

Langdon Gilkey

## Die Sprache des Gottesdienstes

Gott im Glauben ansprechen

Was wir die «gegenwärtige Krise des Glaubens» nennen, zeigt sich auf verschiedene Weise. Am fundamentalsten, so scheint mir, ist für uns alle heute das Entschwinden des Heiligen, die Abwesenheit eines lebendigen Empfindens für die Gegenwart des Göttlichen für zahllose Menschen, eine Abwesenheit, die nicht nur in unserem alltäglichen Leben in der Welt empfunden wird, sondern (und dies ist noch verheerender) eine Abwesenheit, die aus der Welt in unsere heiligen Orte eindringt und auch wo Christen sich zum Gottesdienst versammeln, erfahren wird. Diese Abwesenheit der Gottheit in unserem gewöhnlichen Gottesdienst kommt zu unseren anderen religiösen und theologischen Problemen hinzu und begründet sie sogar. Wäre die Anwesenheit Gottes für uns wenigstens hier real, so wären die gegenwärtigen Probleme des Glaubens und des Redens mit Gott minimal und lediglich eine Angelegenheit der Übersetzung in gegenwärtige weltliche Weisen gültigen Ausdrucks und heute üblicher Formen der Verständigung. Daß aber im Gegenteil Fragen der Möglichkeit des Glaubens und der Bedeutung des Redens über Gott auch für die gottesdienstliche Gemeinde tiefreichende und bedeutsame Themen sind – was sicherlich der Fall ist –, zeigt an, daß im Herzen dieses Gemeinschaftslebens, im gewöhnlichen Gottesdienst, diese bedrängende Abwesenheit erfahren wird. Denn die Bestärkung im Glauben an Gottes Wirklichkeit und das Reden über ihn hängen in gleicher Weise von der Erfahrung seiner lebendigen Gegenwart ab. So ist die Wirklichkeit des gemeinsamen Gottesdienstes das Zentrum, von dem sowohl die christliche gläubige Existenz wie auch die christliche Theologie abhängen. Wir können diese Wirklichkeit nicht durch theologische Reflexion hervorrufen – denn hier ist, wie bei den Gottesbeweisen, die Abhängigkeit eine umgekehrte – aber wir wissen, daß wir uns in solchen Reflexionen nicht auf die Peripherie des uns zutiefst Betreffenden hin bewegen, sondern näher an seine Quelle und seinen Ursprung.

Wenn es, wie ich glaube, Probleme des christlichen Gottesdienstes gibt, die unserem Zeitalter eigen sind, und solche, die es zu allen Zeiten gegeben hat, so kommen die erstgenannten Probleme aus der kulturellen und geschichtlichen Welt, die uns durchdringt und die wir mit uns in die Kirche bringen. In unseren gottesdienstlichen Stätten findet sich noch mehr an Modernität als Lautsprecher, raffinierte Beleuchtung und Klimaanlage. Auch die Menschen, die hier hören, knien und die göttliche Gegenwart in Wort und Sakrament suchen, sind «modern», durchdrungen von einem säkularen Bewußtsein, das dazu tendiert, den Sinn für das Heilige aufzulösen, wo immer dieses Bewußtsein beherrschend geworden ist. So kommunizieren sie über das, was sie hören, eher mit dem priesterlichen Vorsteher und seinen Begriffen, als mit dem Göttlichen Wort. Die Elemente, die sie empfangen, sind für viele, wenn nicht für die meisten, bloße Zeichen einer traditionellen Sakralität, nicht lebendige Symbole der göttlichen Gegenwart. Und die Erfahrungen, die sie machen, sind für sie bestenfalls ihre persönlichen subjektiven Reaktionen und nicht das Wirken des Heiligen Geistes.<sup>1</sup> Das Heilige ist in der Geschichte des christlichen Gottesdienstes in einer Verschiedenheit der Formen erschienen, als Sakrament, als Wort, als geistlicher Besitz. In jedem Fall erschien das Heilige nicht allein oder direkt, sondern durch das Medium des Irdischen: Elemente, Worte und Gefühle. Nun wird die Abwesenheit des Transzendenten in und durch diese Medien allgemein empfunden, auch wenn die kulturellen Gründe für diese gegenwärtige Abwesenheit des Heiligen in diesen traditionellen Medien nicht bewußt gewußt oder reflektierend erwogen werden (beispielsweise mittels einer historischen Betrachtungsweise aller Worte, auch der heiligen, oder einer psychologischen Sicht hinsichtlich aller inneren Erfahrungen), und darum ist unser Gottesdienst problematisch.

Denn Gottesdienst ist keine selbstgemachte Aktivität. Er ist vielmehr eine Antwort auf die Gegenwart des Heiligen, das objektiv in unserer Mitte erfahren wird. Er ist nicht etwas, das von uns gemacht oder hervorgerufen werden könnte. Wie in der Offenbarung, so muß ihm auch hier im Medium geantwortet werden (und diese Antwort ist Gottesdienst), oder es ist eben überhaupt nicht gegenwärtig. Wenn es darum für uns nicht objektiv anwesend ist, so kann es auch keinen Gottesdienst als Antwort auf seine Gegenwart geben. Es ist daher auch folgerichtig unmöglich, wie jeder Litu-

giker, konservativ oder progressiv, weiß, «ein Verständnis für Gottesdienst zu wecken» durch die Veränderung von Körperbewegungen, Worten, Beleuchtung oder Musik. Noch können wir durch bloße Modernisierung unserer Formen des Gottesdienstes «Gottesdienst real machen». Es kann für die Möglichkeit unserer menschlichen Antwort durchaus von Bedeutung sein, daß solche Veränderungen in der Liturgie gemacht werden. Aber die erste und fundamentalere Problematik der Gegenwart des Heiligen ist eine andere Sache, denn weder die Wiederholung traditioneller Bräuche noch die Einführung von neuen kann diese Gegenwart herstellen.<sup>2</sup> Alles, was wir tun können, ist, unsere Formen freier zu machen und ihre Relevanz zu vergrößern, so daß sich in ihnen das Heilige uns mitteilen kann. Es ist die Anwesenheit Gottes, die Gottesdienst hervorruft, es ist nicht unser gottesdienstliches Tun, das Gott auf den Plan bringen könnte.

Wenn dies so ist, so müssen Überlegungen zum Problem des Gottesdienstes, sofern sie für uns überhaupt eine Hilfe sein sollen, sich in erster Linie nicht so sehr mit geeigneteren Formen des Gottesdienstes befassen als vielmehr die Weisen der Gegenwart des Heiligen in unserer Tradition neu bedenken und neu bestimmen, zutiefst erwägen, wie Gott in unserer Gemeinschaft und in unserem Glauben zu uns kommt, müssen die fundamentalste Frage der Theologie erforschen: Wie verhält sich Gott zum Menschen und wie kommt das Bewußtsein des Menschen von der göttlichen Gegenwart zustande und zur Blüte? So sind die Geschichte des Gottesdienstes, die Geschichte der Frömmigkeit und die Geschichte der Theologie wohl unterschiedene, aber nicht getrennte Historien. Jede dieser Historien reflektiert auf ihre Weise die verschiedenen Arten der göttlichen Gegenwart. Wann immer der Gottesdienst lebenskräftig und stark war, waren seine Formen, ebenso wie die der Frömmigkeit und der Theologie durch eine lebendige Weise der göttlichen Gegenwart geprägt – wie beispielsweise der Gottesdienst der Reformation die gleiche Manifestation des Heiligen durch das Wort widerspiegelte, das auch Mittelpunkt des religiösen Lebens und der Theologie der Reformation war. Überlegungen zum Gottesdienst sind im innersten Kern daher Überlegungen zur Gegenwart Gottes für den Menschen. Sie schließen daher alle grundlegenden theologischen Lehren über das Wirken Gottes an uns, in uns und an unserer Welt ein. Wenn wir das Wirken Gottes in all unserem Sein und Leben erwägen, können wir

befähigt werden, unseren Geist und uns selbst für besondere und konzentrierte Formen des Bewußtseins seiner Gegenwart zu öffnen – denn Gottesdienst ist Feier und Antwort der Gemeinde auf diese Gegenwart. Wir werden daher im folgenden (auf eine sehr vorläufige und nicht streng fachwissenschaftliche Weise) das Wesen des christlichen Gottesdienstes auf dieser fundamentalen Ebene im Licht unseres theologischen Verständnisses von der Gegenwart Gottes in der menschlichen Erfahrung herauszufinden versuchen.

Wie wird das Heilige in der christlichen Existenz erfahren? Oder, etwas objektiver ausgedrückt, wie verhält Gott sich zum Menschen im christlichen Glauben? Diese zweifache Frage dürfte wohl die fundamentalste Frage der Theologie überhaupt sein. Sie ist es sicher, wenn wir versuchen, die theologische Grundlage des Gottesdienstes herauszufinden. Wir werden diese Frage nun formal und inhaltlich überlegen, sowohl im Hinblick auf unsere Erfahrung des Heiligen als auch auf ihren inneren Gehalt, oder deutlicher, in Hinblick auf die Bereiche unseres Lebens, in denen sich diese Erfahrung manifestiert. Solch eine Untersuchung könnte die Weisen des christlichen Gottesdienstes wieder in Beziehung zu unseren realen Erfahrungen von Sakralität setzen und uns so an die fortgesetzte Gegenwart des Heiligen in unserer Existenz erinnern und uns öffnen für die konzentrierte Gegenwart im gemeinsamen Gottesdienst.

Wir machen in diesem Leben keine direkte Gotteserfahrung.<sup>3</sup> Wir sind in die geschöpfliche und geschichtliche Welt, die Gott geschaffen hat, eingetaucht, und wenn wir uns seiner Gegenwart überhaupt bewußt werden, so geschieht es in und durch sein Wirken in dieser Welt, in und durch das, was wir Natur, Geschichte und ihre Ereignisse nennen, durch unsere Mitmenschen und uns selbst. So ist Gottes Gegenwart immer irgendwie «verborgen», verborgen in einem begrenzten endlichen Medium, das zugleich seine eigene geschöpfliche Unversehrtheit, Kräfte, Möglichkeiten und Schwächen behält und dennoch in sich selbst die Gegenwart und das Wirken des Göttlichen manifestiert. Dieses fundamentale Verhalten der göttlichen Gegenwart im Geschöpflichen ist am umfassendsten im Begriff der Schöpfung ausgedrückt: Jedes Sein ist nur und bleibt fortgesetzt in seiner Integrität und Autonomie aufgrund des göttlichen Wirkens in ihm durch Schöpfung und Erhaltung. Es ist weiter ausgedrückt in der Lehre von der Vorsehung: Die Weisen des geschichtlichen Wandels aufgrund

geschöpflichen Handelns bezeugen ebenso das Wirken und damit die Absichten Gottes. Aber dieses «sakramentale» oder «theonome» Prinzip findet seinen stärksten und klarsten Ausdruck in der Inkarnation: die Gegenwart Gottes erscheint für den christlichen Glauben beispielhaft in der vollmenschlichen Person Jesu. In jedem Fall ist das Heilige oder Göttliche in und durch das Endliche gegenwärtig. Andererseits wird so das Endliche selbst ein Vehikel oder Medium für diese innere Gnade. Denn das bedeutet für das Geschöpf, sich selbst und sein Geschick wahrhaftig als endlich zu verstehen und so seine eigene wahre oder «natürliche» Integrität und Autonomie zu erlangen; es heißt zugleich, sich als gehalten, geleitet, gerufen und geheilt von der göttlichen Macht zu begreifen. In diesem Sinn kann man sagen, daß die Natur in ihrem wahren Wesen nicht von der Gnade getrennt ist. Im Gegenteil, jedes Geschöpf ist in seinem wesentlichen oder natürlichen Sein ein Symbol für die Gegenwart des Heiligen und es verwirklicht sein wahres Sein, wenn die Abläufe seines Lebens innerlich und äußerlich diesen Status und die Rolle des Geschöpflichen reflektieren.<sup>4</sup> Aber diese göttliche Gegenwart und darum auch die Rolle oder der Status des Geschöpfes als «Symbol» ist verborgen – verborgen in der Integrität der Endlichkeit selbst und verschleiert durch unsere Entfremdung von der geheiligten Quelle und dem Urgrund unseres Lebens. Das muß in uns allen durch besondere Manifestationen des Heiligen wiedererweckt und neu erworben werden. Wir müssen als Gattung und als Individuen zweimal geboren werden, denn wir sind durch unsere gemeinsame Sünde von unseren eigenen und eigentlichen Naturen getrennt und darum auch vom Bewußtsein und vom Leben in dieser ständigen göttlichen Gegenwart. In diesen besonderen Manifestationen des Heiligen haben die verschiedenen religiösen Traditionen ihre religiösen oder theologischen (im Gegensatz zu ihren historischen oder kulturellen) Wurzeln und Unterschiede. Hier tritt nun das Wort Symbol in einer zweiten Bedeutung auf, nämlich für die speziellen und einmaligen Medien, durch die eine besondere Offenbarung des Letzten und Heiligen, universell gegenwärtig und universell verdunkelt zugleich, sich in einer besonderen Form einer historischen Gemeinschaft manifestiert und durch die diese Gruppe sich ihres eigenen Symbolstatus (im ersten Sinn) bewußt wird, indem sie in und durch die Kraft des Göttlichen existiert. In unserer christlichen Tradition sind die bedeutenden «Symbole» in dieser zweiten

Bedeutung die Geschichte des Volkes Israel und die Person Jesu.

Schließlich teilt sich in jeder Tradition – und gewiß besonders in unserer eigenen – diese Gegenwart des Göttlichen in und durch besondere Ereignisse und Personen über die Zeit der Gemeinschaft mit, die auf diese besondere Gegenwart begründet ist. Diese Kommunikation über die Zeit hinweg wird wiederum durch «Symbole» im dritten Verständnis dieses Wortes erreicht. Wiederum werden endliche Wesen zu Medien, die durch Hinweis, Erinnerung und so erreichte Wiederbringung die ursprungschaftende Gegenwart des Heiligen in den Symbolen, welche diese Tradition schaffen, vergegenwärtigen. Solche tertiäre Symbole sind in der Religion in unbegrenzter Vielfalt vorhanden. In unserer Tradition bestehen sie vor allem aus gemeinsamen Akten und Elementen (Sakramente) auf der einen Seite und gesprochenen und reflektierten Worten auf der anderen (Kerygma, Didache und die theologischen Symbole, die aus weiterer Reflexion resultieren, wie Schöpfung, Vorsehung, Inkarnation, Versöhnung usw.). Wenn unser Verständnis von der göttlichen Gegenwart richtig sein soll, so sind beide (Sakrament und Wort) wesentlich. Endgültigkeit ist in unserem Leben und Menschsein gegenwärtig in der Totalität unserer Existenz – nicht nur in unserem Geist und Gewissen. Diese ontologische Gegenwart des Heiligen kann nur durch Medien, die wie wir sind und uns anlog unser Sein mitteilen, bewußt gemacht und uns mitgeteilt werden: durch Wasser, Brot und Wein. Andererseits ist die Gegenwart des Heiligen verborgen im Endlichen – in uns selbst und in besonderen Medien. Seine Gegenwart muß für uns durch ein Wort, das das kreatürliche Vehikel zum Transzendenten hin durchdringt, das in ihm erscheint, hervorgerufen werden, durch ein solches Wort, das diese transzendente Dimension zu unserem persönlichen Bewußtsein bringt – ob dabei das Transzendente in einem historischen Ereignis, in einem sakramentalen Element oder in unserer eigenen Existenz am Werk ist.<sup>5</sup> Sakrament und Wort, ontologische Gegenwart und Kerygma sind wesentlich und dennoch dialektisch aufeinander bezogen in der Vermittlung der göttlichen Gegenwart. Diese dialektische Interrelation der ontologischen und der personalen oder reflektierenden Ebene soll im folgenden noch vertieft werden.

Umgekehrt verbindet unser Bewußtsein und unsere Antwort auf die Gegenwart des Heiligen – der Kern des Problems des Gottesdienstes als

Antwort auf das Heilige – diese drei Bedeutungen des Wortes Symbol. Jeder christliche Gottesdienst findet seinen Mittelpunkt in den Ereignissen oder «Symbolen», die von dieser Tradition hervorgebracht wurden, und er verweist auf sie, auf das Wort in der Prophetie und auf das Wort, das Fleisch geworden ist. Entsprechend ist die Rolle der tertiären Symbole, um diesen Hinweis, dieses Zentrieren zu erreichen: die Sakramente der Taufe und Eucharistie mit all ihrer vielfältigen Symbolkraft vergegenwärtigen uns und in uns diese ursprungs-schaffenden Ereignisse; und das Kerygma oder die Verkündigung eröffnen uns die transzendente Bedeutung dieser Ereignisse und rufen uns so zur Entscheidung und zum Engagement in bezug auf sie auf. Die klassischen Formen des christlichen Gottesdienstes, des katholischen und des protestantischen, haben die eine oder die andere dieser beiden Formen der tertiären Symbole betont, ja oft bis zum Ausschluß des einen überbetont. Gewiß ist eine umfassendere Neuinterpretation beider Medien für die Erneuerung dieser beiden Formen der christlichen Gemeinschaft entscheidend.

Ich habe allerdings den Verdacht, daß die gegenwärtige Schwäche der beiden klassischen Formen des christlichen Gottesdienstes weniger von dieser Überbetonung herkommt als von ihrer gemeinsamen Indifferenz gegenüber der ersten Bedeutung des «Symbols», wie wir sie abgeleitet haben, daß nämlich das Göttliche in und an uns als Geschöpfen ebenfalls am Werk ist und daß das Bewußtsein von dieser unserer Rolle als «Symbole» – in unserem Sein, unseren Ansichten, unseren Entscheidungen und unseren Hoffnungen – das Herzstück jeder Erfahrung des Heiligen sein muß, wenn es für uns relevant und effektiv sein soll. Kirchengeschichtlich ausgedrückt könnte dies ein Plädoyer für ein erneuertes «spiritualistisches» Prinzip im Gottesdienst, nach dem die Beziehung im Bewußtsein des Anbetenden zu Gott primär ist, genannt werden. Oder in Begriffen der zeitgenössischen Philosophie ausgedrückt, ein Plädoyer für eine «existenziale» Beziehung von unserer Seite zu Wort und Sakrament zugleich. Im Anschluß an unsere vorangegangenen theologischen Erwägungen hier und anderswo vertreten wir die Überzeugung, daß es keine Erfahrung des Heiligen geben kann, wenn nicht die Symbole unserer Tradition, Wort und Sakrament, in Beziehung gesetzt werden zur Endgültigkeit, die unser normales Leben durchdringt, d. h. solange die traditionellen Symbole in uns nicht das Bewußtsein unserer Rolle als Symbole göttlichen Wirkens er-

wecken. Sakramentale und kerygmatische Symbole bleiben bedeutungslos und unwirksam, solange sie uns nicht das Heilige vermitteln, und das heißt, solange sie uns nicht das Bewußtsein der Gegenwart des Heiligen durch die Totalität unserer eigenen Existenz vermitteln. So werden sakramentale Symbole in einer säkularisierten Epoche, in der das Verständnis vom alltäglichen Leben sich vom eigenen transzendenten Grund gelöst hat, wenn sie nicht mehr zur transzendenten Dimension unserer eigenen Existenz in Beziehung stehen, zur Magie oder bloßen Tradition, und kerygmatische Symbole wandeln sich in leere Theologismen oder anachronistische Zeichen unserer moralischen und intellektuellen Autonomie. Der Gottesdienst, der auf die christliche Darstellung des Heiligen in Wort und Sakrament antwortet, muß so zur lebendigen Erfahrung in Beziehung gebracht werden, daß diese traditionellen Symbole uns das Bewußtsein unserer eigenen wesentlichen Beziehung zum Heiligen vermitteln. Um lebendig zu sein, müssen religiöse Symbole Gestalt und Thema den Abläufen unseres alltäglichen Lebens entnehmen. Dementsprechend muß auch das natürliche, «säkulare» Leben von diesen Symbolen grundlegend gestaltet werden, wenn es zu seiner eigenen Vollkommenheit gelangen will. Gott ist in unserer Existenz bereits anwesend als ihr letzter Grund und letztes Ziel. Die Rolle von Sakrament und Wort ist es nicht so sehr, diese Gegenwart in der Natur zu schaffen oder einzuführen, sondern diese ursprüngliche Beziehung ins Bewußtsein zu heben und ihr die Gestalt, die Kraft und die Form Jesu Christi zu geben. Der Schlüssel zur Erneuerung des Gottesdienstes wie zu einer erneuerten christlichen Existenz und Theologie ist, soweit dies Sache unserer Reflexion sein kann, die Gegenwart des Heiligen in der Totalität der gewöhnlichen Existenz durch die Formen des christlichen Symbolismus wieder ins Bewußtsein zu bringen.

Wenn das Ziel des Gottesdienstes die Erweckung des Bewußtseins von der Endgültigkeit, die unsere ganze Existenz begründet und durchdringt, durch konzentrierten Ausdruck ist (ein Ausdruck, der von Jesus geformt ist), dann könnte unsere nächste Frage die nach den Weisen sein, in denen sich das Heilige in unserer Existenz manifestiert, wie es denn kommt, daß auch wir Symbole der Gegenwart des göttlichen Wirkens sein können.<sup>6</sup> Denn relevante, bedeutungsvolle und wirksame Weisen des Gottesdienstes können nur jene sein, die – außer daß sie gläubig «christlich» sind – uns die Weisen unserer eigenen Teilnahme am

Heiligen und unserer Beziehung zu ihm zu Bewußtsein bringen. Unsere Erwägung über die Weisen der Manifestation des Heiligen in der Totalität unserer Existenz könnte uns auch Einsichten in die ewigen Fragen nach unserem Gottesverständnis und in die ewigen Probleme der Beziehung zwischen dem Ontologischen und dem Moralischen, dem Unpersönlichen und dem Personalen im Gottesdienst erschließen.

Wenn Gott, wie Christen glauben, die Quelle und der Urgrund unseres ganzen Seins ist, dann ist das Heilige auf jeder Ebene unserer Existenz gegenwärtig und bildet so die Basis für jede unserer wesentlichen oder «ontologischen» Kräfte. Diese aktive Gegenwart der Endgültigkeit, die unserer menschlichen Natur ihre Möglichkeiten und ihre Form gibt, muß von uns nicht direkt erkannt werden, obgleich wir als Menschen alle ein sublimes Wissen von der letzten Dimension haben, in der wir leben, wie wir schon an anderer Stelle dargelegt haben.<sup>7</sup> Jedoch ist dies die Weise, auf die wir mit Gott in Beziehung stehen, und darum wird jedes Empfinden für die Gegenwart Gottes im Gottesdienst, während es einerseits für uns von den Symbolen unserer spezifischen christlichen Tradition hervorgerufen wird, teilweise auch von den Weisen, wie Gott in und durch uns in unserem gewöhnlichen Sein und Leben wirkt, gestaltet.

Unsere Existenz hat viele Ebenen. Und es gibt unzählige Weisen, nach denen diese unterschiedlichen Ebenen unterschieden und benannt werden können. Grundlegend für alle ist unser Sein als solches, unsere Existenz, unser Leben. Kontingent, partiell und vorübergehend, wie es nun einmal ist, bildet unser endliches Sein den Grund für all unsere Aktivitäten und Werte und so von allem, was uns unbedingt angeht. Wir erfahren Endgültigkeit vor allem in bezug zur Frage nach unserem Sein oder Nichtsein als kontingente Geschöpfe. So kann sich uns das Bewußtsein des Heiligen durch die Feier des Geschenks unseres eigenen Seins mitteilen. Durch das Verständnis der Erschaffung unseres eigenen kontingenten Seins kann uns persönlich die lebendige Bedeutung des Symbols Erschaffung aufgehen und somit die Gegenwart des Heiligen auf dieser ontologischen Ebene.

Zweitens ist für unser Empfinden für Wert und Sinn dessen, was wir sind und was wir tun, ein Kontext letztgültiger Maßstäbe, innerhalb derer wir handeln, maßgebend. Dieser letztgültige Zusammenhang von sozialen und geschichtlichen Beziehungen, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überspannt, ist für unser menschliches

Sein ebenso wesentlich wie unsere Existenz. Und so ist das Bewußtsein von diesem Zusammenhang als Ausdruck der göttlichen Endgültigkeit eine zweite Möglichkeit, die Manifestation des Heiligen in uns zu erfassen, eine Manifestation, die symbolisch mit Gottes vorausschauendem Urteil und seiner Sorge für uns und unsere Geschichte ausgedrückt wird.

Wenn wir als rationale Wesen uns und unsere Welt zu verstehen suchen, so suchen wir Endgültigkeit und Sakralität ebenfalls in Form der Wahrheit zu erfassen. Wenn wir die Endgültigkeit in unserer gewöhnlichen Existenz erfassen, so kann uns auch die Gegenwart des Heiligen im Gottesdienst unter den christlichen Symbolen des göttlichen Wortes und der göttlichen Wahrheit aufgehen. Schließlich begegnen wir als autonome Wesen dem Heiligen als moralischer Norm und so als Verpflichtung und Verantwortung, und dies ist vielleicht unsere erste und direkteste Begegnung mit der Gottheit in unserer sich entwickelnden Erfahrung. Nach dieser Erfahrung des Heiligen als Norm folgt in unserer gefallenen Existenz die Erfahrung des Heiligen, das als Verurteilung gegen uns steht, als Schuld und Entfremdung. Eine Fülle christlicher Symbole korrespondiert mit diesen säkularen Erfahrungen des Gewissens, des Urteils und der Suche nach Versöhnung und den Wirklichkeiten, die sie inspirieren: Gesetz, Zorn und Gnade. Dies sind ganz gewöhnliche Erfahrungen, die unsere tägliche Existenz durchdringen. Sie stammen aus der Endgültigkeit und verweisen auf sie und auf die Weise ihres Wirkens in und an unserem Sein. Glauben erfahren heißt, diese Endgültigkeit in ihren Formen, sei es der Existenz und des Sinns, der Norm, des Zornes und der Gnade, die Gott ist, ins Bewußtsein zu bringen und zum Engagement, wie Christus es uns gezeigt hat. Und Gottesdienst zu feiern heißt, auf diese so erfahrene Endgültigkeit in und durch diese christlichen Symbole und damit in der Form Jesu Christi zu antworten. Wort und Sakrament stellen die Symbole dar, durch die diese Begegnung mit dem Heiligen Gestalt erhält und hergestellt wird. Aber es ist das Heilige, das unser tägliches Sein begründet, durchdringt und wiederherstellt, das diesen Symbolen Leben, Wirklichkeit und Bedeutung gibt und das die Gegenwart herstellt, auf die im Gottesdienst geantwortet wird.

Für die hier dargestellte Sicht<sup>8</sup> ist die Bestärkung eines Parallelismus oder einer Korrelation ebenso wie eine kritische Unterscheidung zwischen dem Wirken des Heiligen in und an uns in unserem

täglichen «säkularen» Leben und der tieferen Bedeutung der christlichen Symbole oder Lehren wesentlich – und ebenso zwischen allgemeiner und besonderer Offenbarung, Natur und Gnade, Gott als schöpferischer Vorsehung und Gott als Erlöser. So manifestieren uns die Symbole (im zweiten und dritten Sinn) unseres Glaubens unseren eigenen Status und unsere Rolle als Symbole von Natur aus (im ersten Sinn) oder als Geschöpfe. Und ebenso gibt unsere gewöhnliche Erfahrung, wenn sie in ihrer letzten Dimension erfaßt wird, unserem christlichen Gottesdienst Leben, Bedeutung und Kraft.

Für diese Sicht ist die Feststellung wesentlich, daß die Gnade, in und durch Jesus Christus (was wir ein Symbol auf zweiter Ebene genannt haben) etwas radikal Neues und völlig Unverdientes in unsere gewöhnliche Existenz hineinbringt, und zwar nur wegen unseres gefallenen Zustands, unserer Trennung von Gott und von unserer eigenen Natur im ausschließlich autonomen anstatt theonomen Charakter unserer Existenz. Nicht wegen eines Mangels in unserer geschaffenen Natur wird uns die unverdiente und überraschende Gnade zuteil, die sich uns durch die besondere Offenbarung in Jesus Christus mitteilt, sondern um die Zerstörung zu überwinden, die wir in unserer Natur und damit in unserer Geschichte angerichtet haben. Die Erlösung vollendet die Schöpfung. Sie verwandelt sie nicht in irgend etwas anderes oder «höheres», so als ob die Erfüllung unserer menschlichen Natur kein ausreichend hohes Ziel für die menschliche Existenz wäre, und als ob das menschliche Ziel nicht seine eigene genuine Herrlichkeit enthielte, indem es zugleich ein schöpferisches Geschöpf und ein Symbol für das göttliche Wirken in der Geschichte ist. Wir müssen jedoch hinzufügen, daß, indem wir unser menschliches Sein neugestalten als solch ein Symbol in seiner geschöpflichen Struktur und Bestimmung, die Gnade uns dadurch eine neue Zukunft eröffnet – für uns selbst und für die Geschichte –, die selbst ein ganz anderes Ziel hat als die bloße Wiederholung oder gar Restauration der zeitlichen Vergangenheit. Die wesentliche Natur des göttlichen und menschlichen Seins ist die Ausgerichtetheit auf ein eschatologisches Ziel, und so übersteigt die Gnade wiederum in keiner Weise die Natur, sondern macht eher ihre Verwirklichung und Erfüllung möglich.

Wenn diese Analyse stimmt, so ergeben sich daraus verschiedene Folgerungen für Gott und unsere Beziehung zu ihm im Gottesdienst. Die

erste ist die Vielfalt der Kategorien, die in der Beziehung Gottes zu uns eine Rolle spielen, ontologische und moralische, unpersönliche und personale Kategorien, eine Tatsache, die uns vor einer Überbetonung entweder des Ontologischen oder des nur Personalen im Verständnis Gottes oder in der Strukturierung des Gottesdienstes bewahren sollte (wozu sowohl Katholiken wie Protestanten neigen). Diese Fülle von Kategorien tritt sozusagen zweifach in Erscheinung. Erstens weil das Heilige in und an uns wirkt und sich so für uns auf allen Ebenen unserer Existenz manifestieren kann, von der Ebene unseres Seins oder unserer Existenz bis zur Ebene unserer rationalen und moralischen Autonomie, d.h. von der unpersonalen organischen Basis unseres Lebens bis zu seinen personalen Höhen. Zweitens besteht auf jeder dieser Ebenen eine Dialektik zwischen der aktiven göttlichen Gegenwart, die anwesend ist, ob wir persönlich davon wissen oder nicht (beispielsweise ausgedrückt in den Symbolen der göttlichen Schöpfung, Vorsehung: Urteil und Sorge) und unserem persönlichen Verständnis und unserer Antwort auf diese Gegenwart. Wir haben bereits festgestellt, daß die Integration dieser fortgesetzten «ontologischen» Gegenwart des Heiligen mit unserer eigenen persönlichen Zustimmung und Antwort das Herz des Gottesdienstes ist. So spannt unser Verständnis von unserer Beziehung zu Gott und unsere Teilnahme an dieser Beziehung im Gottesdienst ontologische und moralische, unbewußte und reflektierte, unpersönliche und personale Kategorien zusammen. Gott ist sowohl ontologisch in uns und ebenso eine letzte Macht, deren wir uns bewußt werden und wiederum uns gegenüber als Person, auf die wir durch moralische Verpflichtungen und religiöses Engagement eingehen und an die wir uns im Dialog wenden können. Keine dieser beiden Arten von Kategorien kann exklusiv oder einlinig in der Theologie oder im Gottesdienst gebraucht werden. Es ist kein willkürlicher Zufall, daß Gottesdienst im Vollsinn, ebenso wie volle theologische Reflexion, ontologische, intentionale, moralische und personale Ebenen einschließt und daß auf jeder dieser Ebenen die sakramentale Gegenwart und das personale Wort zusammenkommen müssen. Ohne das Element der sakramentalen Gegenwart würde dem Gottesdienst, der nur aus einem reflektierenden und moralischen Konzept besteht, die Feier des göttlichen Grundes unseres fundamentalen Seins und unseres tiefsten Sinns fehlen (wie dies im liberalen Protestantismus der Fall ist); es würde der ontologische Kontext, inner-

halb dessen wir denken und handeln, fehlen und er würde so Gefahr laufen, seine religiöse Dimension zu verlieren und eine Feier unserer personalen Autonomie allein werden. Andererseits würde das Element der sakramentalen Gegenwart ohne die fortgesetzte Gegenwart des Wortes, das personale Reflexion, Entscheidung, Annahme und Engagement ermöglicht, unser personales Sein nicht erreichen und so Gefahr laufen, zum bloßen Traditionalismus einzuschumpfen, der an Routine oder sogar an Magie grenzt.

Eine zweite Implikation dieses Verständnisses vom Heiligen und seiner Gegenwart für uns in und durch Symbole bildet die Grundlage für den sozialen oder gemeinschaftlichen Charakter des Gottesdienstes. Die sekundären und tertiären Symbole, durch die das Heilige wieder zum Bewußtsein gebracht und wieder angeeignet werden kann (schöpferische Offenbarung und ihr symbolisches Zeugnis in Wort und Sakrament) kommen in der Geschichte durch eine Tradition, d. h. durch eine Gemeinschaft, die durch diese Symbole strukturiert ist, zu uns. In dieser Gemeinschaft und durch diese Symbole kann das Heilige unser gewöhnliches Leben durchdringen und uns zum Bewußtsein kommen, und so ist unser Leben im Glauben nun begründet, ausgerichtet, gerufen und geheilt. So ist unsere eigene Erfahrung des Heiligen – und ebenfalls unsere gottesdienstliche Antwort darauf – in ihrem Ursprung und ihrer Aktualisierung wesentlich gemeinschaftlich. Es ist nicht und kann nicht etwas sein, das man allein tun kann, als bloßes Individuum in Raum und Zeit. Zweitens ist der Mensch als Mensch ontologisch und personal gemeinschaftlich. Unsere Existenz und unser Leben, unser personales Sein, die Möglichkeiten und Weisen unserer Rede, unserer Reflexionen und unserer Aktivitäten kommen uns aus der Gemeinschaft zu und nehmen die Gestalt unseres eigenen gemeinschaftlichen Ursprungs an. Wir können als menschliche Wesen ohne Gemeinschaft nicht sein. So gipfelt unser Verständnis unseres letzten Geheimnisses, das unser menschliches Sein begründet und erhält, unvermeidlich in einem sozialen Verständnis, denn wir sind als Mitmenschen und nicht als Individuen. Drittens ist der christliche Mensch ein Sozial- und Gemeinschaftswesen: Er feiert seine Schöpfung

durch das Leben und die Liebe zu anderen menschlichen Wesen und er wird vom Evangelium aufgerufen, den anderen zu dienen, um zur eigenen Fülle zu gelangen. Er geht aus menschlicher und göttlicher Liebe hervor, und er ist ausgesandt in die Liebe und die Gemeinschaft als die tiefste personale Bedeutung seines menschlichen Seins. So ist das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen jedenfalls immer sowohl personal wie sozial. Wie sich ontologische und personale Ebene im Gottesdienst auf jeder Ebene gegenseitig durchdringen, so kann kein individueller Mensch und besonders kein Christ das Heilige erfassen, es feiern und ihm gehorchen, außer in der Gemeinschaft.

Schließlich hat der Gottesdienst, wenn dies so ist, ein historisches und letztlich ein eschatologisches Ziel und fundamentale Bedeutung. Weil wir ontologisch und moralisch Gemeinschaftswesen sind, die von- und füreinander gemacht sind, und weil wir in der Zeit existieren, so daß das, was wir ontologisch und moralisch sind, eine Projektion auf ein bestimmtes Ziel hin ist, darum führt das Heilige in seinem schöpferischen, providentiellen, normativen und erlösenden Wirken an uns von uns selbst weg hinaus in die Geschichte und vorwärts in die Zukunft. Diese ontologische Tatsache hinsichtlich unseres Seins erhält ihren vollsten symbolischen Ausdruck im Reich Gottes, zu dem wir in diesem Leben und darüber hinaus in der Ewigkeit berufen sind und dessen Kommen der Schlüssel ist für das Verständnis der göttlichen Intentionalität, die alles, was wir über das Heilige wissen können, strukturiert. Die göttliche Endgültigkeit, die uns in der Gegenwart gründet und erhält und uns in die soziale und geschichtliche Welt hinausruft und ebenso in die Zukunft dieser Welt, ist selbst auf ihr eigenes göttliches Ziel ausgerichtet. Unser Verständnis von Gott und unsere Antwort an ihn sind daher (wie unser Verständnis von uns selbst und unsere Aktualisierung und unsere Geschichte) zeitlich und endzeitlich in die Zukunft gerichtet, deren Geheimnis zwar bleibt, aber deren letzte Gestalt von der gleichen Liebe und Macht bestimmt sein wird, die bereits den gegenwärtigen Stand unserer christlichen Existenz ausmacht.

<sup>1</sup> Die zeitgenössischen Phänomene der pfingstlichen Erfahrungen ("In Zungen sprechen") scheint diese Bemerkung über die Modernität zu widerlegen. Denn diese Gruppen, die fest an diese Arten des Wirkens des Geistes glauben, gedeihen in vielen unserer Kirchen, in protestantischen ebenso wie in katholischen. Vielleicht zeigen diese Gruppen die Auflösung der Modernität als «säkular» im hier beschriebenen

Sinn an, wie es möglicherweise auch die Gegenkultur tut. Meine Vermutung spricht jedoch dagegen. Ich vermute eher, daß diese Gruppen nur teilweise geistlich von der Moderne beherrscht sind (so wie die fundamentalistischen Protestanten) und daß der Eifer, mit dem sie sich nach dem Heiligen Geist ausstrecken, nur anzeigt, wie wenig an Endgültigkeit und Sakralität im Rest ihrer Welt noch vorhanden

ist. Die übliche Antwort ihrer Pastoren oder Priester (von Unverständnis, grollender Bewunderung und Hilflosigkeit) ist das beste Zeichen (oder Folge) dessen, was ich mit Säkularität und damit mit Modernität meine. Ihr Einwand besteht nicht darin, daß diese «Sprecher» in ihrer Frömmigkeit keine rechtgläubigen Katholiken wären, sondern daß man als moderner Mann einfach diesen Erfahrungen nicht trauen kann, sie nicht versteht und nicht teilnehmen kann – obwohl man schwerlich ihre Kraft leugnen kann.

<sup>2</sup> Dieses Problem ist in diesem Sinn ein ähnliches wie das des Redens von Gott. Es ist wichtig, alte, anachronistische Formen des theologischen Redens aufzugeben, einfach weil sie sinnlos und darum irrelevant für uns geworden sind. Aber die Einführung neuer Formen garantiert nicht schon eine neue Fähigkeit, sinnvoll über Gott zu sprechen. Es ist sozusagen eine Notwendigkeit, aber keine ausreichende Bedingung, da auch hier ein Sinn für das Heilige erste Voraussetzung für die Bedeutung jeder Form von Theologie ist.

<sup>3</sup> Diese Behauptung, das ist offenkundig, schließt ein, daß für mich die mystische Befähigung eine spezielle Berufung oder Gabe in der christlichen Gemeinde darstellt, aber nicht normativ für sie ist. Für die meisten von uns kommt Gott, wenn überhaupt, durch endliche Medien und nicht direkt, das heißt in unserem Leben und in der Geschichte, nicht jenseits davon. Diese Erscheinung des Göttlichen in und durch das Geschöpfliche und das Geschichtliche scheint mir normativ für die christliche Tradition zu sein und ebenso für die wichtigsten Formen des Gottesdienstes. Hierin scheine ich mich in Nichtübereinstimmung mit meinem Freund Louis Dupré zu befinden, vgl. sein interessantes Buch *The Other Dimension* (Garden City 1972, bes. Kapitel 12). Dieses thomistische Prinzip, nach dem das Denken auf den Erfahrungsbereich begrenzt ist, bedeutet nebenbei, jedenfalls im modernen Kontext, daß die Theologie nur über Gott in seiner Beziehung zu uns und nicht über ihn, wie er in sich selbst ist, sprechen kann.

<sup>4</sup> Aus diesem Grund kann jedes Geschöpf, wie die Geschichte der Religionen zeigt, Vehikel für irgendeine Offenbarung des Heiligen werden, und umgekehrt kann jede Art von Offenbarung als von universeller Reichweite bezeichnet werden. Offensichtlich kommen viele Unterschiede zwischen den Religionen von der großen Vielfalt der Medien her, die als wesentliche Schlüssel zum Göttlichen, das in allen Geschöpfen gegenwärtig ist, verstanden werden.

<sup>5</sup> Dies ist nur eine der Grundlagen für das Vorhandensein sowohl des Wortes als auch des Sakramentes in der christlichen Existenz. Andere werden noch später in unserer Erörterung erwähnt.

<sup>6</sup> Üblicherweise erreichen Diskussionen um den «legitimen» Gottesdienst den Begriff der Interrelation von der anderen Seite, indem nämlich gefragt wird: «Welche Formen des Gottesdienstes sind tatsächlich genuiner Ausdruck Jesu Christi?» – das heißt, indem sie nach «gültigen» Formen des Worts und Sakramentes fragen. Da ich meine, daß diese Frage zwar wichtig, jedoch nicht der hilfreichste Schlüssel zu den Problemen um den Gottesdienst ist, sondern daß der Kern des Problems in der Beziehung auch von «gültigen» Formen zur gewöhnlichen, säkularen Erfahrung besteht, darum werden wir diese schwierige Festung sozusagen von rückwärts angreifen und die Weisen der Erscheinung des Heiligen in der gewöhnlichen Erfahrung erläutern.

<sup>7</sup> Zur umfassenderen Diskussion der Abhängigkeit aller Ebenen unserer Natur von der Gegenwart der göttlichen Endgültigkeit und zur Weise unseres «Bewußtwerdens» dieser Dimension unserer Existenz im gewöhnlichen Leben vgl. die Schrift des Vf. *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language* (Indianapolis 1969) Teil II, Kapitel 3 und 4.

<sup>8</sup> Eine Verteidigung dieser «augustinischen» Sicht gegenüber Wissen und Wahrheit in Begriffen der modernen wissenschaftlichen Forschung findet sich in der Schrift des Vf. *Religion and the Scientific Future* (New York 1970) Kapitel 2.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

#### LANGDON GILKEY

geboren 1919 in Chicago. Er studierte am Harvard College, an der Columbia Universität und am Union Theological Seminary, promovierte 1954 in Philosophie, war Lektor für Religion am Vassar College und Professor für Theologie an der Vanderbilt Divinity School zu Nashville, seit 1963 ist er Professor für Theologie an der Universität Chicago. 1965 erhielt er den Preis Guggenheim, um in Rom katholische Theologie studieren zu können. Er veröffentlichte mehrere Bücher und Aufsätze, unter anderen: *Religion and the Scientific Future* (New York 1970).

## Irénée-Henri Dalmais Der Ausdruck des Glaubens in den orientalischen Liturgien

Die höchst unerfreuliche Spaltung zwischen einer im katechetischen Unterricht vermittelten Schultheologie und einem gefühlvollen oder moralisierenden Pietismus, der sich am Rand einer im Schutz

einer klerikalen Kultur künstlich konservierten und restaurierten Liturgie entwickelte, wie wir sie in den westlichen Gruppen der Christenheit lateinischer Prägung vorfinden, verursacht ungeheure Schwierigkeiten, die man als fast unüberwindliche Schranken für das vom Zweiten Vatikanum angestrebte liturgische Erneuerungswerk ansehen muß. Die Christen orientalischer Traditionen – so unterschiedlich auch ihre Ausdrucksformen je nach den Völkern und Kulturen sein mögen – begreifen kaum, daß man, um diese Erneuerung zuwege zu bringen, abrupt mit den überkommenen Riten und Formularen einer langen Tradition brechen muß, die trotz innerer Verarmung und mancher Sklerosen ohne allzu tiefgreifenden Bruch ihre