuschlagenden Weg geben und gleichzeitig schon die Gesamtperspektive der multiperspektivischen Anlage dieser Arbeit aufzeigen.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: (A) Die methodologische liturgietheologische Fragestellung nach dem liturgischen Vollzug, der sich (B) als personaler Erfahrungsraum in den Dimensionen der (C) Personalität und Ekklesiologie konkretisiert.

Teil A Liturgie und Theologie als Vollzug

Teil A ist fundamentalliturgischer bzw. prinzipientheologischer Art – er dient der Verhältnisbestimmung des liturgischen Vollzugs. Ein erster Schritt erkundet die verschiedenen Ansätze, Liturgie und Theologie zu verbinden (Kap. 1). Ausgehend von der Liturgischen Bewegung, maßgeblich von Romano Guardini, wurde eine systematische Liturgiewissenschaft grundgelegt, der sich die vorliegende Arbeit verpflichtet weiß. Der zweite Schritt widmet sich der *Liturgical Theology* (Kap. 2). Die im nordamerikanischen Raum bereits konsolidierte *Liturgical Theology* hat sich maßgeblich von Alexander Schmemmann her entwickelt. Ein konsequent theologisches und ekklesiologisches Verständnis durchzieht den Ansatz des orthodoxen Theologen. Sein Einfluss hat in der Folge die katholische Liturgiewissenschaft geprägt. Aidan Kavanagh entwirft ein dynamisches Verständnis des liturgischen Vollzugs als je neu sich aktualisierender Prozess (‘adjustment’). David Fagerberg will aufzeigen, dass Liturgie *theologia prima* ist und damit erst eine reflexive Theologie ermöglicht. Kevin Irwin schließlich entwirft eigenständig eine Methodologie, die im Verständnis der Liturgie als ‘Text im Kontext’ gründet. Die hier gewonnenen Erkenntnisse führen zur Ansicht, dass Liturgie und Theologie aufeinander verwiesen sind und Liturgie (und damit auch Theologie) sich nur im *dynamischen Vollzug* realisieren kann. Dieser ‘liturgische Vollzug’ umspannt die christliche Existenz. Aufgrund dessen ist Liturgie *Grundvollzug* der Kirche. Theologie und Ekklesiologie *in actu* kennzeichnen Liturgie.

Im Gespräch mit der Systematischen und Historischen Theologie werden im Kap. 3 die offenen Probleme diskutiert (das Prosperische Axiom, Liturgie als *locus theologicus* sowie die Frage nach der Liturgie als *theologia prima*), um dann zum Fazit (Kap. 4) zu gelangen, dass der methodologische liturgietheologische Zugang vieldimensional ist. Theologie als Gott-Rede geschieht in vielerlei Dimensionen. Das be-

gründet auch die Valenz liturgisch-doxologischer Rede, aus der wiederum die reflexive Gott-Rede im akademisch-wissenschaftlichen Bereich schöpft. „Glaube und Gebet stehen am Ursprung der Theologie.“¹⁰⁹

Teil B Liturgische Erfahrung: Liturgie als personaler Erfahrungsraum

Das zentrale Kapitel dieses Teiles geht von der Personalität aus. Kap. I begründet den personalen Zugang. Mit dem Blick auf die Stationen des Personverständnisses und mit dem Hauptaugenmerk auf die leitenden Verständnislinien eines *dialogischen* sowie *trinitätstheologischen* Personverständnisses werden zwei Position eigens besprochen: Romano Guardini und Bernhard Welte. Beide entwickelten eigenständige Ansätze, die in den Grundlinien übereinstimmen. Ausgehend von einem dynamischen Verständnis des *Seins als Ereignis* wird die Person als sich dialogisch in der Begegnung realisierend verstanden. In der *Begegnung* aktuiert sich Person-sein. Diese Dynamik trägt das Moment der *Differenz* (Welte) bzw. die Dynamik von ‚Sein und Werden‘ (Guardini) in sich. Person-sein ist nicht statisch. Vielmehr vollzieht bzw. ereignet sie sich in der Begegnung auf das Heil (Welte) bzw. auf ihren schöpfungstheologischen ‚währenden Anfang/principium‘ (Guardini) hin.

Das Kap. II spürt liturgietheologischen Ansätzen nach, welche diesen personalen Zugang verfolgen. Stephan Wahle versteht Liturgie als personales Begegnungsereignis. Besonders in der liturgischen Anamnese ereignet sich gott-menschliche Begegnung. Stephan Winter entwirft ein liturgietheologisches Verständnis der Liturgie als Raum des Handeln Gottes. Dieser ‚Raum‘ bestimmt letztlich von der Liturgie aus die ganze christliche Existenz (vgl. Röm 12,1 f.). In diesem symbolischen Raum ereignet sich die ‚Widerfahrnis der Transzendenz‘ – als das Handeln Gottes am Menschen und der Welt.

Dies bildet den Übergang zum zentralen Kap. III. Darin soll das eigene Liturgieverständnis des Autors als *personal-liturgischer Erfahrungsraum* grundgelegt werden. Im Anschluss an den mit Wahle und Winter dimensionierten Begegnungsraum wird die personale Begegnungsdimension stark gemacht. Weil es sich in der Liturgie um gott-menschliche Begegnung handelt, ereignet sich ‚Widerfahrnis der Transzendenz‘ (Gerhards/Winter). Diese Widerfahrnis wird von mir als ‚Erfahrung‘ gefasst, die als ganzheitliche Erfahrung verstanden wird und sich von einem psychologisch-subjektiven Erlebnis abgrenzt.

Paradigmatisch wird dieses Modell an der *Offenbarung* ‚angewandt‘. Das hierfür elementare theologische Offenbarungsverständnis wird in einem dialogischen Sinn interpretiert und liturgietheologisch erschlossen (III/4.2). Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ist heilsgeschichtlich verankert und in der Inkarnation konkret. Liturgisch aktuiert sie sich im konkreten Vollzug. So ist das Wort Gottes nicht

¹⁰⁹ Helmut Hoping, Gottesrede im Raum der Liturgie. Theologische Hermeneutik und christlicher Gottesdienst, in: Hoping / Jeggle-Merz (Hg.), Liturgische Theologie, 9–31, hier: 30.

bloßer Text, sondern lebendiges Wort: nämlich im Gottesdienst verkündetes, vernommenes und zur Antwort rufendes Wort.

Teil C **Personalität und Ekklesiologie**

Der dritte Teil erläutert das hermeneutische Modell. Zudem thematisiert es die konkreten Inhalte des personalen Vollzugsgeschehens. Menschliches Dasein ist *personales* Dasein. Damit ist die Kategorie der ‚Personalität‘ der entscheidende Vollzugsmodus. Diese Personalität gibt nun dem dynamisch-relationalen Vollzug den Charakter einer Beziehung zwischen Personen. Liturgischer Vollzug ist deshalb personaler Vollzug der Gott-Mensch-Beziehung, eröffnet von Gott, der selber *communio* ist und diese Beziehung in der Selbstoffenbarung in Jesus Christus *in dieser* Welt leiblich ermöglicht hat. In der Personalität ist aber immer schon die ‚Ekklesiologie‘ eingeschlossen, denn in ihrer *relatio* ist Person nur ganz als *personale communio*. Das aber ist die Kirche, sie ist das Subjekt der Liturgie und damit der Begegnungspartner Gottes. Diesen zentralen Aspekt will der Teil C begründen und explizieren.

Einführend wird in Kap. I Liturgietheologie anthropologisch grundgelegt (I.1). Anschließend wird nach dem ‚liturgischen Glauben‘ gefragt. Weil liturgischer Vollzug der personale Glaubens-Vollzug des Christen ist, ist in personaler Hinsicht die *fides Christi* dieser liturgische Glaube, der in der Liturgie doxologisch mitvollzogen wird (I.2). Schließlich wird mit dem *homo liturgicus* eine liturgische Anthropologie entworfen, die vom relational-dynamischen Personverständnis ausgeht. Der Mensch als Beziehung (relationalontologisch) ist wesentlich Verhältnis, gekennzeichnet durch ein Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis. Das *Selbstverhältnis* kann soteriologisch entfaltet werden. Das *Weltverhältnis* zeigt sich leiblich v.a. in der liturgischen Sprachlichkeit, die zum doxologischen Person-sein führt (*Gottesverhältnis*). Darin bringt der Mensch leiblich in der qualitativen vollendeten Sprachform Gott sein Lob-Opfer dar.

An die personale Grenze anknüpfend wird der zweite große Abschnitt entwickelt (Kap. II). Liturgischer Vollzug meint die personale Ganzheit der Versammlung der Kirche als *ekklesiale communio*. Zuerst wird der liturgietheologische Ausgangspunkt in der Verhältnisbestimmung zwischen Liturgie und Ekklesiologie bestimmt (II/1). Liturgie als Grundvollzug der Kirche ist auf diese *ekklesiale communio* ebenso verwiesen, wie die Kirche nur im liturgischen Vollzug sein kann. Der liturgische Vollzug als personales Begegnungsereignis ermöglicht eine *personale Ekklesiologie*. Dies wird mit zwei paradigmatischen ‚personalen Metaphern der Kirche‘ (Kirche als „Leib“ und als „Braut“) expliziert (II/2):

- (1) Kirche als Leib (2.1): Damit wird das neutestamentlich-paulinische Bild des Leibes Christi aufgegriffen und von der Eucharistischen Ekklesiologie ausgehend personal ergründet (2.1.1). In der Verbindung der leiblichen Glieder realisiert sich *communio* mit dem Haupt und untereinander und wahrt gleichzeitig die Verschiedenheit. Gerade die eucharistische Leiblichkeit macht den soteriologischen Aspekt des in Christus erlösten Leibes und damit der Erlösten

Wirklichkeit der ekklesialen *communio* deutlich. Der Leib gilt gewissermaßen als ‚Leitmetapher‘ für die liturgisch-personale *communio*, denn diese Leitmetapher schließt die konkrete Leiblichkeit in besonderer Weise ein. Das soll ein humanwissenschaftlich-phänomenologischer Zugang im Ausgang von Thomas Fuchs aufzeigen (2.1.2). Personales Sein ist leibliches bzw. korporales Sein. Diese humanwissenschaftliche Ergründung wird liturgietheologisch erschlossen (2.1.3). Liturgie vollzieht diese Leiblichkeit rituell ‚inkarniert‘ und damit *vollzieht* Liturgie das personale Begegnungsereignis von Gott und Kirche.

- (2) Kirche als Braut (2.2): Diesem dialogischen Bild der Beziehung zwischen Gott und Kirche liegt der liturgische Grundvollzug der Kirche zugrunde (2.2.1). Die Liebes-Beziehung geschieht leiblich: Mit Thomas Fuchs und dessen humanwissenschaftlichem phänomenologisch-anthropologischem Zugang wird hierbei die Grundlage für den korporalen Ausdruck in den Stimmungen, Atmosphären, Gefühlen und schließlich in der Zwischenleiblichkeit verortet (2.2.2). Die Kirche wird mittels der Leitmetapher des ‚Leibes‘ in ihrer Räumlichkeit als personaler ‚Stimmungsraum‘ erschlossen (Leib ist Raum) und in diesem personalen Raum kann Begegnung zwischenleiblich – von Leib zu Leib und über den Leib, d.h. über Berührung etc. – geschehen. Die liturgietheologische Erschließung des Phänomens wird sich dabei der liebenden Zweckfreiheit im Ausdruck der Schönheit, des zweckfreien Spiels, im Fest, aber auch im notwendigen emotionalen Ausdruck widmen (2.2.3).

Die *personale communio* der Kirche zeigt in diesen zwei paradigmatischen ‚personalen Metaphern der Kirche‘ die Dynamik des personal-liturgischen Erfahrungsraumes. Die *personale communio* nämlich ereignet sich katabatisch-anabatisch (von der ursprünglichen Initiative Gottes ausgehend), aber auch diabatisch (als innermenschliche *communio*). Vermittelnd ist es das personale Beziehungsereignis des Pascha-Mysteriums. Der personal-liturgische Erfahrungsraum spannt im liturgischen Vollzug den ekklesialen Raum auf. Liturgie ist lebendiges personales Begegnungsereignis im Erfahrungsraum der Kirche.

Zusammenfassend gilt der Leitfaden: Liturgischer Vollzug ist das personale Begegnungs- und Beziehungsereignis zwischen Gott und Mensch. Person-sein ist wesentlich *communio*. Liturgischer Vollzug und Glaubensvollzug korrelieren, denn Glaube ist personale Begegnung mit Gott. Das aber will der personal-liturgische Erfahrungsraum ausdrücken. Weil Begegnung wesentlich auf den anderen geht, ist das Subjekt des liturgischen Vollzugs die Ganzheit der Person in der *communio*, nämlich die Kirche.

3 Methodisches Vorgehen und Formalia

3.1 Methodisches Vorgehen

Aufgrund der Vielschichtigkeit des Vorhabens und der damit verbundenen Vielfältigkeit der Thematik kann sich die vorliegende Arbeit nicht auf eine bestimmte Methode beschränken und festlegen. Die Methode ergibt sich vielmehr mit der jeweiligen Fragestellung. Es gibt ohnehin auch gar keine spezifische ‚liturgiewissenschaftliche Methode‘, vielmehr bedient sich die Liturgiewissenschaft „der verschiedenen historisch-kritischen, systematischen und praktischen Methoden, die auch in den anderen theologischen Fächern angewendet werden“¹¹⁰. Zwei Grundzüge sollen dabei die methodische Erarbeitung durchziehen:

- (1) Philosophisch: Der Mensch findet sich in seine Existenz gegeben und versucht diese zu erschließen. Liturgischer Vollzug will ein hermeneutischer Schlüssel sein, christliche Existenz *aus dem Glauben* zu deuten und in ihrem Grunde zu verstehen. Dies geschieht im Sinne einer von Holger Zaborowski benannten ‚liturgischen Vernunft‘¹¹¹, in welcher der Mensch in seiner spannungsvollen Differenz des Daseins (der ‚Krise‘, die auch eine Krise der Liturgie ist) ernst genommen wird. Gibt es keinen Deutungsrahmen dieser spannungsgeladenen Existenz, so droht sie zu zerreißen. Für den Glaubenden zeigt sich dies in der „Verkümmerung dessen, was man liturgische Vernunft oder das liturgische Moment der Vernunft nennen könnte, jenen Vollzug der Vernunft, der nicht einfach theoretisch und nicht einfach praktisch ist, sondern der – aus dem vernehmenden Bezug auf den, dem alle Ehre gebührt – vermittelnd und verbindend zwischen Theorie und Praxis steht“¹¹². Der philosophische Grundzug will diesem Anspruch der (menschlichen) Vernünftigkeit der Reflexion begegnen und so die verbindende Funktion in der Erfassung der Ganzheit menschlicher Existenz aufzeigen.¹¹³ In der Liturgie ereignet sich personales Seinsverständnis.
- (2) Systematisch-liturgietheologisch: Liturgie als Feier des Glaubens ist der konkrete Glaubensausdruck der Kirche. Dieser Ausdruck steht zu seinem Inhalt in einer wechselseiti-

¹¹⁰ Vgl. Gerbards / Osterholt-Kootz, Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“, 125.

¹¹¹ Vgl. Holger Zaborowski, Liturgische Vernunft. Eine Skizze, in: IKaZ 38 (2009), 596–601.

¹¹² Ebd., 600 (Hervorh. S.G.).

¹¹³ Vgl. auch den Sammelband *Winter* (Hg.), „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, Regensburg 2006. Darin sei besonders auf den Beitrag von Andreas Hansberger verwiesen (Gottesdienstliche Erfahrung und Rechtfertigung des Glaubens. Zum epistemischen Status religiöser Erfahrung, 248–263), der im Ausgang von W. James’ religionsphilosophischer Explikation einer religiösen Erfahrung diese für eine ‚gottesdienstliche Erfahrung‘ befragt und zum Ergebnis kommt, dass diese zur Rechtfertigung des Glaubens epistemisch nicht von anderen Arten religiöser Erfahrung zu unterscheiden sind.

gen und befruchtenden Beziehung. Der Glaube muss nicht nur erfasst, sondern auch ausgedrückt werden. Der Ausdruck wiederum muss sich an der ‚liturgischen Vernunft‘ messen lassen können, damit er nicht leer und ausdruckslos bleibt. Der systematisch-theologische Grundzug will diese Verhältnisbestimmung in ihrer Gegenseitigkeit ernst nehmen und sowohl auf den Gehalt, als auch auf die konkret-ausdrückliche Gestalt eingehen. Liturgie ist Theologie im Vollzug, *theologia in actu*.

Methodisch orientiert sich die *philosophische* Auseinandersetzung im Rahmen eines dialogphilosophischen und phänomenologischen Zugangs zur Deutung der Person, wie sie Bernhard Welte vorgelegt hat. Auch diese philosophische Debatte ist vielschichtig und von unterschiedlichen Akzenten gekennzeichnet.¹¹⁴ Mit der Entscheidung für und der Festlegung auf den phänomenologischen Ansatz Weltes ist eine Position gewählt, innerhalb derer sich das *liturgietheologische* Grundanliegen der vorliegenden Arbeit fundieren und entfalten lässt.¹¹⁵ Besonders die in dieser Einleitung (Kap. 1.2.3) gezeichnete Verbindung zum liturgietheologischen Verständnis des Pascha-Mysteriums begründet die Rezeption der Philosophie Bernhard Weltes.

Die *systematisch-theologische* Methode orientiert sich an einer systematischen Liturgiewissenschaft (vgl. im Teil A, Kap. 1). Auch darin gibt es verschiedene Ansätze. Mit dem rezeptiven Blick auf die amerikanische *Liturgical Theology* soll daran methodisch angeknüpft werden.

¹¹⁴ Vgl. stellvertretend den Sammelband *M. Enders / H. Zaborowski* (Hg.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg/München 2004. Darin zu Welte u.a. den weiterführenden Beitrag von *Stephan Loos*, *Bernhard Weltes Phänomenologie der Religion. Kritische Anfragen im Licht gegenwärtiger philosophischer Religionsphänomenologie*, 203–230.

¹¹⁵ Einen allgemeinen Überblick über eine ‚Philosophie der Liturgie‘ versucht *Andrea Grillo*, *Aspetti della ricerca filosofica e agire liturgico. Consonanze e dissonanze tra due campi del sapere (e tra due esperienze) del XX secolo*, in *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca* (BEL.S 121), hg. v. der Associazione professori di liturgia, Rom 2002, 85–120.

Grillo geht von philosophischen Autoren bzw. Schulen aus, die sich „implizit oder explizit“ (93) mit der Liturgie beschäftigen: die Phänomenologie, das symbolische Denken (Rahner, Chauvet), kulturanthropologische Ansätze (Austin, Apel, aber auch der systematische Zugang von Ganoczy und Hünermann), die Dialogphilosophie, aber auch der Dekonstruktivismus (Derrida), die politische Philosophie und schließlich auch die Hermeneutik und transzendente Ansätze (Grillo subsumiert darunter Heidegger, Gadamer, Schaeffler und auch Welte), sowie auch die *Relecture* mittelalterlicher Philosophie.

Grillo sucht philosophisch relevante Fragestellungen in den klassischen *liturgiewissenschaftlichen* Themen (Vollzug, Partizipation, Ritus, Symbol und Erfahrung des Mysteriums). Schlussendlich gibt Grillo der Phänomenologie (von Husserl, Heidegger über Levinas) einen gewissen Vorrang aufgrund „ihrer besonderen Stellung, welche diese Denkrichtung in der Landschaft des Verhältnisses von Philosophie und Liturgie einnimmt“ (103). Die Phänomenologie nämlich „zeigt sich als bevorzugte Gesprächspartnerin für die Arbeit an einer Vertiefung des theoretischen Fundaments der Liturgie“ (103).

Im Problemaufriss (Kap. 1.1) wurde schon auf die Vielfältigkeit der Herangehensweisen der Liturgiewissenschaft hingewiesen. Je nach gewähltem Zugang verweist ‚Liturgie‘ als Forschungs- und Handlungsfeld auf ein „hoch differenziertes Feld“¹¹⁶. Diese Differenzierung liegt jedoch schon im ‚Wesen‘ der ‚Liturgie‘, denn „Liturgie ist kein uniformes Gebilde, sondern in sich pluriform“¹¹⁷. Dies zeigt sich dann auch in der methodischen Entfaltung der Liturgiewissenschaft.¹¹⁸

Reinhard Meßner sieht Liturgiewissenschaft dreifach entfaltet: als historische, systematische und kritische Liturgiewissenschaft.¹¹⁹ Ähnlich differenzieren Gerhards/Kranemann die liturgiewissenschaftlichen Perspektiven unter der Fragestellung der Liturgiegeschichte, der Liturgietheologie und der Liturgiepastoral.¹²⁰ In ihrer ‚Standortbestimmung‘ haben 1991 deutschsprachige Liturgiewissenschaftler die liturgietheologische Reflexion auf die humanwissenschaftlich-anthropologischen Felder betont, welche dann auch entsprechende methodische Konsequenzen für die Liturgiewissenschaft nach sich ziehen.¹²¹ A. Gerhards und A. Odenthal haben 2000 eine anthropologisch ausgerichtete Standortbestimmung vorgelegt, welche die Liturgiewissenschaft als praktische Disziplin auszeichnet.¹²² Dagegen betonen R. Meßner und G. Winkler die historisch-exegetische und systematische methodische Verortung des Faches.¹²³

Nichtsdestotrotz bleibt es inmitten dieser Vielfalt notwendig, die gegenseitige Verwiesenheit dieser Dimensionen zu beachten. Die vorliegende Arbeit weiß sich mehr der systematischen Liturgiewissenschaft verpflichtet und legt darauf den Akzent. Das geschieht jedoch im Bewusstsein, dass die fundierte historische Grundlegung ebenso notwendig ist wie die (kritische) pastoralliturgische Verortung. Sonst wäre Liturgie nur Objekt, nicht jedoch lebendiger Vollzug.

Gerade das hier vorgelegte Modell zielt auf eine Ganzheitlichkeit, welche die ‚Praxis‘ im Blick hat. Primärer Bezugspunkt bleibt die gegenwärtige Liturgie der Kirche, wie sie amtlich geregelt ist (vgl. cc. 834–839 CIC), aber auch konkret in die

¹¹⁶ Gerhards / Kranemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 22.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Einen guten ersten Überblick geben Gerhards / Kranemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 24–53.

¹¹⁹ Vgl. Meßner, Einführung, 24–26.

¹²⁰ Vgl. Gerhards / Kranemann, Einführung in die Liturgiewissenschaft, 24 f.

¹²¹ Vgl. Gerhards / Osterbolt-Kootz, Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft“, 122–138. Die Liturgiewissenschaft hat „verstärkt den Dialog mit den Wissenschaften aufzunehmen, die sich aus unterschiedlicher Perspektive und anhand verschiedener Methoden mit dem Menschen und seinen Ausdrucksformen befassen (z.B. Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Philosophie, Psychologie, Soziologie)“ (ebd., 126).

¹²² Vgl. Albert Gerhards / Andreas Odenthal, Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog. Thesen zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: LJ 50 (2000), 41–53.

¹²³ Gabriele Winkler / Reinhard Meßner, Überlegungen zu den methodischen und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Liturgiewissenschaft, in: ThQ 178 (1998), 229–243, hier bes. 230–234.

Praxis ‚umgesetzt‘ wird. Hier kommen die entsprechenden ‚liturgiewissenschaftlichen Methoden‘ in Bezug auf die rituelle Form, aber v.a. in Hinblick auf die (verbale) Text- und (nonverbale) Feiergestalt im Ritus zum Tragen. Die historische Grundlegung und Vergewisserung sind für einen ‚Kommentar‘¹²⁴ der gottesdienstlichen Traditionen unabdingbar, um dann eine kritische Funktion erfüllen zu können,¹²⁵ welche eben die konkrete gottesdienstliche Praxis in ihrer Gesamtheit (als ‚Gestalt und Gehalt‘)¹²⁶ betrifft. Alle diese methodischen Elemente finden sich in unterschiedlicher Gewichtung in der vorliegenden Arbeit. Aufgrund der systematischen Ausrichtungen werden jedoch konkret liturgiepastorale und liturgiepraktische Aspekte (in Bezug auf die Gestaltung der Feier und des Textes) nicht primär behandelt. Vielmehr versteht sich diese Arbeit in ihrer fundamentalliturgischen Ausrichtung als Grundlage, von der ausgehend dann gestalterische Aspekte eigens in den Blick genommen werden können.

3.2 Hinweise zur formalen Gestalt der Arbeit

Am Ende der Studie finden sich im wissenschaftlichen Apparat das Abkürzungs- und Literaturverzeichnis.

Folgende Hinweise gelten zusätzlich:

- Die Fußnotenzählung beginnt mit jedem Teil neu.
- Übersetzungen stammen vom Verfasser, soweit nicht anders vermerkt.
- Die Exkurse verstehen sich als Vertiefung des vorher meist nur knapp angeführten Gedankenganges. Der Leser kann sie auch überspringen.
- Wenn in der vorliegenden Arbeit das ‚generische Maskulinum‘ verwendet wird, so allein aus Gründen der besseren Lesbarkeit. Selbstverständlich sind weibliche und männliche Personen gleichermaßen gemeint.

¹²⁴ Als ‚Kommentar‘ versteht R. Meßner das Vorgehen einer systematischen Liturgiewissenschaft; vgl. *Meßner*, Einführung, 32–34.

¹²⁵ Für eine kritische Liturgiewissenschaft plädiert *Hänßling*, Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft.

¹²⁶ Diese begriffliche Prägung hat H. B. Meyer (in Bezug auf die Eucharistie) vorgenommen und damit den inneren Zusammenhang und die gleichzeitig notwendige Differenzierung zwischen der *Sinn gestalt* als „die formale Dynamik (Vollzugsform), die der Feier ihren Sinn gibt und durch die deren Einzelaspekte ihre theologische Bedeutung erhalten, untereinander verbunden und in das Ganze integriert sind“ (*Hans Bernhard Meyer*, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral / Mit einem Beitr. v. Irmgard Pahl, in: GdK 4, Regensburg 1989, 445) und der *Fei ergestalt* als „den materialen Ausdruck der formalen Sinn gestalt“ (ebd.) ausgedrückt; vgl. zum Ganzen ebd., 441–460. Vgl. auch *Ratzinger*, Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (JRGS 11).

Noch einige Lesehinweise:

Der Gang der Überlegungen versteht sich fortlaufend und baut deshalb aufeinander auf. Bildlich gesprochen ist es ein zu beschreitender *Weg*. Der erste grundlegende Teil A kann dabei für sich stehen. Die darin enthaltenen Exkurse sind Vertiefungen und können deshalb vom Leser übersprungen werden.

Die zentralen Teile B und C wollen in ihrer Logik auf einen Gedankenweg der Argumentation aufbauen. Die Schritte erschließen sich im Weg. Deshalb steht v.a. vor den großen Abschnitten jeweils ein zusammenfassender einleitender Passus, der den bisherigen Weg zu bündeln versucht. Auch schließt beinahe jedes Kap. mit einer (kurzen) Zusammenfassung, die auch die Funktion der Überleitung einnimmt. Auf diese ‚Wegmarken‘ sei besonders verwiesen.

Die Art der Überlegung ist – angelehnt an die phänomenologische Methodik – nicht immer geradliniger Art, sondern perspektivisch und oft die ‚Sache‘ umkreisend und von vielen Seiten beleuchtend. Dadurch soll eine wesentlichere Erkenntnis gewonnen werden. Manche Redundanz ist deshalb gewollt und dieser Perspektivität bzw. ‚Violdimensionalität‘ geschuldet

A Liturgie und Theologie als Vollzug

1 Systematische Liturgiewissenschaft

Über den begrifflichen sowie methodischen Standpunkt einer Liturgiewissenschaft ist schon viel verhandelt worden, was wohl auch der Tatsache geschuldet ist, dass die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums der Liturgiewissenschaft den Rang eines Hauptfaches zugesprochen hat (vgl. SC 16), ohne jedoch eine Definition der Liturgie zu geben: Das formale Kriterium, nämlich das Materialobjekt dieser Wissenschaft wurde also keiner eindeutigen Definition unterzogen. Man kann sich hierbei wohl der Interpretation Häußlings anschließen, wonach „der Verzicht des Konzils und der ihm folgenden Dokumente (...) auf eine Definition der Liturgie (...) die noch notwendige Klärung ermöglichen“¹ soll. Dieser Verzicht auf eine Definition ist jedoch weniger einem Fehlen grundsätzlicher Inhalte geschuldet, als vielmehr dem Grundverständnis, wonach es bei der Liturgie nicht um einen eng umgrenzten und deshalb umso leichter zu definierenden Bereich innerhalb der kultischen Praxis geht,² sondern eben um Theologie. Die Konzilskonstitution trägt dem in den umfangreichen ‚fundamentalliturgischen‘ Abschnitten des ersten Teils Rechnung. Dabei rückt auch die Frage nach der ‚Definition‘ in den Hintergrund und öffnet den Horizont für eine theologische Reflexion. Es wäre sicherlich nicht in der Intention der Konzilsväter wie auch der liturgiewissenschaftlichen Diskussion, die von Häußling so bezeichnete ‚Klärung‘ als einen geschlossenen Prozess zu betrachten, der zwangsläufig zu einem festen Ergebnis – eben einer Definition – führen muss. Andererseits tut aber der theologischen Reflexion das Gegenteil nicht gut, wenn nämlich der Klärungsvorgang ein ergebnisoffener Prozess ist, der sich in der Vielfalt der Definitionen zu verlieren droht oder gar ob der Diversität der Meinungen und Standpunkte den unbequemen Weg der Entscheidung fürchtet.³ Die Konzilskonstitution hat in gewisser Weise einen ‚gesunden‘ Weg dieser Klärung eingeschlagen, der die Liturgie als Wissenschaft und damit – innerhalb der theologischen Reflexion

¹ Häußling, Art. „Liturgie. I. Begriff“, in: LThK³ 6, 969–970, hier: 970 (Kürzel aufgel., S.G.).

² So definiert der CIC von 1917 die Liturgie als den von der hierarchisch verfassten Kirche legitimierten und vollzogenen öffentlichen Kult: „Cultus, si deferatur nomine Ecclesiae a personis legitime ad hoc deputatis et per actus ex Ecclesiae institutione Deo, Sanctis ac Beatis tantum exhibendos, dicitur publicus; sin minus, privatus“ (c. 1256 CIC/1917).

³ Vgl. die in diesem Sinne positiven Zugänge im Sammelband *Albert Gerhards / Benedikt Krane-mann* (Hg.), *Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht*, Freiburg/Br. 2018.