

Beiträge

Gerhard Lukken

In der Liturgie wird der Glaube auf unersetzbare Weise Wirklichkeit

1. Ein Kernproblem

In der heutigen Kultur des Westens wird das Menschliche stark betont. Gleichzeitig zeigt sich die seltsame Erscheinung, daß die menschlichen Erfahrungen in dieser Kultur stark reduziert sind. Dem westlichen Menschen fällt die unbefangene Erfahrung der Wirklichkeit schwer. Mit seinen Gefühlen weiß er nicht immer das Rechte anzufangen; seine Sinneswerkzeuge sind verstopft, und die Fenster seiner Wahrnehmung sind trübe geworden. Auge und Ohr, Nase und Mund, Hände und Füße, das Herz, der Körper spielen in der Wirklichkeitserfahrung eine geringe Rolle. Fortmann bezeichnet dies als das Kernproblem der westlichen Kultur.¹

Die Ursachen für dieses Problem lassen sich nicht so leicht aufspüren. Aber vielleicht ist die am meisten an den Kern rührende Diagnose, daß die menschliche Vernunft stets mehr «desinkarniert» wird, was dann zu affektiven Störungen und zur Verarmung der Wahrnehmung führt. Die Wirklichkeit wird mit einem rationalen System von Namen und Begriffen wahrgenommen, die aus der Vergangenheit stammen, und wird stets mehr in die Kategorie des Nutzens für die Zukunft eingepaßt.²

Man stößt hier auf ein Problem, das nicht nur ein kulturelles Problem ist. Fortmann nennt es auch ein religiöses Kernproblem, weil die ungetrübte Wahrnehmung und Erfahrung der Wirklichkeit wenigstens *eine* Bedingung und Vorbereitung für die Gottesbegegnung ist.³

Diese Entwicklung der westlichen Kultur ist an den christlichen Kirchen nicht vorbeigegangen; sie ist tief in sie eingedrungen. Der «aus dem Fleische geratene» (desinkarnierte, entkarnierte) Verstand spielt auch in den christlichen Kirchen eine beherrschende Rolle. Den Sinneswerkzeugen und Gefühlen wird mißtraut und man spricht von einem überzogenen Interesse für die Glaubens-

und Sitten*lehre*. Anscheinend nimmt diese Neigung in den letzten Jahren sogar wieder zu: Die Orthodoxie wird emotional verteidigt, und es gibt heftige theologische Diskussionen. Wer versucht, dem Sitz im Leben des christlichen Glaubens Gestalt zu geben, wird doch wieder gezwungen, die Wahrheitsfragen in den Mittelpunkt zu stellen. Die vollwertige Glaubenserfahrung wird dadurch in die Enge gedrängt.

2. Kerygma als Aufruf zum Glauben

Die kirchliche Verkündigung ist stark von der griechischen Vorstellung beeinflusst, nach welcher das Wort Einsicht geben will. Nun hat die Verkündigung tatsächlich ein noetisches Moment, das man nicht vernachlässigen darf. Aber dieser Aspekt steht in der christlichen Verkündigung nicht voran. Die Schrift legt den Akzent vor allem auf die dynamischen Dimensionen des Wortes; es ist auf ein Geschehen gerichtet. Was verkündet wird, geschieht. Das Kerygma ist die lebendige und geschichtlich bestimmte Verkündigung des Heilswerks in Christus, in dem und durch das Gott wirkt. Diese lebendige Verkündigung in Gottes Namen, inspiriert durch den Geist, ist auf eine echte Begegnung von Gott und Mensch ausgerichtet. Sie weckt den Zuhörer auf, sich zur gläubigen Hingabe an den Gott des Heils zu bekehren. In und durch das Kerygma wird das Heil proklamiert *und* bewirkt. Die Verkündigung ist also mehr als lehrhafte Aussagen, die alle zusammen das Dogma der Kirche bilden. Sie ist auch mehr als das Wort der dogmatischen Theologie und der Moraltheologie. Das Kerygma ist sogar wahrer als das Dogma und die Theologie, weil es die Wahrheit geschehen und im Menschen sich vollziehen läßt.⁴ Das Kerygma verlangt denn auch eine eigene Art des Sprechens, indem es sich an den Zuhörer in seiner persönlichen Art und Lage richtet. Es knüpft bei der Tradition an und bleibt dennoch nicht in einem vergangenen kulturellen Zusammenhang stecken. Es wendet sich an die ganze menschliche Person mit ihren eigenen Erfahrungen und Gefühlen. Es wird, gelegen oder ungelegen (2 Tim 4, 2), so klingen müssen, daß es eine ursprüngliche und überraschende Antwort auf die letzten Fragen des Menschen gibt, der heute lebt.⁵

Gerade weil die verarmte Wahrnehmung in unserer Zeit ein kulturelles und religiöses Kernproblem ist, versagt die Verkündigung mehr denn je, wenn sie sich auf den Appell beschränken würde, Wahrheiten anzunehmen. Sie wird vielmehr an

den ganzen Menschen appellieren müssen, seine Augen und Ohren für die Wahrnehmung der Schöpfungs- und Offenbarungsdimensionen zu öffnen. Als solche ist die Verkündigung ein kritischer Ruf an den Menschen, «Gott wiederzuentdecken als Antwort auf *alle* Fragen und als Schöpfer *aller* Dinge» (Fortmann), und sich mit all seinen Kräften zu Christus als dem Licht der Welt hinzuwenden.⁶ Es geht nicht zunächst um das Glauben an eine Lehre, sondern an jemanden. Das Kerygma will den Menschen zur gläubigen Annahme bringen, daß Gott in und durch Christus hier und jetzt der Erlöser ist: dieses Menschen in dieser Welt und in dieser Geschichte.

Dieses Kerygma wendet sich nicht nur an die ganze Person des Zuhörers, sondern auch an die ganze Person des Verkünders. Es kann keine Rede von zwei Parteien sein, von denen die eine spricht und die andere zuhört, sondern eher von gemeinsamem Abtasten und Suchen eines gemeinsamen Glaubens. Das Kerygma fällt nämlich auch als ein Aufruf an den Verkünder selbst zurück.⁷ Obwohl es der Herr selbst ist, der durch seinen Geist in der Verkündigung (und auf verdichtete Weise in der amtlichen Verkündigung) wirksam ist, spielt es trotzdem eine Rolle, ob der Verkünder das Kerygma wahrhaft, mit seiner ganzen Person erfährt. In Predigtbesprechungen versucht man immer wieder abzuschätzen, an welchem Punkt der Predigt sich der Zuhörer stößt. Das scheint vor allem dort der Fall zu sein, wo der Verkünder nicht imstande ist, die Botschaft in seine Person zu integrieren. Wenn der Verkünder dieses Nicht-integriert-Sein in die Botschaft verdrängt, kann die Botschaft sogar eher Verwirrung als Heil stiften: Der Verkünder kleidet die Botschaft dann unbewußt so ein, daß sie zum Deckmantel für seine eigene Problematik wird, was dann natürlich zu Kommunikationsstörungen zwischen ihm und den Zuhörern führen muß. Auf diese Weise kann das Kerygma für die Zuhörer sogar zu einem negativen Gesamtbericht werden.⁸

3. Der Glaube vollzieht sich in der Liturgie und durch sie

Unter dem Ein-druck des Kerygmas kommt der Mensch zur existentiellen Glaubensentscheidung. Er macht sich los aus Trägheit und Selbstgenügsamkeit und übergibt sich dem Geschehen, das im Kerygma verkündet wird. Diese Bewegung des Umdenkens (*metanoia*) zur Hingabe ist ein Prozeß, der ihn bis in die Tiefe seines Herzens berührt.

Trotzdem ist diese innere Erfahrung noch nicht

der volle Glaube. Die innere Erfahrung wird erst wirklich etwas vom Menschen selbst, wenn er dieser Erfahrung Gestalt gibt. Der Glaube muß zum Ausdruck kommen; anders wird die Glaubenserfahrung nicht zu einem vitalen Teil der ganzen Person. Und erst in diesem und durch diesen Ausdruck kann der Mensch auch wirklich am Heilsgeschehen teilnehmen, auf das der Glaube ausgerichtet ist.

Nun könnte man an die Notwendigkeit denken, den christlichen Glauben in einem echt christlichen Verhalten zum Ausdruck zu bringen. So wichtig dieses Verhalten auch sein mag, es genügt nicht und ist sogar, um die Glaubenserfahrung zu sich selbst kommen zu lassen, nicht primär notwendig. Jede menschliche Erfahrung kommt zunächst auf dem Weg des symbolischen Ausdrucks zu sich selbst: indem innere Gefühle und Dispositionen körperliche Gestalt und Form bekommen, so daß der Mensch sie für sich selbst erkennt und gegenwärtig macht, indem er sie vor andern offenbart und sie zur Gemeinschaftsbindung macht. Dieser Ausdruck, in den der Mensch mit all seinen Kräften einbezogen ist, bringt die Verbindung auch wirklich zustande. Das gilt auch für den Glauben; wenn er eine Sache der ganzen Person sein will, die in Kontakt mit dem Gott des Heils treten will, muß er sich in Worten, Symbolen und Symbolhandlungen ausdrücken. Und das geschieht eben in der Liturgie.⁹

Nun könnte man den liturgischen Ausdruck als Äußerung des schon gegenwärtigen Glaubens betrachten. Dann geht man von dem Gedanken aus, daß der Glaube eine innere Disposition ist, die in einer äußeren Manifestation nach außen tritt. Dabei sieht man den Glauben nur als Voraussetzung für eine fruchtbare Teilnahme an der Liturgie, und die Liturgie wird dann als eine Besiegelung und Bekräftigung des schon gegenwärtigen Glaubens betrachtet. Diese Vorstellungen sind uns aus der klassischen Sakramententheologie bekannt. Aber sie sind zu mager. Der Glaube ist nämlich mehr als eine Voraussetzung für die Liturgie, und die Liturgie ist mehr als eine Besiegelung des schon vorhandenen Glaubens, weil der Glaube erst wirklich zu sich selbst kommt, indem er sich in symbolischer Weise ausdrückt. Erst in den Worten, Symbolen und Symbolhandlungen der Liturgie und durch sie kann sich der Glaube als *mein* Glaube vollziehen.¹⁰

Der Glaubensausdruck in der Liturgie ist also nichts Hinzukommendes, kein Akzidenz. Im Gegenteil ist es für den Glauben von wesentlicher

Wichtigkeit, daß er zum «Akt» wird. Wie ja auch ein Gedanke oder eine Liebesgesinnung erst Wirklichkeit wird, wenn wir sie ausdrücken, so wird auch der Glaube erst zur Wirklichkeit, wenn er ausgedrückt wird. Solange sich das Denken oder die Liebe nicht ausdrücken, bleiben sie vage, undeutlich, suchend. Dasselbe gilt für den Glauben: er bleibt vage, undeutlich, suchend, bis er zum Ausdruck kommt. Im Ausdruck der Liturgie bekommt der vorläufige Glaube seine volle Gestalt und wird zur echten Hingabe.

Man könnte fragen, ob die Liturgie so nicht zu einem rein menschlichen Geschehen wird. Wenn sie als Selbstaussdruck des menschlichen Glaubens gekennzeichnet wird – wie kann sie dann noch ein Handeln Gottes sein? Ich möchte antworten: Im Christentum gibt es keine Konkurrenz zwischen Gott und Mensch. Es liegt in der Fortsetzung der Fleischwerdung, daß menschliche Handlungen und Bilder die Wege sind, auf denen sich uns der Gott des Heils offenbart und mitteilt. Der Glaubensausdruck in der Liturgie wendet den Menschen ganz auf das wirkliche Heilsgeschehen in Jesus hin und zugleich tritt dieses Heilsgeschehen gerade auf diesem Weg in die menschliche Glaubenserfahrung ein. Der Gott des Heils ist nur im Menschen und durch den Menschen handelnd gegenwärtig, der sich vor Gott ausdrückt. In der Liturgie und durch die Liturgie richtet sich der Mensch mit seiner ganzen Person an Gott (Trans-*as*-zendenz) und überkommt derselbe Gott den Menschen als *die* Gabe und Gnade, die ihn erlöst (Trans-*des*-zendenz). Liturgie ist deshalb die treffsichere Kommunikation des gläubigen Menschen mit Gott und Gottes mit dem gläubigen Menschen. Daß Gott in dieser Kommunikation die Initiative hat, ist kein Streitpunkt. Weil die Rede ist von einem aktiven Moment (Symbol als Ausdruck des Menschen) und einem passiven Moment (dasselbe Symbol als Ausdruck Gottes), kann man wohl sagen, daß sich der Glaube in und durch die Liturgie selbst vollzieht, wie auch, daß er in der Liturgie und durch die Liturgie an uns vollzogen wird. Das ist z. B. der Fall bei der Taufe im Glaubensbekenntnis und in der Untertauchung. Das Glaubensbekenntnis ist der Glaubensausdruck dieses Menschen und der Kirchengemeinschaft, aber gleichzeitig ist es das Symbol (*Symbolum*), in welchem und durch welches das Ereignis der Taufe durch Gott diesem Menschen offenbart und geschenkt wird. Sodann steigt der Täufling in das Wasser, um seinen Glauben in einer Untertauchung und durch sie zu verwirklichen; aber diese selbe Untertauchung *wird* auch

an dem Täufling als Akt der Kirchengemeinschaft im Namen Jesu vollzogen: der Herr selbst ist's, der tauft. Der Täufling *empfängt* also auch das Sakrament, er *wird* untergetaucht, und das Passahmysterium *wird* an ihm im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes vollzogen. Gewiß könnte man im Taufgeschehen auf Akzentunterschiede hinweisen: Beim Glaubensbekenntnis liegt der Hauptakzent offenbar auf der aktiven Rolle des Gläubigen, der seinen Glauben verwirklicht, während bei der Untertauchung stärker zum Ausdruck kommt, daß das Glaubensgeschehen an ihm vollzogen *wird*. Aber nochmals: Das sind Akzentunterschiede.

Der Glaube ist also mehr als eine Vorbedingung der Liturgie und die Liturgie ist mehr als eine Bestätigung und Besiegelung des Glaubens. Man kann sagen, der Glaube sei ein integrierender Teil der Liturgie, und auch umgekehrt, die Liturgie sei ein integrierender Teil des Glaubens. Anders gesagt: *ex opere operato* und *ex opere operantis* sind wesentliche Elemente der Liturgie selbst.

Das hat außerordentlich wichtige Konsequenzen. Manche sind geneigt, eine objektive Liturgie zu verteidigen und sehen diese dann im Gegensatz zu einer subjektiven Liturgie, die bei der Erfahrung und beim Erlebnis der Gläubigen anknüpft. Geht es hier nicht um einem falschen Gegensatz? Denn in derselben Liturgie, durch die das Heil von Gott her verwirklicht wird, verwirklicht sich auch der lebendige Glaube des Menschen. Wenn sich der Glaube nicht durch die Liturgie wahrhaft verwirklichen kann, hat die Liturgie wesentliche Mängel. Die Liturgie darf unter keiner Bedingung zur Entfremdung führen; sie wird eine erlebensfähige Gestalt haben müssen, so daß der Gläubige sie zu *seinem* Glaubensvollzug machen kann. Dazu gehört auch, daß sie den *ganzen* Menschen ansprechen muß. Es geht ja nicht nur um eine Verstandeserfahrung; Auge und Ohr, Herz und Mund, Hände und Füße, alle Kräfte der Leiblichkeit sind in den Vollzug des Glaubens einbezogen.

Eine erlebensfähige Liturgie ist für die Kirche eine Sache von Leben und Tod. Wenn sie fehlt, kann wohl vom Glauben die Rede sein – aber, kommt dieser Glaube nicht wirklich zum «Akt», kann die volle Begegnung mit Gott nicht stattfinden.

4. Bekehrung und Lobpreis als Dimensionen des Glaubensvollzugs

a. *Bekehrung*. Das Kerygma ruft den Menschen zur Bekehrung auf. «Metanoia» ist eine wesentliche

Dimension, nicht nur des beginnenden, sondern auch des schon vorhandenen Glaubens. Bekehrung dauert ein Leben lang.

Bekehrung ist ein tief eingreifender und konkreter Prozeß, der nicht einfach nach dem Bild einer Vergangenheit imitiert werden kann. Obwohl die Grundzüge der Metanoia immer wieder dieselben sind, wird sie in jeder Zeit auf eine neue und ursprüngliche Weise erlebt. Heute kann von Metanoia kaum die Rede sein, wenn sich der Mensch keine Rechenschaft von der Makrosphäre gibt, der wir uns bewußt geworden sind.¹¹ Es hat nun einmal in unserer Kultur eine Maßstabveränderung des Bösen stattgefunden, aus dem wir uns bekehren müssen. Erst wenn auch dieses Element eine Rolle spielt, kann von einer echten Bekehrung zum Gott des Heils die Rede sein, der in Jesus in unsere Geschichte eingetreten ist und sie durch seinen Geist zur Vollendung bringt.

Diese Metanoia muß auch zum Ausdruck kommen; sonst kann sie nicht Wirklichkeit werden. Dabei kann man an das christliche Verhalten denken; aber auch hier steht primär der symbolische Ausdruck der Metanoia als Ausdruck der ganzen Person. Für eine integrale Erfahrung der Metanoia ist dieser symbolische Ausdruck unersetzbar. Die Metanoia hat also in der Liturgie einen Platz, der nicht anders besetzt werden kann.

Selbstverständlich darf der Aspekt der Bekehrung aus persönlichen Sünden nicht übersehen werden. Aber wenn sich die Liturgie darauf beschränkte, träte in unserer Zeit notwendigerweise Entfremdung auf. So ist es denn wichtig, nach liturgischen Ausdrucksformen für das Sündenbewußtsein und die Metanoia in der Makrosphäre zu suchen. In diesem Zusammenhang darf man nicht voreilig den liturgischen Ausdruck des politischen und kosmopolitischen Moments anklagen. Wenn auch nicht immer von vollwertigen und ausgeglichenen Äußerungen die Rede ist, trotzdem muß man anerkennen, daß der Eintritt dieser Elemente in die Liturgie für einen authentischen Weg zur Metanoia von vitaler Bedeutung ist. Von alters her hat die Kirche die Bekehrung in ihrer Liturgie auf reale und konkrete Weise zum Ausdruck gebracht. Bei der Taufe fand die Abschöpfung von Satan statt. Der Täufling kehrte sich vom Westen ab und spie das Reich Satans an; die *pompa diaboli*, der er abschwor, wies auf eine konkrete Welt hin: auf den Götzenkult, der sich in den kultischen Zeremonien, den Schauspielen, den öffentlichen Ehrenbezeugungen, im Theater, kurz im ganzen Leben des Heidentums manifestierte. Es

ging um die Ablehnung heidnischer Strukturen und ihres Inhalts. Und in der Didaskalia liest man, daß der Bischof seine Kathedra dem Armen, der in die Gemeinde hereinkommt, abtreten muß.¹² So muß auch in unsrer Kultur die Metanoia auf ihre Art liturgische Gestalt erhalten; anders kann sie nicht zum «Akt» kommen. Ein großes Manko ist vielleicht, wenn noch zu wenig erfahren wird, daß der Ausdruck der Metanoia auch ein passives Moment, ein Moment der Gnade enthält. In der Realisierung und durch die Realisierung der Metanoia in Wort, Symbol und Symbolhandlung wird die Gemeinde wirklich mit Gott und der Welt versöhnt. Liturgie ist auch Feier dieser Versöhnung. Der liturgische Ausdruck, in dem durch den sich die Bekehrung vollzieht, bringt auch Versöhnung mit dem Gott des Heils zustande. Dabei darf man dann wieder nicht nur an die persönliche Versöhnung denken, sondern auch an die Versöhnung der Gesellschaft in ihren Makrodimensionen. Wenn auch dieser Aspekt in den Vordergrund tritt, wird sich der Ausdruck der Metanoia in unserer Kultur mit mehr Gleichgewicht vollziehen. Daß die Makrodimensionen der Bekehrung heute manchmal etwas überzogen zum Ausdruck kommen (wie der Wille, morgen die ganze Welt zu verwandeln und allen Schmerz und alle Leiden zu verbannen), hängt vielleicht mit der Tatsache zusammen, daß eine Theologie der Gesunden die Theologie der Versöhnung durch das Kreuz verdrängt hat.¹³ Man muß sich vom Bösen in dieser Welt abkehren und es aufs äußerste bekämpfen; aber dieses Böse hat auch Abgründe, aus denen der Mensch nur durch das Kreuz gerettet werden kann. Der Knecht Jahwes wurde zum Martyrer der Mächte der Finsternis, aber durch seinen Tod überwand er diese Mächte; so versöhnte er die Welt. Wer sich bekehrt, muß sich auch des Kreuzes des Herrn rühmen.

b. Lobpreis. Lobpreis ist unleugbar der Höhepunkt jeden Glaubensvollzugs. Gerade hier stößt man aber auf eine große Schwierigkeit; es sieht danach aus, als ob in unserer Kultur der Gläubige nicht so leicht zum Vollzug dieses Lobpreises kommt.

Das hängt bestimmt zunächst mit der Verarmung der Wahrnehmung in unserer westlichen Kultur zusammen, wo die Gefühle versteckt werden und man seiner Umgebung mit fest umschriebenen Kategorien «zu Leibe geht». Aber die anthropologische Basis des Lobpreises ist gerade die unbefangene Wahrnehmung mit der ganzen Person. Es geht um den ganzheitlichen Umgang

mit der Welt und der Geschichte, in einer spontanen Ursprünglichkeit. Diese Teilhabe, in die der ganze Mensch mit all seinen Kräften und Sinneswerkzeugen einbezogen ist, führt zum Staunen. Erst wenn sich der Gläubige zu einer primären Erfahrung der Wirklichkeit bekehrt, kann er die *mirabilia Dei* entdecken und zum Lobpreis für Ihn kommen, der war, der ist und der kommen wird. In diesem Lobpreis kommt also der ganze Mensch in Bewegung. Er äußert sich ebenso in Gesang und Tanz wie im Wort.

Dieser Lobpreis hat ein noetisches Moment; aber dies ist nicht der Hauptakzent. Das gilt sogar für das Glaubensbekenntnis in der Liturgie. Das Glaubensbekenntnis hat von seinem Ursprung her hymnischen Charakter. Das Charakteristische der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse ist gerade, daß sie die Gestalt einer Doxologie haben: Sie sind ein Lobpreis (*logos*) auf Gottes Herrlichkeit (*doxa*). Der Hauptakzent liegt also nicht auf dem Lehrinhalt, den sie zweifellos enthalten. In dieser Hinsicht trat allmählich eine Akzentverschiebung ein. Seit dem Konzil von Chalkedon zeichnet sich eine Entwicklung ab, die vom liturgischen doxologischen Glaubensbekenntnis zum Glaubensbekenntnis als *der* Lehrformulierung geht. Diese Entwicklung erreichte ihren Höhepunkt in der «Professio Fidei Tridentina» (Dz. 1862, 1870) und im Antimodernisteneid (Dz. 3537–50). Auch die Professio Fidei, die im Jahre 1968 von Papst Paul formuliert wurde, trägt diesen Stempel. Selbstverständlich kann man diese letzteren Glaubensbekenntnisse unmöglich als Lobpreisung sprechen. Deshalb ist es von größter Wichtigkeit, gerade um der Liturgie als Glaubensverwirklichung willen, daß man nach Glaubensbekenntnissen sucht, in denen das bekennende und preisende Wort wieder den Hauptakzent bekommt. Glücklicherweise kann man in dieser Hinsicht von einer wachsenden schöpferischen Situation reden.¹⁴

Ein zweiter Faktor, der den Lobpreis als Glaubensrealisierung erschwert, ist die Bewußtwerdung des Bösen in der Makrosphäre. Das führt zu der Frage: «Wie können wir in der Fremde von unserm Gott singen?» (Ps 137,4) – oder wie ein altes Spiritual klagt: «How can I play, when I'm in a strange land?» Wie kann ein Mensch tanzen, wenn in Brasilien Menschen gefoltert werden? Kann man das Lob Gottes verkünden, während die Schöpfung seufzt und stöhnt?¹⁵ Und doch ist es möglich! Aber der Weg zur Verkündigung des Gotteslobs wird erst auf erlebbare Weise frei, wenn man den Weg der Metanoia gegangen ist,

wie sie oben beschrieben wurde. Dann ist es möglich, Gott mit Herz und Seele zu preisen, weil Jesus den Tod besiegt hat. Die Liturgie ist voll von der Erfahrung des Kreuzes, aber ebenso sehr voll von der heilsamen Versöhnung und vom Durchzug zum Leben der Auferstehung. Den Glauben an das Passah verwirklichen, will deshalb auch sagen, daß man den Durchzug verwirklicht zum Lobpreis und zum Lachen der Erlösten, zum Tanz der Befreiten, sogar unter Umständen, in denen es sonst wenig zu lachen gibt. Wer seinen Glauben bis auf diesen Punkt erfüllt, für den hat eine Umkehr der Werte stattgefunden. Sogar der Tod, mit dem die Mächte immer wieder drohen, ist nicht, was sich Menschen darunter vorstellen; denn der Gestorbene lebt. Das bedeutet, daß die Mächtigen und die Mächte eigentlich schwach sind; daß die Letzten die Ersten werden; daß der Verlierer gewinnt und der Verlorene gerettet wird. Von diesem Lobpreis wegen des Passah kann man unerschrocken in die Solidarität mit den Schmerzen der Welt eingehen.¹⁶

5. Die ekklesiale Dimension des Glaubensausdrucks

Der Ausdruck des Glaubens ist kein rein privates Geschehen. Er vollzieht sich in und durch die Gemeinschaft der Kirche, das Gottesvolk. Wer seinen Glauben bekennt, bringt seinen Glauben zum Ausdruck, aber gleichzeitig tritt er in den Glaubensausdruck der Kirche selbst ein.

Dabei geht es um den Glaubensausdruck der universalen Kirche. Aber «universale Kirche» ist kein abstrakter Begriff, ist nicht bloß eine Idee. Die universale Kirche wird konkret erfahren, erlebt und verwirklicht in der örtlichen Gemeinde. Gerade in der Ortsgemeinde als Ortsgemeinde erscheint die universale Kirche. Der Glaubensausdruck trägt also die Züge der Ortsgemeinde und ist mit dem gesellschaftlich-kulturellen Milieu verwoben, in dem die Gemeinde lebt. Gerade weil es um den konkreten Glaubensvollzug der Ortskirche geht, sind in der alten Kirche verschiedene Liturgien entstanden; sie hängen mit den verschiedenen Kulturgebieten zusammen. Außerdem lebt die Ortsgemeinde in der Geschichte, so daß sich der Glaubensausdruck in der Liturgie auch in den verschiedenen Kulturperioden wandelt. Durch Zeit und Raum gibt es also Pluriformität im Glaubensausdruck.

Diese Pluriformität wächst heute besonders stark, weil die gesellschaftlich-kulturelle Differenzierung in unserer Welt beträchtlich zugenommen

hat. Das gilt sogar in ein und demselben Gebiet und in ein und derselben Gemeinde; schon dort können große Unterschiede auftreten, die den liturgischen Glaubensausdruck beeinflussen.

Gerade im Hinblick auf die ekklesiale Dimension des Glaubensausdrucks treten zur Zeit in der Kirche Spannungen auf, denen man unbefangen ins Auge sehen muß. Eine Ekklesiologie, die die Ursprünglichkeit der Ortsgemeinde unterstreicht, ist vielen nicht vertraut. Im Lauf der Jahrhunderte hat sich ja das Kollegialverhältnis der Ortsgemeinden, in dem Rom unbestritten den Vorsitz hatte, in Richtung einer zentralisierten Kirche verschoben. Diese Kirchensicht, die ihren Höhepunkt vor allem nach dem ersten Vatikanischen Konzil erreichte, sieht die Kirche als eine uniforme Gemeinschaft von Gläubigen unter Leitung des Papstes. In solcher Sicht ist Liturgie der uniforme Glaubensausdruck, der von der zentralen Autorität des Heiligen Stuhls festgesetzt und überwacht wird. In dieser Auffassung könnte man den liturgischen Ausdruck als eine Art offizieller «Staatskunst» der *Societas perfecta* Kirche betrachten.¹⁷ Die Ortsgemeinde hatte für diese Liturgie keinen eigenen Beitrag. Ihre aktive Teilnahme bestand darin, möglichst genau die vorgegebene Liturgie zu vollziehen und den Glaubensausdruck der universalen Kirche in sich aufzunehmen. Diese Entwicklung hat zu einer Entfremdung zwischen dem lebendigen Glauben und der Liturgie geführt. Es entstand ein Gegensatz zwischen der sog. objektiven Liturgie und dem subjektiven Glaubensausdruck, der andere Wege suchte. Die Folge war, daß man vieles Paraliturgie nannte, was bei einer rechten Einschätzung des Ursprungscharakters der Ortsgemeinde durchaus echte Liturgie hätte genannt werden können oder in ihr einen Platz hätte haben müssen. Weil die universale Kirche oft – als ob es selbstverständlich wäre – mit der römischen Kirche identifiziert wurde, hatte man sogar Schwierigkeiten, die Vollwertigkeit der östlichen Liturgien anzuerkennen.

Die Entfremdung zwischen Glaubenserfahrung und liturgischem Glaubensausdruck kann nur aufgehoben werden, indem man (im Sinne und Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils) die Ortsgemeinde stärker betont.¹⁸ Bei «Ortsgemeinde» kann man an die Bischofskonferenzen denken, an die Diözese, aber auch an die Territorialgemeinde, die Klostergemeinde und die christlichen Lebensgemeinschaften. Man kann dabei sogar an die Familie als Urzelle der christlichen Gemeinschaft denken; die Liturgie tritt dort mit eigenem Gesicht auf. Auch der Glaubensausdruck

der Familien- und Hausliturgie ist in unserer Kultur von wesentlicher Bedeutung.

Natürlich kann von dieser Sicht aus keine Rede mehr sein von einem bloßen Konservieren bestehender Liturgie. Ohne die Kontinuität mit der Kirche der Tradition zu verlieren, wird ein lebendiger und pluriformer Gestaltungsprozeß stattfinden – ein Prozeß, den man auch in der Tradition wiederfindet. Den Akzent auf der Ortskirche, der zu Verschiedenheiten im Glaubensausdruck führt, braucht man nicht als Bedrohung der Einheit und Universalität anzusehen, wenn man die Eigenverantwortlichkeit des Priester- und Bischofamt in der Liturgie der Ortskirchen wieder richtig einschätzt. Sie haben über die allgemeine Offenheit der Liturgie zu wachen: der Priester in seiner Gemeinde über die Offenheit gegenüber andern Gemeinden; der Bischof in seiner Diözese über die Offenheit gegenüber andern Diözesen; die Kirchenprovinz über die Offenheit gegenüber andern Kirchenprovinzen, wobei Rom für alle das Zentrum bildet. Im Zentrum der Kirche müßte man Kriterien entwickeln, nach denen Grundstrukturen und Rahmengesetze so vorgelegt werden, daß der Beitrag der Ortsgemeinden möglichst optimal berücksichtigt wird.

Je mehr sich diese Sicht verwirklicht, wird man die Kirche bei der Glaubensverwirklichung weniger als «etwas» erfahren, das sich zwischen Gott und Mensch stellt: als fremden Faktor und akzidentelle juristische Struktur. Von der Familie läßt sich nicht sagen, daß sie sich zwischen Eltern und Kinder stellt; gerade Zusammengehörigkeit und Zusammenleben machen die Familie. So ist die Kirche die Gegenwart des Herrn, insofern er in der konkreten Zusammenkunft der Gemeinden sichtbar wird, die sich unter Vorsitz des Petrusnachfolgers miteinander verbunden fühlen. Wenn der liturgische Glaubensausdruck die konkrete Zusammenkunft der Gemeinden respektiert, kann die ekklesiale Dimension nicht mehr als Umweg für die Gottesbegegnung erlebt werden.¹⁹

6. Die Liturgie als «*theologia prima*» und «*orthodoxia prima*»

Vornehmlich im Osten spricht die frühe Kirche von der Liturgie als «*theologia prima*» und von der dogmatischen Reflexion als «*theologia secunda*»; und das Wort «Orthodoxie» hat zunächst die Bedeutung von rechtem Lobpreis (*orthodoxia*) in der Liturgie, während es erst im abgeleiteten Sinn die Bedeutung von rechter Lehre hat.²⁰

Man könnte also auch von einer «orthodoxia prima» und einer «orthodoxia secunda» sprechen.

Die Ausdrücke «theologia prima» und «orthodoxia prima» bezeichnen die Liturgie als den primären Ort, wo der echte Glaube Wirklichkeit wird. Und als solcher ist die Liturgie denn auch die erste Quelle und Norm der Lehre. In der Liturgie der Kirche realisiert sich der Glaube auf ursprünglichste, eindringlichste und vertrauenswürdigste Weise. In und durch die Gesamtheit der Worte, Symbole und Riten, die sich an den Menschen mit all seinen Kräften wenden, findet in Jesus und durch seinen Geist die wirkliche Übergabe Gottes an den Menschen und des Menschen an Gott statt. Weil diese angreifende und treffsichere Begegnung gerade in und durch den ganzheitlichen Ausdruck der Liturgie stattfindet und sich so nicht auf andern Wegen realisieren kann, ist der liturgische Ausdruck bedeutend reicher als jede theoretische Verantwortung des Glaubens oder jeder intellektuelle Glaubensausdruck in Dogmen und Wahrheiten. Das reflektierende theologische Denken und die Formulierung der Lehre werden deshalb ihren vitalen Nährboden in dem totalen Glaubensausdruck der Liturgie finden.

In der Kirche ist dieses Bewußtsein nach und nach verdunkelt worden. Vor allem seit dem Konzil von Trient haben sich Liturgie und Theologie immer mehr entfremdet.²¹ Diese Entfremdung ging sogar so weit, daß die Theologen rein spekulativ über die Sakramente nachdachten, ohne die Texte und Riten der Liturgie als erste Quelle ihrer Reflexion zu betrachten.

Auf analoge Weise setzte sich die zweite Bedeutung von Orthodoxie exklusiv durch. Rechtgläubiges und echtes Glauben bekam die Bedeutung von Bejahung der kirchlichen Dogmen, so daß das Christentum mehr und mehr als eine Gnosis erlebt wurde. Aus dieser Auffassung von Orthodoxie wird über den Glaubensausdruck der Liturgie gewacht. Diese Entwicklung trat besonders zutage, als die Liturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Bewegung kam: Der liturgische

Glaubensausdruck wird in letzter Instanz der Kongregation für die Glaubenslehre vorgelegt, die mit ihrem einseitigen Orthodoxieverständnis leicht geneigt ist, dem lebendigen liturgischen Ausdruck zu mißtrauen und ihn abzubremsen. Wenn man aber der «orthodoxia prima» den Vorrang geben muß, kann man dann nicht mit ebensoviel Recht sagen, daß die Kongregation für den Gottesdienst über die Orthodoxie der Kongregation für die Glaubenslehre zu wachen hat? Das Herz der Kirche schlägt in ihrer Liturgie. Das gilt nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Gegenwart, in der die Liturgie von neuem lebendig wird. Diese lebendige Liturgie ist ohne die kritische Instanz der «orthodoxia secunda» und der «theologia secunda» nicht möglich. Sie muß stets mit ihr im Gespräch sein. Aber wenn diese lebendige Liturgie ganz von einer isolierten und desinkarnierenden *orthodoxia* und *theologia secunda* abhängig würde, wäre die Gefahr nicht eingebildet, daß der Geist gerade da bald ausgelöscht wird, wo solche *orthodoxia* und *theologia* auf die erfassbarste Weise wirksam ist: in der Liturgie. Will man vermeiden, daß die Liturgie von neuem fixiert und vom lebendigen Glauben isoliert wird, ist eine tiefgehende Besinnung über die Beziehung zwischen *orthodoxia* und *theologia prima* und *secunda* unentbehrlich.²²

Schlußfrage

Wird sich die Kirche – inmitten verschärfter theologischer Diskussionen und eines zunehmenden Kampfes für die *orthodoxia secunda* – zum Primat der *theologia* und *orthodoxia prima* zu bekehren wagen? Die Bekehrung zur authentischen Liturgie könnte wohl einmal der Weg sein, der die Christen in einer Kirche zusammenhält und zusammenführt. Auf unersetzliche Weise wird die *Communio* der Gläubigen untereinander und mit dem einen Herrn in der Liturgie erfahren und verwirklicht. Ihre ökumenische Bedeutung darf man nicht unterschätzen.

¹ H. Fortmann, *Wat is er met de mens gebeurd?* (Bilthoven 1971); Ders., *Oosterse Renaissance* (Bilthoven 1970) 9–18.

² Ebd. 13–14.

³ Ebd.

⁴ *Handboek van de Pastoraaltheologie* (Hilversum 1966–1968) II, 35–38 und III, 110–119 und die entsprechenden Artikel im *Handbuch der Pastoraltheologie* (Freiburg i. Br. 1964–1966).

⁵ W. Bless, *Wichtigste Richtlinien für die Abfassung eines Katechismus*: *Concilium* 6 (1970) 3, 192 ff.

⁶ H. Fortmann, *Als ziende de Onzienlijke* (Hilversum 1964) I, 304.

⁷ Bless aaO. 92; A. Bosse, *Wat vereist verkondiging?*: *Ons Geestelijk Leven* 49 (1972) 71–80.

⁸ J. Piper, *Klinische Seelsorge-Ausbildung* = Berliner Hefte für evangelische Krankenseelsorge 30 (1972) 30–44.

⁹ A. Vergote, *Expressie als ervaring en als handeling*: *Tijdschr. voor Liturgie* 56 (1972) 15–28.

¹⁰ H. Manders, *Diaphaneitas – Die Durchsichtigkeit der Taufe*: *Concilium* 3 (1967) 2, 82 ff.

¹¹ *Concilium* 7 (1971) Nr. 1.

¹² A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale* (Paris 1968) 297.

¹³ J. Ratzinger, *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*: *Internationale Katholische Zeitschrift* 1 (1972) 81.

¹⁴ Unruhe um das Glaubensbekenntnis: Concilium 6 (1970) 1, 63; A. Brekelmans, Glaubensbekenntnisse in der alten Kirche – Entstehung und Funktion: Concilium 6 (1970) 1, 14 ff.; J. Lescauwat, Konfessionelle Momente in der Liturgie: Concilium 6 (1970) 287 ff.; E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem: Kerygma und Dogma 3 (1957) 265 ff.

¹⁵ J. Moltmann, Het spel van de vrijheid (Bilthoven 1971) 9–10.

¹⁶ aaO. 29–37.

¹⁷ J. Peters, Die Vielgestaltigkeit des einen Gebets: Concilium 6 (1970) 2, 85.

¹⁸ Liturgische Orientatie na Vaticanum II: Supplement Liturgisch Woordenboek (Roermond 1970) 13–17 und 20 bis 21; H. Reifenberg, Die Liturgiewissenschaft und die Liturgie der Teilkirchen: Archiv für Liturgiewissenschaft 11 (1969) 179–181 und 208–213.

¹⁹ Handbuch der Pastoraltheologie (Freiburg i. Br. 1964–1966).

²⁰ E. Griese, Perspektiven einer liturgischen Theologie: Una Sancta 24 (1969) 102 ff.; W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965) 33; J. Lescauwat, zit. Artikel;

R. Stählin, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes: Leiturgia/Handbuch des evangelischen Gottesdienstes (Kassel 1954) I, 29.

²¹ C. Vagaggini, Il senso teologico della liturgia (Rom 2 1958) 416–429.

²² D. von Allmen, Das Problem einer «einheimischen» Theologie im Lichte des Neuen Testaments: Evangelische Missionszeitschrift 27 (1970) 57–71 und 160–175.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

GERARD LUKKEN

geboren am 8. Februar 1933 in Den Haag (Niederlande), studierte Theologie und Liturgik am Priesterseminar zu Haaren, an der Universität Gregoriana und am Liturgischen Institut zu Paris, ist Doktor der Theologie und Lektor an der Theologischen Fakultät Tilburg. Er veröffentlichte zahlreiche Beiträge, namentlich in: Liturgisch Woordenboek, Questions Liturgiques, Tijdschrift voor Liturgie.

Bruce Vawter

Die Entwicklung des Glaubensausdrucks in der Kultgemeinde Im Neuen Testament

Vor ungefähr sechzig Jahren hat Eduard Norden die form-kritischen Instrumente geschmiedet, deren man sich nun bedient, um in das Neue Testament hineinverarbeitetes liturgisch-hymnisches Quellenmaterial zu erheben.¹ Selbstverständlich hat nicht erst Norden entdeckt, daß das Neue Testament von der Liturgie beeinflußt ist und daß sich in ihm Hymnen finden. Auch abgesehen von den offensichtlichen, ausdrücklichen Hinweisen auf die Liturgie, die sich in der Apostelgeschichte und in den Briefen finden, und den vielen Stellen im Evangelium, die das Gepräge von Anspielungen an die Liturgie tragen, hat kaum ein ernsthafter Zweifel daran bestanden, daß beispielsweise die «Jesus ist Herr»-Formel von Röm 10, 9 und 1 Kor 12, 3 von Paulus geradewegs der Liturgie der Christengemeinden von Rom und Korinth entnommen worden ist. Was die Hymnen betrifft, so sind die bei Lukas und in der Apokalypse stets als klassisch angesehen worden. Das Verdienst der Formkritik ist es, beide – die Liturgie und die

Hymnen – miteinander in Zusammenhang gebracht oder, besser gesagt, den Blick dafür geöffnet zu haben, wie beide an der Bildung einer der frühesten christlichen Theologien mitbeteiligt waren, deren Schicksalsbestimmung es war, den neutestamentlichen Kanon schaffen zu helfen und gleichzeitig von ihm absorbiert zu werden.

Wir wissen nicht, ob die Hymnen, die in den Schriften des Neuen Testaments deutlich als solche zutage treten und vollständig wiedergegeben sind, eigenständige Schöpfungen der betreffenden biblischen Schriftsteller waren und ob sie schon bei ihrer Entstehung, so wie später bei ihrer Verwendung, von der Liturgie beeinflußt waren oder nicht; in beiden Fragen sind die Ansichten ziemlich gleichmäßig geteilt. Die Lobgesänge bei Lukas, die in ihrer Art ebenso exemplarisch sind wie die Predigten der Apostelgeschichte, sind wesentliche Bestandteile der Struktur des dritten Evangeliums, des Werks eines vollendeten Künstlers, der sie sich so sehr zu eigen gemacht hat, daß sich ihr vorkanonischer Charakter, wenn überhaupt ein solcher vorliegt, bloß vermuten und kaum beweisen läßt.² Etwas ganz Entsprechendes ist von den Hymnen der Apokalypse zu sagen, die sehr einer formkritischen Erforschung bedürfen. In diesen «himmlischen Liturgien» finden sich Doxologien, Würdig-Rufe und weitere Formen von kultischem Einschlag, welche beweisen, daß der Autor im liturgischen Denken daheim war, die sich aber nicht mit Gewißheit mit irgendeiner damals bestehenden Praxis der Kirche in Zusammenhang bringen lassen.³ Eher handelt es sich bei den Hym-