

VON DER VIERFACHEN GESTALT DES WORTES GOTTES

*Eine evangelische Perspektive zur Frage nach der Christusgegenwart
in der Verkündigung der Schrift¹*

Von Alexander Deeg

1. *Christusgegenwart in der Verkündigung der Schrift oder: Was bei Lucas Cranach
so einfach aussieht, erweist sich als überaus komplex ...*

1.1 *Die Cranach-Predella und die Gegenwart Christi in der Verkündigung der Schrift*

1547, ein Jahr nach Luthers Tod, schließen Lucas Cranach der Ältere und der Jüngere ihre Arbeit am Altar der Wittenberger Stadtkirche ab – ein Werk, das sich in liturgiewissenschaftlichem Kontext durchaus als ikonographische Verdichtung evangelischer Gottesdiensttheologie bezeichnen lässt.²

Der Cranach-Altar macht in den vier Tafeln der Schauseite deutlich, wie reformatorische Theologie mit ihrem Fokus auf die Ausrichtung des rechtfertigenden Wortes Gottes praktisch »funktioniert«: In Predigt, Taufe, der Feier des Abendmahls, aber auch in der – im Cranach-Altar in der Gemeinschaft vollzogenen – Beichte und damit insgesamt in gottesdienstlichen Vollzügen geschieht das *äußere Wort* (verbum externum). Die Kurzformel »Wort und Sakrament« zum Verweis auf die so genannten *media salutis* (Gnadenmittel), die sich auf die Confessio Augustana (vor allem Art. VII) und auf die dazugehörige Apologie³ stützen kann, hat sich in der Geschichte des Protestantismus zu einer vielfach gebrauchten und nicht immer gründlich reflektierten Wendung verdichtet. Dabei bleiben

¹ Vgl. zu der Themenstellung dieses Aufsatzes grundlegend auch meinen Beitrag Heilige Schrift und Gottesdienst. Evangelische Überlegungen zur Bibel in der Liturgie – oder: SC 24 als ökumenisches Projekt, in: Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel (Pietas Liturgica 16), hg. v. Alexander Zerfuß/Ansgar Franz, Tübingen 2016, 49–70.

² Abbildung des Cranach-Altars in der Wittenberger Stadtkirche nach der gemeinfreien Fassung unter: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/09/Wittenberg_Stadtkirche_1.jpg (16.9.2016); vgl. dazu auch Alexander Deeg, Fundierendes und Fundamentales im Wechselspiel von Theologie und Liturgie, in: ders. / Erich Garhammer/Benedikt Kranemann/Michael Meyer-Blanck, Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch (EKGP 1), Neukirchen-Vluyn 2014, 99–138, bes. 99–106.

³ Vgl. Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche 175, 4f.

mindestens zwei Fragen offen: (1) Was genau bedeutet *Wort* in der Verbindung »Wort und Sakrament« und wie verhält sich dieses *Wort* zu den Texten der Bibel einerseits, zu den vielfältigen Gestalten der »Kommunikation des Evangeliums« (Christian Grethlein⁴) andererseits? (2) Wie genau lässt sich das Verhältnis des Wortes zum *Sakrament* bestimmen, das in der Reformationszeit bekanntlich auf die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl begrenzt wurde (obgleich der Cranach-Altar noch die Beichte in derselben Reihe zeigt)?

An dieser Stelle frage ich 500 Jahre nach der Reformation und in liturgiewissenschaftlicher Perspektive nach und blicke zunächst genauer auf die Predella des Cranach-Altars. Die Grundszene, auf der die Tafeln zur Taufe, zum Abendmahl und zur Beichte aufrufen, ist die Darstellung der *Predigt*.⁵

In dieser idealen Verkündigungsszene predigt Luther – und Christus wird inmitten der Gemeinde gegenwärtig! Dabei stützt sich der Prediger mit der linken Hand auf die Bibel, die augenscheinlich wie von selbst in die Bewegung des Körpers des Predigers führt, der mit ausgestreckter

⁴ Vgl. Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012, bes. 143–192.

⁵ Gemeinfreie Reproduktion nach: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ac/Lucas_Cranach_d.J._-_Reformationsaltar,_St._Marien_zu_Wittenberg,_Predella.jpg; vgl. dazu auch Albrecht Grözinger, *Homiletik (Lehrbuch Praktische Theologie 2)*, Gütersloh 2008, 274 f.

rechter Hand von sich weg auf Christus weist. Und da hängt nicht ein Kruzifix an der Wand, sondern wird das Kreuz gleichsam im Vollzug der Predigt inmitten der Gemeinde und in der Mitte des Kirchenraumes aufgerichtet. Kein toter Christus hängt hier als Abbildung im Raum; es wirkt vielmehr so, als geschähe der Karfreitag nochmals neu inmitten der Gemeinde, als wäre Golgatha transloziert und nach Wittenberg versetzt. Die Gemeinde freilich reagiert darauf unterschiedlich. Keineswegs sind alle gleichsam von der Predigt mitgenommen oder vom lebendigen Christus ›affiziert‹. Da gibt es Seitenblicke (mancher Männer auf die Frauen) und allerlei Ablenkungen.

Die Cranach-Schule verdichtet Luthers Predigttheologie kongenial in eine ikonographische Grundszene: Predigt ist ein Geschehen, das biblische Texte so in gegenwärtige Verkündigung verwandelt, dass klar wird: Es geschieht *jetzt* und es geht um *euch!* Es geht um die *Zueignung* des *gegenwärtigen* Heilsgeschehens. In Luthers Worten:

»Denn ob Christus tausentmal fur uns gegeben und gecreutzigt würde, were es alles umbsonst, wenn nicht das wort Gottes keme, und teylets aus und schencket myrs und spreche, das soll deyn seyn, nym hyn und habe dyrs.«⁶

Ein kurzes Beispiel aus einer Predigt zum Weihnachtsfest mag genügen:

»[...] das Euangelium leret, das Christus sey umb unßer willen geporn und alle ding umb unßer willen gethan und geliden, wie hie der Engel auch [Lk 2,10f.] sagt: Ich vorkundige euch eyne große freude, die do haben werden alle leutt; denn heut ist euch geporn eyn seligmacher, der ist Christus der herr. Inn dißem wortten sihestu klar, das er unß geporn ist. [Lk 2,10] Er spricht nit schlecht hynn, Es sey Christus geporn, sondern: Euch, Euch ist er geporn. Item spricht nit: vorkundig ich eyn freud, Bondern: Euch, Euch vorkundige ich ein große freud.«⁷

⁶ Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (»Weimarer Ausgabe«) 36, 184.

⁷ Weihnachtspostille, Auszug aus der Auslegung zu Lk 2,1-14, in: Martin Luther, Werke (wie Anm. 6) 10, 1, 1, 58-95.

Es geht um den *gegenwärtigen Christus*, der nicht einfach objektiv präsent ist (wie dies etwa eine hochmittelalterliche katholische Sakramentenlehre im Blick auf die Eucharistie behaupten konnte), sondern in der Dynamik des auf die Bibel bezogenen Wortgeschehens immer neu präsent *wird*. So kann der Mund des Predigers zum Mund Christi werden:

»Das ist ein gross trefflich Ding, dass eines jeglichen rechtschaffenen Pfarrherrns und Predigers Mund Christi Mund ist, und sein Wort und Vergebung Christi Wort und Vergebung ist. [...] Darum thut man recht daran, daß man des Pfarrherrns und Predigers Wort, das er prediget, Gottes Wort nennet.«⁸

Freilich darf diese Einsicht nicht zu einer erneuten identifizierenden Objektivierung führen, die das Wort des Predigers nun einfach mit einem ontologischen Gleichheitszeichen mit Gottes Wort identifizieren würde. Davor bewahrt die Einsicht, die Luther bereits 1522 in seiner zweiten Invokavitpredigt formulierte:

»Ich kann nicht weiter kommen als zu den Ohren, ins Herz kann ich nicht kommen. Weil ich denn den Glauben nicht ins Herz gießen kann, so kann und soll ich niemanden dazu zwingen oder dringen; denn Gott tut das alleine und macht, daß das Wort im Herzen lebt.«⁹

Entsprechend ist es ganz verständlich, dass die Reaktionen der Predigt-hörenden von Cranach ganz unterschiedlich ins Bild gesetzt werden. Die Predigt *ist* nicht in einem objektivierenden und ontologisch vereinfachenden Sinn Wort Gottes; sie wird es »ubi et quando visum est Deo« (Confessio Augustana V) für den einzelnen – wie auch Brot und Wein nicht einfach Leib und Blut Christi *sind*, sondern für den einzelnen im Glauben dazu *werden*. So einfach lässt sich reformatorische liturgische Theologie formulieren und durch Cranach ins Bild setzen. Gleichzeitig aber fangen die Probleme damit erst an ...

1.2 Hermeneutische und liturgische Problemstellungen

In fünf Aspekten bündele ich die Problemstellungen, die sich gegenwärtig mit der reformatorischen Ausgangstheese verbinden.

(1) *Praktische Fragestellungen als Problem-Indikator*: Derzeit befinden sich die unierten und lutherischen Kirchen in Deutschland in der Phase einer Revision ihrer Ordnung der Lese- und Predigtperikopen.¹⁰ Dabei geraten

⁸ Predigt über Joh 20,19–31 [1534], zit. nach *Karl Barth*, Die Kirchliche Dogmatik 1/1, 98.

⁹ *Martin Luther*, Ausgewählte Schriften, Bd. 1, hg. v. *Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling*, Frankfurt/M. 1982, 278.

¹⁰ Texte, Materialien und weitere Literaturhinweise finden sich unter www.perikopenrevision.de.

Fragen in den Blick, die schon seit Jahrhunderten diskutiert werden. Bereits in der Reformationszeit wurde die Frage unterschiedlich beantwortet, wie das biblische Wort in den Lesungen der Kirche zur Darstellung kommen soll, damit es als herausforderndes, Kirche immer neu konstituierendes Wort gehört werden kann. Die Kirchen der lutherischen Reformation meinten, dies sei durch eine Fortführung der aus dem Mittelalter stammenden Perikopenordnung möglich, wogegen die Schweizer Reformation dieses System verließ und die *lectio continua* ganzer biblischer Bücher zur Grundlage machte. Freilich erreicht weder das eine noch das andere System das Ziel, die ›ganze Bibel‹ zu Wort kommen zu lassen. Gleichzeitig aber bedeutet jede Entscheidung in dieser Frage – reformatorisch gesprochen – die Gefahr, dass sich die grundlegende Autoritätsstruktur verschiebt. Anstelle des *sola scriptura* steht dann ein *sola scriptura humano arbitrio adaptata* – eine Schrift, die sich Menschen so zurechtlegen, dass gerade das, was sie vielleicht eigentlich zu hören hätten, eliminiert würde und nur diejenigen Texte der Bibel zu Wort kommen, die eigenes Handeln und Selbstverstehen bestätigen. Was also ist die ›Schrift‹ (*scriptura*) materialiter, auf der die Verheißung immer neuer Christuspräsenz liegt?

Eine der Entscheidungen im Vorfeld der Perikopenrevision war es, besonders bei den Leseevangelien wenn möglich Traditionskontinuität zu wahren. Freilich stellt sich dabei die Frage, wie sich eine solche Höhergewichtung der Evangelien begründen lässt. Sind sie biblische Texte ›verdichteter Christuspräsenz‹, weil in ihnen explizit von Jesus erzählt wird und weil sich seine Worte dort finden? Ist Christusgegenwart als gestufte Gegenwart innerhalb der Bibel denkbar? Oder widerspricht diese Idee nicht grundsätzlich dem Prinzip des *Kanons*, das theologisch nur funktioniert, wenn die darin versammelten Texte einander in ihrer Dignität entsprechen?

(2) *Empirische Erkenntnisse als Problem-Verstärkung*: Der von den Reformatoren emphatisch betonte Zusammenhang von *solus Christus, sola fide, sola gratia* und *sola scriptura*, der Zusammenhang von rechtfertigendem Glauben und Christuspräsenz in der Verkündigung der Schrift lässt sich – blickt man auf empirische Studien zum Gottesdienst – kaum mit der Lebens-, Glaubens- und Gottesdiensterfahrung gegenwärtiger evangelischer Christenmenschen verbinden.

So spielt die Bibel, wie etwa die Zahlen der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zeigen, eine eher geringe Rolle im Leben Evangelischer. Von den Mitgliedern der evangelischen Kirchen sagen weniger als

die Hälfte, dass sie überhaupt in der Bibel lesen.¹¹ Die Gruppe der Bibel-leser/innen nimmt in den jüngeren Generationen ab. Interessanterweise bezeichnen trotz der begrenzten faktischen Rezeption der Bibel viele Protestanten diese als Richtlinie für ihr christliches Leben.¹²

Die Ergebnisse dieser quantitativen Studie sind m. E. nur bedingt aussagekräftig, weil bereits die Fragestellung »Wie häufig lesen Sie in der Bibel?« unterschiedlich interpretiert werden kann. Ob etwa die Lektüre der Losungen, die angesichts der Auflagen- und Verkaufszahlen der Losungsbücher und Losungskalender weite Verbreitung finden, als Bibel-lecture verbucht wird?

Liturgiewissenschaftlich interessanter sind daher die qualitativen Studien zum Gottesdienst. In einer der umfassendsten evangelischen Studien der vergangenen Jahre stellt Uta Pohl-Patalong zu den »Bibeltexte[n]« im Gottesdienst fest: »Die biblischen Texte als Elemente des Gottesdienstes – Psalm, Lesungen und Predigttext – werden von den Befragten kaum von sich aus angesprochen, und die Frage nach ihnen bietet meist einen geringen Erzählimpuls.«¹³ Vielfach zeigt sich in den Voten der Befragten, dass biblische Texte als Ausgangspunkt der Predigt wahrgenommen werden, weit weniger aber als ausschließlich gelesene Texte bzw. als Texte, die den Gottesdienst in seinen weiteren Teilen sprachlich prägen. Die Pointe des oben geschilderten Zusammenhangs reformatorischer (Schrift-) Theologie und Gottesdienstlehre lässt sich empirisch also nicht einfach verifizieren.

(3) *Neuzeitliche Ambivalenzen im Verständnis der und Umgang mit der Bibel:* Gegenwärtiges Verstehen der Bibel und gegenwärtiger (liturgischer) Umgang mit ihr finden statt auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Transformationen im Verständnis der Bibel, die zu vielgestaltigen Ambivalenzen geführt haben. Einerseits wurde die Bibel erst mit dem 19. Jahrhundert zu einem Buch, das – allein aufgrund der Verbreitung einerseits, des Alphabetisierungsgrads andererseits – von der Mehrzahl der Gläubigen gelesen und privat rezipiert werden konnte. Gleichzeitig aber war dies die Zeit, in der sich universitär die historische Kritik als Leitpara-

¹¹ 3,1% sagen von sich, sie läsen »täglich« darin, 3,5% »mehr als einmal in der Woche«, 6,6% »einmal in der Woche«, 6,3% »ein- bis dreimal im Monat«, 9,3% »mehrmals im Jahr«, 14,9% »seltener« und 56,5% »nie«. Bei den Konfessionslosen sagen 98,7%, sie läsen nie in der Bibel (vgl. Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft, hg. v. Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung, Gütersloh 2015, 497).

¹² Vgl. aaO., 498.

¹³ Uta Pohl-Patalong, Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst, Stuttgart 2011, 131; vgl. insgesamt 131–135.

digma des Umgangs mit der Bibel durchsetzte und sich auch allgemein kulturgeschichtlich das historische Bewusstsein verbreitete. Sehr vereinfacht formuliert wurde die Bibel damit zu einem *alten* Buch mit Texten einer fraglich gewordenen Gegenwartsrelevanz. Die Lessingsche Metapher des »garstig breiten Grabens« zwischen dem in der Bibel Berichteten und der Gegenwart wurde zunehmend plausibel, wie gleichzeitig Grundannahmen einer reformatorischen Skriptologie fraglich wurden: Die Texte spiegeln eine alte geschichtliche Situation, nicht mehr aber die *Gegenwart des lebendigen Christus*. Wie kann angesichts der historischen Dekonstruktion des Kanons überhaupt im Singular von der ›Schrift‹ geredet werden? Wie lässt sich von der Christuspräsenz auf der Basis der Schrift ausgehen, wo doch das Alte Testament eindeutig vor-christlich ist und die These von Christus als dem *generalis scopus* der Schrift Alten und Neuen Testaments fraglich wird? Und müssten nicht – angesichts der religionsgeschichtlichen Relativierung der Kanongrenzen – auch andere Texte mit berücksichtigt werden?

Alle diese Fragen werden seit annähernd 200 Jahren intensiv diskutiert und tauchen in Wellenbewegungen immer wieder einmal auf, wie sich etwa angesichts der Slenczka-Diskussion um die Bedeutung des Alten Testaments im Jahr 2015 zeigen lässt¹⁴ – oder (weit weniger prominent) angesichts der Diskussion um die Thesen von Klaus-Peter Jörns zur liturgischen Weitung der Kanongrenzen.¹⁵

Gleichzeitig verursachen diese neuzeitlichen Dekonstruktionen Gegenbewegungen in Form von fundamentalistischen Behauptungen, die Grundaussagen einer traditionellen Schriftlehre dadurch halten wollen, dass sie diese nun – gegen ihre eigentliche Intention – mit einem neuzeitlich-historischen Weltbild verbinden: Und die Bibel hat doch recht!¹⁶

Der hier nur grob skizzierte Hintergrund bedeutet selbstverständlich eine Herausforderung für jeden liturgisch-homiletischen Umgang mit der

¹⁴ Vgl. grundlegend *Notger Slenczka*, Die Kirche und das Alte Testament, in: Marburger Jahrbuch Theologie XXV, Leipzig 2013, 83–119, und dazu kritisch und mit Hinweis auf weitere Literatur *Alexander Deeg*, Faktische Kanones und der Kanon der Kirche. Überlegungen angesichts der Diskussionen um die Rolle der Bibel in der evangelischen Kirche, um die Kanonizität des Alten Testaments und die Revision der Lese- und Predigtperikopen, in: PTh 104 (2015), 269–284.

¹⁵ Vgl. *Klaus-Peter Jörns*, Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 2008, Kap. 3: Abschied von der Vorstellung, ein einzelner Kanon könne die universale Wahrnehmungsgeschichte Gottes ersetzen; *ders.*, Lebensgaben Gottes feiern. Abschied vom Sühnopfermahl. Eine neue Liturgie, Gütersloh 2007, bes. Teil 5, Kap. 3: ›Versäumte Lektionen‹ für Feste im Kirchenjahr. Ein kleines Lektionar außerbiblischer Lesungen für eine christliche Liturgie.

¹⁶ Vgl. dazu nur *Bruno Latour*, Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2011, 147f.: »Wie ließen die biblischen Texte sich radikaler mißverstehen als durch ihre Verwechslung mit Schriften, die uns über den Zustand der Welt informieren.«

Bibel. Gleichzeitig bietet m. E. gerade ein liturgischer Umgang mit der Schrift eine Möglichkeit, die problematische neuzeitliche Diastase zu unterlaufen, die sich zwischen historischer Dekanonisierung einerseits und fundamentalistischer Behauptung andererseits auf tut.

(4) *Die starke neuzeitliche Subjektivität und die Frage nach der Christuspräsenz:* Neben der Historisierung ist es die Entwicklung einer starken neuzeitlichen Subjektivität, die die Theologie insgesamt, aber auch und vor allem den Umgang mit der Bibel herausfordert. Christusgegenwart in der Verkündigung der Schrift wird im Kontext starker neuzeitlicher Subjektivität vom Subjekt als spezifisch gedeutete Erfahrung verstanden. Das *verbum externum* wird damit zu einem bloßen Deutungsangebot, das ein (religiöses) Subjekt von außen erreicht und zu einer wie auch immer gearteten Selbstdeutung führt.¹⁷ Mit anderen Worten: Aus dem *sola scriptura* wird hier ein *sola scriptura subiecto religioso interpretata*. In reformatorischer Terminologie gesprochen geht es hier um eine Problematik, die bereits Luther als ›linken Flügel‹ der Reformation im Blick hatte. Das Problem ist nicht die Objektivierung, sondern die Subjektivierung, die letztlich auf die Externität, das Gegenüber verzichten kann.

Die Frage an dieser Stelle lautet daher m. E., ob und wie sich die Dimension der Externität bzw. Fremdheit wieder gewinnen lässt – in anderen Worten: die »Vertikalspannung« (Sloterdijk)¹⁸, die über Routinen der Selbstdeutung hinausgeht und von der *Präsenz Christi* in der Verkündigung reden kann.

(5) *Die evangelische Predigt dominanz und die Gefahr einer liturgischen Schrift-Elimination:* Zweifellos war die Reformation darin neuzeitlich, dass sie einen Wechsel der kulturellen Systeme mitvollzog bzw. sogar wesentlich ansah, der sich als Wechsel von präsenzkulturellen zu sinnkulturellen Paradigmen bezeichnen lässt. Die Begrifflichkeit hat der Germanist Hans Ulrich Gumbrecht eingeführt.¹⁹ Für Präsenzkulturen spielt die Äußerlichkeit und Körperlichkeit eine entscheidende Rolle, wogegen Sinnkulturen primär auf die Deutungs- und Interpretationsleistung setzen. Ist in Präsenzkulturen die *äußere Bühne* entscheidend, so ist es in Sinnkulturen die

¹⁷ So z. B. Wilhelm Gräß, *Predigtlehre. Über religiöse Rede*, Göttingen 2013, bes. 48f.

¹⁸ Vgl. Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt/M. 2009, 29 u. ö.

¹⁹ Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, übersetzt v. Joachim Schulte (edition suhrkamp 2364), Frankfurt/M. 2004.

innere Bühne.²⁰ Die liturgische Verschiebung in der Reformationszeit von der *geschauten* und in der Kommunion leiblich *inkorporierten* Christuspräsenz hin zur Dominanz der *gehörten*²¹ und von den einzelnen Individuen *verstandenen*, mit ihrem eigenen Leben verbundenen und so *interpretierten* Predigt kann als Ausdruck dieser Bewegung gesehen werden.

Für Luther war bereits 1523 klar, dass die Bibel niemals liturgisch gelesen werden sollte, wenn sie nicht auch – mindestens aufs kürzeste – ausgelegt würde.²² Die Entwicklungen hin zu einer Pädagogisierung und Intellektualisierung des evangelischen Gottesdienstes, die als Gefahr in diesem Verständnis liegen, sind oft beschrieben worden.²³ Hinzuweisen ist aber auch auf eine durchaus paradoxe Folge – paradox, weil sie der Intention Luthers dezidiert widerspricht: Durch die Dominanz der Predigt verschiebt sich die Autorität mehr und mehr weg von der Bibel und hin zur Deutungsleistung des die Bibel auslegenden Geistlichen. In übermäßiger Schärfe formuliert: Das Wort der Predigt drängt das Wort der Bibel in den Hintergrund. Gleichzeitig werden die *Lesungen* aus der Bibel im Protestantismus in ihrer Bedeutung eher unwichtiger – was sich bis dahin zeigt, dass es kaum wissenschaftliche Studien zur Schriftlesung gibt.²⁴ Umgekehrt entwickelt sich die Predigt zum Zentrum – und wird von einer breiten Kanzelliturgie umgeben.

In Wort und Sakrament wird Christus gegenwärtig – überblickt man die hier nur angedeuteten vielfältigen Problemlagen, fällt auf, wie wenig diese Formel gegenwärtig tatsächlich sagt. Und es zeigt sich m. E., dass die Frage nach dem Umgang mit der Bibel zu den wesentlichen bleibenden Herausforderungen 500 Jahre nach der Reformation gehört. Meine These: Es ist auf dem Hintergrund der angedeuteten neuzeitlichen Problemlagen möglich und nötig, die *liturgische Verortung* evangelischer Theologie neu zu entdecken, d. h. den Zusammenhang von biblischem Wort, dessen liturgischer Inszenierung und erwarteter Christuspräsenz, und da-

²⁰ Vgl. zu dieser Begrifflichkeit im Blick auf die Liturgie: *David Phüss*, Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes (Christentum und Kultur 7), Zürich 2007.

²¹ Vgl. zum Hören: *Ulrich Lincoln*, Die Theologie und das Hören (HUT 65), Tübingen 2014; *Peter Bubmann*, Das Charisma des Hörens als Grundvollzug der Liturgie, in: Liturgie und Kultur 1 (2010), H. 1, 51–56; *Thomas Nisstmüller*, Homo Audiens. Der Hörakt des Glaubens und die akustische Rezeption im Predigtgeschehen, Göttingen 2008.

²² Vgl. *Martin Luther*, »Von ordnung gottis diensts ynn der gemeyne«, in: *ders.*, Werke (wie Anm. 6) 12, 35.

²³ Vgl. dazu auch meinen Überblick in: *Alexander Deeg*, Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 68), Göttingen 2012, 77–95.

²⁴ Vgl. als eine Ausnahme aus der jüngeren Diskussion die Studie von *Thomas Melzl*, Die Schriftlesung im Gottesdienst. Eine liturgiewissenschaftliche Betrachtung, Leipzig 2011.

mit auch die Bibel aus den problematischen Alternativen fundamentalistischer Behauptung und historisch-kritischer bzw. liberal-subjektivistischer Relativierung zu befreien.

2. *Von der dreifachen zur vierfachen Gestalt des Wortes Gottes oder:
Karl Barth ästhetisch und liturgisch weitergedacht*

Berühmt und viel zitiert ist Karl Barths These vom »Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt«, die er in §4 seines 1932 erschienenen ersten Teilbandes der »Kirchlichen Dogmatik« entfaltet.²⁵ Karl Barth stellt gegen die vielstimmige neuzeitliche Problematisierung des Zusammenhangs von Schrift, Verkündigung, Christusgeschehen und individuellem Glauben einen Gedankengang, der Offenbarung und Verkündigung, Christus und Bibel, Kirche und den einzelnen Glaubenden unauflöslich verbindet und in ihrer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander anschaulich macht. Es »gibt« das lebendige Wort, den inkarnierten Christus (das offenbarte Wort Gottes), für uns nur, weil es das schriftliche Wort des Kanons gibt (das geschriebene Wort Gottes), und dieses wird nur dort Ereignis, wo es zum gepredigten Wort der Verkündigung wird (das verkündigte Wort Gottes). Bei aller notwendigen Differenzierung sei daher grundlegend von der *Einheit des Wortes Gottes* in den *drei* Gestalten auszugehen (vgl. 124).

Methodisch begibt sich Barth nicht in die Argumentationsmuster der Theologie, Exegese, Geschichtswissenschaft und Religionskritik seiner Zeit, um von dort apologetisch Gegenargumente zu gewinnen, sondern geht unmittelbar auf die Theologie der Reformatoren und auf die Bibel selbst zurück. Das hat mit Sicherheit den Nachteil, dass sein Argumentationsgang zweifellos einsichtig ist für alle, die ihm in dieser erneuten Suchbewegung folgen wollen, und problematisch bleibt für die, die seine grundlegenden Axiome nicht übernehmen können. Gleichzeitig aber besteht wohl nur so die Chance, das Eigentümliche reformatorischer Schrifttheologie in der Gegenwart zu entdecken, das zwischen der Scylla neuzeitlicher Dekanonisierung, Historisierung und Subjekti-

²⁵ Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/1, 89–128; alle Zitate in Klammern im folgenden Text beziehen sich auf diesen Zusammenhang.

vierung und der Charybdis fundamentalistischer Behauptung der Bedeutung der Schrift unterzugehen drohte und droht.²⁶

Zentral wird der Begriff des *Ereignisses* in dem Gedankengang Barths, womit er das theologisch formatierte ›Erleben‹ des Menschen²⁷ in Reaktion auf das göttliche Wort meint (vgl. 95–101), konkret jenes »Wunder«, »in dem die Verkündigung zur wirklichen Verkündigung wird« (95), indem menschliche Worte zu Gottes Wort werden.

Der Versuch, dieses *Ereignis* inhaltlich zu bestimmen, ist nach Barth insofern problematisch, als es zwar theologisch richtig ist, das Ereignis als Wirklichkeit des lebendigen Christus bzw. als Offenbarung Gottes zu bezeichnen. Aber entscheidend ist nicht ein solcher feststellbarer *Inhalt*, sondern die Transformation menschlich-irdischer Wirklichkeit in die neue Gestalt des Glaubens (vgl. 90). Es geht um ein Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, um die Christuspräsenz für den einzelnen, die nur insofern als *transzendierend* bezeichnet werden kann, als sie sich als *transformierend* im Leben des Menschen erweist.²⁸

Damit es zu diesem *Ereignis als Transformation* kommen kann, ist Verkündigung darauf angewiesen, nicht im Selbstgespräch der Kirche zu erstarren bzw. in eigentümlicher kirchlicher Betriebsamkeit wortreich auf der Stelle zu laufen. An diesem Punkt wird der Kanon der Schrift für Karl Barth entscheidend. »Gerade an der Schriftlichkeit des Kanons [...] hängt seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit und also seine freie Macht gegenüber der Kirche und also die Lebendigkeit ihrer [apostolischen] Sukzession« (107). Der schriftlich gegebene Kanon bildet das Gegenüber der Kirche, weswegen auch jede Begründung des Kanons durch Kirche und Theologie unterbleiben müsse. Denn ließe sich der Kanon begründen, so ließe er sich handhaben und kirchlich bzw. theologisch ›meistern‹. Die einzig mögliche Begründung lautet daher: Die Schrift »ist Kanon, weil sie sich als solcher der Kirche imponiert hat und immer wieder imponiert« (110). Das klingt nach einer Tautologie, verweist aber darauf, dass jede Begründung auf die Verifikation im Vollzug angewiesen ist. Verkün-

²⁶ Sein Ausstieg aus der argumentativen Logik der anderen erinnert an Luther, der etwa in der Abendmahlsdiskussion mit der Schweizer Reformation die vorgegebenen Logiken der römischen und der reformierten Argumentation verließ und in eine andere, primär sprachpragmatische Logik wechselte. Vgl. *Joachim von Soosten*, Präsenz und Repräsentation. Die Marburger Unterscheidung, in: *Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl*, hg. v. *Dietrich Korsch*, Leipzig 2005, 99–122.

²⁷ Der in Barths Zeit vielfach ge- und missbrauchte Begriff des ›Erlebens‹/›Erebnisses‹ wird von Barth selbst nicht verwendet.

²⁸ Die transformierende Kraft religiöser Rede hat in jüngerer Zeit der Philosoph und Soziologe Bruno Latour intensiv betont, vgl. *Bruno Latour*, Jubilieren (wie Anm. 16).

digung geschieht als »Verheißung künftiger Offenbarung auf Grund geschehener Offenbarung« (93).

Soweit eine kurze Rekapitulation dieses Gedankengangs Barths, der m. E. insofern liturgiewissenschaftlich anregend ist, weil er auf den Zusammenhang von Schrifthermeneutik und Liturgie hinweist, der sich auch in Cranachs Wittenberger Altar zeigt. Freilich muss einschränkend gesagt werden: Faktisch verweist Karl Barth auf den Zusammenhang von Schrifthermeneutik und *Predigt*, die für ihn das Geschehen der *Verkündigung* entscheidend prägt. Hier zeigt sich, dass mit Karl Barth ein reformierter Theologe eine Dogmatik schreibt, für den zwar der Bezug auf die Kirche und auf die Predigt als zentraler Gestalt kirchlicher Rede wichtig ist, die Welt der Liturgie aber – wie er etwa im Gespräch mit Wilhelm Stählin während seiner Zeit in Münster erkannte²⁹ – fremd war und blieb.

So ist es aufregend, dass Barth in seinem § 4 der Kirchlichen Dogmatik immer wieder auf das Sakrament/die Sakramente zu sprechen kommt und diese als *Analogie* für seine Beschreibung des Geschehens der Verkündigung betrachtet. Wie im Sakrament das *Menschliche* und *Irdische* entscheidend ist, so auch im Blick auf die *Verkündigung*. Gottes Handeln geschieht *in, mit und unter* dem Handeln von Menschen.

Es ist aus gegenwärtiger, liturgiewissenschaftlicher Sicht bedauerlich, dass Karl Barth Verkündigung hier so einseitig mit *Predigt* verbindet und den weiteren liturgischen Kontext, in dem die Predigt zu stehen kommt und in dem die Bibel vielfältig inszeniert wird, nicht bedenkt. So sehr Karl Barth das Ereignis des Wortes in eine sakramentale Logik einzeichnet, fällt das Sakrament, fällt die liturgische Verortung, die sich herausragend in Cranachs Wittenberger Altar zeigt, bei Barth aus, so dass er nolens volens einen sinnkulturell-neuzeitlichen Weg fortsetzt. Diese Konzentration auf die Predigt deutet sich bereits in Barths berühmten Aufsatz »Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt« aus dem Jahr 1924 an, in dem Barth schreibt:

»Die Reformation hat es gewagt, das Verhältnis von *Sakrament* und *Predigt* umzukehren. Genau auf dem Höhepunkt des christlichen Gottesdienstes, auf dem in der katholischen Kirche die eucharistische Wandlung vollzogen wird, wird im Protestantismus *gepredigt*. Genau den ersten beziehungsvollen, aber gegenüber dem eigentlichen

²⁹ Christian Grethlein gibt dazu eine Anekdote weiter: Als Karl Barth, der liturgisch recht ahnungslose Schweizer Reformierte, in Münster einen Universitätsgottesdienst zu halten hatte, ließ er sich von seinem Fakultätskollegen Wilhelm Stählin vorher *in liturgicis* instruieren. »Als Barth ein paar Tage später wissen wollte, ob er alles richtig gemacht habe, antwortete Stählin: ›Ja, die Liturgie ist das Beste gewesen im ganzen Gottesdienst.‹ ›Wieso, habe ich schlecht gepredigt?‹ ›Nein, Sie haben ausgezeichnet gepredigt, aber ich habe nur in der Liturgie Gottes Wort gehört, in der Predigt habe ich Professor Barth gehört.« (zit. nach *Christian Grethlein*, Abriß der Liturgik. Ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung, Gütersloh ²1991, 74).

kirchlichen Zentrum dogmatisch und kultisch unverkennbar nur supplementären Charakter, den dort die Predigt hat, haben bei uns die *Sakramente*.«³⁰

Dabei gibt es mindestens Spuren bei Karl Barth, die zeigen, dass er die Problematik einer einseitigen Fokussierung auf die Predigt immerhin wahrnehmen kann. So erzählt er in einem Vortrag und Aufsatz aus dem Jahr 1922 von einer Begebenheit in einem Benediktinerkloster im Elsass während des Ersten Weltkriegs. Ein Mönch habe »eines Abends als Singmeister seines Klosters eben mit seinen Confratres das Magnifikat intoniert, da durchschlägt plötzlich eine französische Granate das Dach und explodiert mitten im Schiff der Kirche. Aber der Qualm verzieht sich, und das Magnifikat wird fortgesetzt.« Barth fährt fort: »Man darf wohl fragen, ob die protestantische Predigt auch fortgesetzt worden wäre?«³¹

M. E. lässt sich die Problematik auch so beschreiben: *Es gibt bei Barth nur eine dreifache Gestalt des Wortes Gottes, wo es doch mindestens eine vierfache geben müsste*. Neben das verkündigte Wort der Predigt müsste das liturgisch inszenierte Wort treten.

Mit dem *gepredigten* und dem *liturgisch inszenierten* Wort begegnen zwei Formen der Verkündigung, die einander m. E. wechselseitig bedingen und wechselseitig unterbrechen. In meinem Versuch, eine evangelische Fundamentalliturgik zu formulieren, habe ich den evangelischen Gottesdienst als WortKult in der Erwartung des WORTES bezeichnet und damit den hier angedeuteten dialektischen Zusammenhang beschrieben.³² Das in der Predigt aktualisierte und individuell ausgelegte Wort wird unterbrochen durch die rituelle Inszenierung des Kults. Dabei wäre m. E. vor allem an die *Lesungen* aus der Bibel zu denken, die dem biblischen Wort eine Klanggestalt verleihen. Aber auch das Abendmahl ließe sich als unmittelbare Inszenierung des biblischen Wortes und als Aufnahme von Jesu Befehl: »... das tut zu meinem Gedächtnis« (1Kor 11,24f.; Lk 22,19) verstehen. Im Essen und Trinken geschieht neu, was die Bibel erzählt, und wird mimetisch nachvollzogen, was die Einsetzungsworte vorgeben.³³ Martin Luther schlug in seiner »Deutschen Messe« vor, den Bezug des Abendmahls auf den biblischen Text noch dadurch zu verstärken, dass zuerst nur das Brotwort gesungen werden sollte, worauf die Gemeinde das

³⁰ Karl Barth, Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt [1924], in: Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit (Theologische Bücherei 80), hg. v. Friedrich Wintzer, München 1989, 95–117, 96.

³¹ Karl Barth, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung [1922], in: *ders.*, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925 (Karl-Barth-Gesamtausgabe III), hg. v. Holger Finze, Zürich 1990, 65–97, 79.

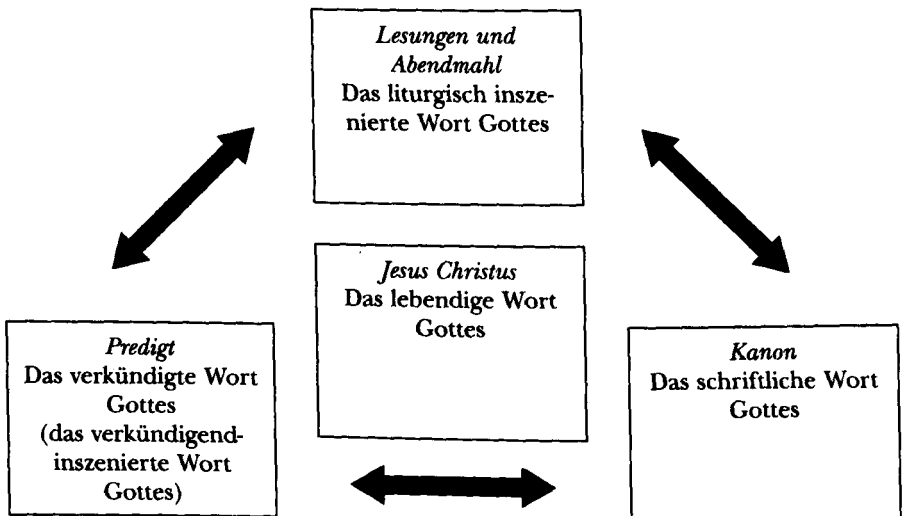
³² Vgl. Alexander Deeg, Das äußere Wort (wie Anm. 23), bes. 455–549.

³³ Vgl. Olaf Richter, Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung, Leipzig 2005.

Brot einnimmt, dann sollte das Kelchwort folgen, worauf die Gemeinde den Wein gereicht bekommt.³⁴

Selbstverständlich ist auch an die zahlreichen weiteren Inszenierungen der Bibel im Gottesdienst zu denken: die gebeteten bzw. gesungenen Psalmen, die Hymnen und Choräle und z. B. auch der aaronitische Segen am Ende des Gottesdienstes, den Luther in seiner Formula Missae et Communionis 1523 noch fakultativ, in seiner Deutschen Messe 1526 als Regelform des Segens beschrieb.³⁵

Wenn sich evangelischer Gottesdienst als WortKult bestimmen lässt, dann gehört *beides* zusammen: die aktuelle und individuelle Verkündigung und die rituelle Inszenierung des Wortes. Die homiletische Inszenierung ist eine Inszenierung im Paradigma des Wortes. Sie ist individuell und kontextuell, authentisch und – wenn es gut geht – auch humorvoll, sie hat zu tun mit dem vielfältig gelebten Leben und verwandelt das Wort in gegenwärtige *Anrede*. Die liturgische Inszenierung des Wortes verbindet das biblische Wort mit der Ritualität der Gestaltung, wobei besonders die Externität des Wortes betont wird: als gehörtes Wort einerseits – als gegessenes und getrunkenes Wort andererseits! Durch die wechselseitige Unterbrechung von Wort und Kult öffnet sich der Gottesdienst immer neu auf das Geschehen, das nicht machbar ist, sondern bestenfalls erwartbar und das mit Barth als *Ereignis* beschrieben werden kann.



³⁴ Vgl. Michael Meyer-Blanck, Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, Göttingen 2009, 58.

³⁵ Vgl. a. a. O., 59.65.

3. Präsenz und Resonanz in der Verkündigung der Schrift. Liturgietheologische und liturgiepraktische Konsequenzen 500 Jahre nach der Reformation

500 Jahre nach der Reformation haben die evangelischen Kirchen in Deutschland erkannt, dass das Begehen des Jahres 2017 einen kritischen Rückblick erfordert: Die Freude an der reformatorischen Entdeckung der freien Gnade Gottes verbindet sich mit der Einsicht in die Schattenseiten der Reformation. Das gilt m. E. auch liturgisch – vor allem im Blick auf die widersprüchliche Konsequenz, dass der Wunsch Luthers und seiner reformatorischen Mitstreiter, die Bibel auch gottesdienstlich zu stärken, in der Geschichte des Protestantismus paradoxerweise zu einer dominanten *Predigt* führen konnte, die die *Bibel* in den Hintergrund drängte. Ebenso gelang auch der Versuch, das Abendmahl als biblische Reinszenierung zu begreifen und die Freude an der Feier des Mahles in beiderlei Gestalt grundlegend in jedem Gottesdienst am Sonntagvormittag zu verankern, nicht – und erst die vergangenen Jahrzehnte lassen den engagierten Versuch der Wiedergewinnung einer evangelischen eucharistischen Frömmigkeit erkennen.

M. E. ist es Chance und Aufgabe, heute liturgiewissenschaftlich und in der liturgischen Praxis zu fragen, wie die vierfache Gestalt des Wortes Gottes weiter reflektiert und gottesdienstlich konkretisiert werden kann. Dass dies nur in einem ökumenischen Ansatz gelingen kann, sollte nach dem bisher Ausgeführten evident geworden sein. Vier Perspektiven dazu deute ich an.

(1) *Eine liturgische Hermeneutik der Bibel*: Die Einsicht, dass die Entstehung des Kanons unmittelbar mit dem liturgischen Gebrauch biblischer Texte verbunden ist, ist liturgiewissenschaftliches Gemeingut. Freilich wäre daraus m. E. dringend die Konsequenz zu ziehen, eine *liturgische Hermeneutik* der Bibel als theologisch-enzklopädisches Verbundprojekt gemeinsam mit der Kirchengeschichte und Exegese, vor allem aber auch der Systematischen Theologie zu entwickeln. Die ganz und gar menschlichen Texte, aus denen die Bibel besteht, werden in und durch die gottesdienstliche Verwendung zur »Heiligen Schrift«. So wäre ein Weg jenseits fundamentalistischer Behauptung und liberal-subjektiv-historischer Dekanonisierung zu beschreiben.

Die *Leiblichkeit* der Inszenierung der Schrift in den Klanggestalten des Gottesdienstes und im Vollzug des Abendmahls wäre dabei zu entdecken und mit dem *Leib Christi*, der liturgisch immer neu konstituiert wird, zu verbinden. Ebenso bietet es sich an, die *topologischen* Metaphern, die gegenwärtig viel verwendet werden und etwa den »*Textraum*« oder »*Klang-*

raum« eines Gottesdienstes bezeichnen, nochmals neu zu bedenken und mit Überlegungen aus der reformatorischen Tradition zu verbinden, die das *Wort* als *Ort* verstehen konnte. So sagt Luther in seiner Auslegung zu Ps 132,7 (1523/35): »[...] ubicunque autem verbum est, ibi vere est scabellum, habitaculum, cubile et altare Dei.«³⁶

(2) *Stärkung des Lesungsteils im Gottesdienst*: Eine besonders dringliche Aufgabe, vor der evangelische Kirchen stehen, liegt m. E. in der neuen Wahrnehmung und Wertschätzung des Lesungsteils im Gottesdienst. Martin Nicol schreibt: »Wir Protestanten können bis heute nur davon reden, dass in der Heiligen Schrift Gottes Wort zur Geltung komme. Aller Welt zeigen können wir es nicht.«³⁷ Nicol blickt auf die Gestalt der Lesungen im Judentum, in der orthodoxen Christenheit und im Katholizismus. Jeweils handelt es sich bei den Lesungen um eine rituell besonders herausgehobene Sequenz der Liturgie, wogegen die evangelischen ›Inszenierungen‹ des Wortes in den Lesungen spartanisch anmuten. Freilich könnte man Nicol gegenüber entgegenen, gerade so werde die äußere Bühne des Sichtbaren so weit leergeräumt, dass eine Konzentration der Gottesdienstfeiernden auf das gehörte Wort allererst möglich wird. Aber es ist eben auch klar, dass eine Sequenz, die kaum Aufmerksamkeit in der Gestalt erfährt, auch kaum wahrgenommen werden wird. Es gäbe m. E. zwei Richtungen, in die im Blick auf die Inszenierung der Lesungen weiter gedacht werden könnte:

- (i) *die Steigerung der Ritualität im Lernen von anderen Liturgietraditionen*: Die vielfach kaum genutzten *Altarbibeln* könnten zu Beginn des Lesungsteils in einer kleinen Prozession vom Altar geholt, um dann – vom Lesepult/Ambo oder aus der Mitte der Gemeinde – zur Lesung genutzt zu werden. Die im Katholizismus praktizierte Begleitung des Evangeliars durch zwei Kerzenträger wäre durchaus auch evangelischerseits rezipierbar. In jedem Fall würde der Charakter des Wortes Gottes, das »meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege« (Ps 119,105) ist, dadurch deutlich unterstrichen.
- (ii) *die Steigerung der Kreativität im Umgang mit biblischen Lesetexten*: Vielfach zeigen sich Gottesdienstfeiernde erstaunt, wie schnell Lesungen vorbei sind. Gerade bei komplexeren Lesetexten böte es sich durchaus an, diese mehrfach zu lesen oder eine bewusste Stille anzuschließen. Dabei könnten auch unterschiedliche Stimmen zum Einsatz kommen – und die Lesungen könnten von unterschiedlichen Orten im

³⁶ Martin Luther, Werke (wie Anm. 6) 40, III, 403.

³⁷ Martin Nicol, Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst, Göttingen 2011, 135.

Kirchenraum aus gelesen werden. Manche biblischen Texte eignen sich hervorragend für szenische Lesungen, für andere ist eine musikalische Begleitung bzw. eine Unterbrechung der Lesung durch Liedstrophen denkbar.

(3) *Sensibilität für das Wechselspiel von Wort und Kult*: Die Schrift wird – in meiner Terminologie – in den Dimensionen von *Wort und Kult* liturgisch und homiletisch inszeniert. Dieses Wechselspiel gilt es wach zu halten und mit Engagement zu pflegen, denn wie bei jedem Wechselspiel begegnen Tendenzen des Absturzes auf der einen oder auf der anderen Seite. Im evangelischen Kontext ist der klassische Absturz sicher der auf der Wort-Seite. Überall dort, wo dagegen gearbeitet wird, stellt sich dann schnell die andere Seite des Problems ein und der Kult erfährt eine Hochschätzung, die evangelischem Gottesdienstverständnis widerspricht. M. E. bietet die in den evangelischen Kirchen bisher aufgeschobene, aber dringend anstehende Weiterarbeit an dem grundlegenden Liturgiebuch der unierten und lutherischen Kirchen, dem Evangelischen Gottesdienstbuch (1999), die Notwendigkeit und Chance, dieses Wechselspiel neu zu bedenken. So wäre es m. E. nötig, die *Predigt* deutlicher auf die Lesungen im Gottesdienst zu beziehen und in den Lesungsteil zu integrieren. Diese Intention lässt sich bereits in dem Vorschlag des Evangelischen Gottesdienstbuchs wahrnehmen, das Credo *nach* der Predigt zu sprechen und damit die Predigt nach vorne zu ziehen und in den Bereich der Lesungen einzuordnen.³⁸

(4) *Liturgietheologische Reflexion zur Gottes-/Christuspräsenz im Gottesdienst*: »Gott ist gegenwärtig« – dieses Lied von Gerhard Tersteegen ist im Evangelischen Gesangbuch den Liedern zum Eingang des Gottesdienstes zugeordnet (EG 165) und wird häufig und gerne gesungen. Was aber bedeutet diese *Gegenwart*? Mit Karl Barths Ereignisbegriff habe ich dazu einige Andeutungen gemacht, die m. E. aber unbedingt der kulturwissenschaftlichen und theologischen Weiterführung bedürfen. Dazu bietet sich besonders der Begriff der *Resonanz* an, den etwa Michael Meyer-Blanck liturgisch profiliert:

³⁸ Martin Nicol schlägt an dieser Stelle einen Verkündigungsteil des evangelischen Wortgottesdienstes vor, in dem drei Lesungen (aus dem Alten Testament, aus den Episteln und aus dem Evangelium) vorkommen und die Predigt sich an diejenige Lesung anschließt, auf die sie sich (primär) bezieht. Sie würde dann also nicht als eigener Teil nach den Lesungen erscheinen, sondern als unmittelbar auf die Lesungen bezogen und deutlich intertextuell mit ihnen verstränkt; vgl. a. a. O., 158–160.

»Was Luther mit Wort und Antwort meint, kann gut mit dem Begriff der Christusresonanz zum Ausdruck gebracht werden. Denn die Resonanz ist ja eine Form von aktiver Passivität, in der ich selbst mitvollziehe, was aber dennoch nicht ursächlich von mir ausgeht. [...] Es ist das unmittelbare Erleben als Gewisswerden der Christusrede, welches den Gottesdienst zum Gottesdienst macht.«³⁹

Präsenz und Resonanz gilt es m. E. in der Reflexion über die »Christusgegenwart« zu verbinden, damit diese nicht als metaphysisch-ontologische Behauptung, aber auch nicht als bloße menschliche Selbstdeutung im Gotteshorizont erscheint, sondern als *transformierende Anrede* beschrieben werden kann. Liturgische *Präsenzphänomene* sind *Resonanzphänomene*.

4. »Wann haben wir dich gesehen?« (Mt 25,37) oder: *Wie das Wort in die Welt weist*

Selbst wenn all das bis hierher Gesagte richtig gewesen sein sollte, so bleibt doch noch eine Korrektur nötig. Der Christus, der in der Schrift begegnet und im Gottesdienst präsent wird, weist die, die ihn suchen, in die Welt hinaus. Iwan S. Turgenjew (1818–1883) erzählt in seinen »*Gedichten in Prosa*« von der eigentümlichen Erfahrung der Christusgegenwart in einem Dorfgottesdienst:

»Ich sah mich als Jüngling [...] in einer niedrigen Dorfkirche. [...] Dunkel und trüb war es in der Kirche. Vor mir drängten sich viele Menschen. Lauter blonde Bauernköpfe. [...] Plötzlich trat jemand von hinten her neben mich. Ich wandte mich ihm nicht zu, aber ich spürte sofort, dieser Mensch ist Christus. Rührung, Neugier, Angst bemächtigten sich meiner. Ich nahm alle meine Kraft zusammen und betrachtete meinen Nachbarn. Ein Gesicht wie jedes andere, ein Gesicht, das allen Menschengesichtern gleicht. [...] »Wie kann das Christus sein!«, dachte ich. »Ein so einfacher, einfacher Mensch! Es kann nicht sein!« Ich wandte mich ab. Aber kaum hatte ich meinen Blick von diesem einfachen Menschen abgewandt, als mich wieder das Gefühl überkam, Christus stände wirklich neben mir. [...] Mir wurde plötzlich unheimlich zumute, und ich kam zu mir. Nun erst verstand ich, daß gerade ein solches Gesicht – ein Gesicht, das allen menschlichen Gesichtern gleicht – Christi Antlitz ist.«⁴⁰

³⁹ Michael Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre* (Neue Theologische Grundrisse 2011. XVII), Tübingen 2011, 10.

⁴⁰ Iwan S. Turgenjew, Christus, zit. nach: »Als stände Christus neben mir«. *Gottesdienste in der Literatur. Eine Anthologie*, hg. v. Axel Dornemann, Leipzig 2014, 69f.