

BODENSATZ ODER WURZELGRUND?

*Gottesdienstliche Praxis im pluralistischen Kontext 50 Jahre nach der Verabschiedung von Sacrosanctum Concilium*¹

Von Stephan Winter

*1. Das Bedürfnis nach Ritualen im pluralistischen Kontext der entfalteten Moderne*²

Rituale haben in unserer pluralistischen Gesellschaft durchaus Konjunktur. Ich greife einmal exemplarisch Rituale im Kontext von Lebensübergängen heraus, auch wenn etwa zivilreligiöse rituelle Vollzüge im öffent-

¹ Der vorliegende Text geht weitgehend auf das Redemanuskript des entsprechenden Vortrags bei der Veranstaltung des Deutschen Liturgischen Instituts und der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiewissenschaftsdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet (AKL) zurück, die anlässlich des 50jährigen Jubiläums der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils am 07.12.2013 im Haus am Dom in Frankfurt am Main stattgefunden hat. Der Vortragsstil ist insgesamt beibehalten, wenn der Text auch geringfügig sprachlich überarbeitet wurde und Literaturangaben ergänzt worden sind. Als ein Ergebnis der Diskussionen im Umfeld des Vortrags neu hinzu gekommen ist allerdings der Abschnitt 3.2. Diesbezüglich danke ich für kritisch-konstruktive Bemerkungen insbesondere Prof. Rainer Bucher, Graz.

² Zur Begründung der Verwendung des Begriffs »entfaltete Moderne« mit zeitdiagnostischem Interesse vgl. *Stephan Winter*, Braucht die Theologie in der entfalteten Moderne die Liturgie? Methodologische Überlegungen zum Gottesdienst als Lebensform, in: »Es waren zwei Königskinder ...«. Die Katholische Kirche und die Moderne, hg. v. *Oliver Wiertz*, *erscheint vorauss. 2014 in der Reihe »Frankfurter Theologische Studien« bei Aschendorff in Münster*. – Bemerkenswert ist, dass ein neuer großer liturgiewissenschaftlich ausgerichteter Sammelband, der insgesamt »ausgehend von der Liturgischen Bewegung und vom Zweiten Vatikanischen Konzil die Messbuchreformen im 20. Jahrhundert zu betrachten und zu bewerten« versucht (so das Vorwort der Herausgeber, 9–12, hier: 10), ohne weitere Erläuterung den Titel trägt: »Römische Messe und Liturgie in der Moderne« (hg. v. *Stephan Wahle/Helmut Hoping/Winfried Haunerland*, Freiburg u. a. 2013). Was man mit »Moderne« jeweils meint, wird man jedoch angesichts der Komplexität einschlägiger Debatten etwa bzgl. des philosophisch akzentuierten Moderne- bzw. Postmodernebegriffs wohl zumindest andeutungsweise umreißen müssen. Vgl. dazu z. B. folgende ältere, aber für die Klärung wichtiger Positionen immer noch lesenswerte Sammelbände bzw. Überblicksbeiträge: *Hans-Ludwig Ollig*, Der Streit um die Moderne. Positionen der deutschen Gegenwartsphilosophie, in: *ThPh* 63 (1988) 1–33; Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne, hg. v. *Dietmar Kamper/Willem van Reijen*, Frankfurt/M. 1987; Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters, *Peter Koslowski/Robert Spaemann/Reinhard Löw*, Weinheim 1986. Hilfreich sind auch die – auf die Entwicklung einer eigenen profilierten Position abzielenden – dezidiert theologischen Ausführungen in *Gregor Maria Hoff*, Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn u. a. 2001, 17–41.

lichen Raum mindestens ebenso relevant sind und näherer Betrachtung wert. Bei Vorbereitung und Leitung solcher Feiern an biographischen Knotenpunkten leisten mittlerweile nicht mehr allein die Kirchen wichtige Dienste. Ein Beitrag der Zeitschrift *Gottesdienst* hat jüngst festgehalten:

»[W]er aus unterschiedlichsten Gründen diese Lebenswenden nicht im Rahmen einer christlichen Feier begeht, muss auf deren rituelle Ausdeutung innerhalb einer feierlichen Zeremonie nicht verzichten, denn das Angebot hierfür außerhalb der christlichen Kirchen ist in den letzten Jahren gewachsen. Die Anbieter solcher alternativen Zeremonien firmieren unter Bezeichnungen wie freie Redner, Ritualbegleiter oder freie Theologen.«³

Die Angebotspalette reicht dabei von freidenkerischen über religiös-kundenorientierte bis hin zu esoterischen Zeremonien. Den verschiedenen rituellen Vollzügen ist aber, wie Untersuchungen belegen⁴, gemeinsam, dass sie in der Gestaltung primär bzw. sogar weitestgehend an individuelle Voraussetzungen und Wünsche der Kundinnen und Kunden anknüpfen. Ziel ist, konkrete Lebenserfahrungen aufzugreifen und inszenatorisch hervorzuheben. Es geht dabei vor allem um eine Zeremonie, die situativ angemessen gestylt ist. Der zitierte Beitrag weist darauf hin, dass diejenigen, die solche Rituale begehen, dementsprechend Kategorien wie Gültigkeit oder Verbindlichkeit nicht mit dem feierlichen rituellen Handeln, sondern vor allem mit den entsprechenden staatlichen Verwaltungsakten – Beurkundung der Geburt, einer Hochzeit oder des Todes – verbinden. Unabhängig davon, ob man dann anschließend den Kirchenraum oder eine andere Location wählt: Dort steht die *Feier* als solche im Fokus, der man sowohl für sich selber, aber auch vielfach für Familien- und Freundeskreis paradoxer Weise in emotionaler Hinsicht höhere Bedeutsamkeit zuerkennt als dem nüchternen Verwaltungsvorgang. Rituale sind demnach in solchen Zusammenhängen v. a. funktional zu verstehen. Sie können – ohne damit den Anspruch auf eine hinreichende Beschreibung zu erheben – mit Niklas Luhmann als »Prozesse feierlicher, wichtiger Kommunikation« charakterisiert werden, »die zugleich dazu dienen, das Risiko aller Kommunikation, den möglichen Fehlgebrauch der Symbole, zu kontrollieren bzw. als kontrolliert darzustellen«⁵.

³ *Christian Gentges*, »Ihren individuellen Wünschen entsprechend«. Rituelle Angebote außerhalb der christlichen Kirchen, in: *Gd* 47 (2013) 181–183, 181.

⁴ Vgl. dazu auch *Michael Stausberg*, Reflexive Ritualisationen, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 56 (2004), 54–61.

⁵ *Niklas Luhmann*, Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1982, 81. Luhmann bezieht sich hier auf *Roy A. Rappaport*, Ritual, Sanctity und Cybernetics, in: *American Anthropologist* 73 (1971) 59–76. – Natürlich liegt damit nur eine unter mittlerweile – zumal in den verschiedenen Disziplinen – beinahe unüberschaubar vielen Definitionen von »Ritual« vor. Für einen Einstieg in die einschlägigen Diskurse vgl. u. a. die verschiedenen Beiträge in: *Ritual und Ritualdynamik*:

Was auch immer Rituale in heutiger Gesellschaft noch ausmacht: Ihre Attraktivität schöpfen sie für viele Menschen in nicht unerheblichem Maße aus der Tatsache, dass sie feierlich sind, aber – zumindest auf den ersten Blick – gerade nicht an eine bestimmte Institution wie z. B. eine Religionsgemeinschaft mit ihren Überzeugungen und festgelegten Formen binden. Und dennoch scheint sich im Bedürfnis nach ritueller ›Verfeinerlichung‹ z. B. von Lebensübergängen zugleich ein (mehr oder weniger diffuses) Bewusstsein dafür zu regen, dass das Ritual von Kräften zehrt, die die praktizierende Gemeinschaft nicht aus sich heraus zu generieren vermag. (Weiter unten wird zudem noch deutlicher werden, dass gerade die Entlastungsfunktion, die der zweite Teil der Luhmannschen Definition Ritualen in kommunikationstechnischer Hinsicht zuspricht, in nicht unerheblichem Maße von der Bereitschaft der rituellen Akteure zur Bindung an eine Größe abhängt, die sie als ihre Gemeinschaft nochmals übersteigend verstehen.) So hebt Andrea Meier in einer einschlägigen Studie hervor, dass hier zwei Impulse zusammenwirken. Sie schreibt zum Begriff »Ritualdesign«:

»Die Spannung, die diese beiden Worte [›Ritual‹ und ›Design‹] vereint und gleichzeitig trennt, verbindet uns [...] mit einem starken Gefühl des modernen Lebensmenschen. Einerseits freut er sich täglich über den technischen Fortschritt und genießt den modernen Lebenswandel mitsamt seiner Beschleunigung, andererseits sehnt er sich nach Langsamkeit und den *Wurzeln der Weisheit und seines Urwesens*. Mit diesem Gefühl, von dem Fortschritt getragen werden zu wollen, gleichzeitig aber in den Wurzeln des Urwesens ein Aufgehobensein zu finden, tritt die Klientel an den Ritualdesigner [heran]. Wenn er es gut macht, schafft er es, ein Stück gefühlte Zeit und Sehnsucht in ein modernes Ritual des Augenblicks zu verwandeln.«⁶

Manche Arbeiten sprechen im Blick auf die damit umrissene Einstellung der Rezipientinnen und Rezipienten von einer impliziten Religiosität, insofern die rituelle Kontaktaufnahme mit übermenschlichen Mächten zumindest als Möglichkeit nicht ausgeschlossen wird. Vielleicht ist die entsprechende Position am besten als eine grundsätzlich affirmative Haltung

Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, hg. v. *Christiane Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode*, Göttingen–Bristol 2013; Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, hg. v. *David A. Krieger/Andréa Belliger*, Wiesbaden ⁵2013, dort auch bes. die Einführung der Herausgeber/-innen 7–33. Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht schlägt in das Dickicht der Diskussionen hilfreiche Schneisen *Benedikt Kranemann*, *Theologie nach dem Ritual Turn. Perspektive der Liturgiewissenschaft*, in: *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheoretische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, hg. v. *Judith Gruber* unter Mitarb. v. *Verena Bull* (Salzburger interdisziplinäre Diskurse 4), Frankfurt/M. u. a. 2013, 151–173.

⁶ *Andrea Meier*, *Ritualdesign. Eine Analyse zu den performativen Designprozessen von Ritualen*, unveröffentl. Masterarbeit, Zürich 2012, 12, hier zit. nach *Christian Ruch*, *Extra ecclesiam etiam salus? Ritualdesign im außerkirchlichen Bereich*, in: *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, *Materialdienst-Einzelheft 7/2012 (Hervorh. S. W.)*.

zum Gesamt der Wirklichkeit zu umschreiben, die sich darüber hinaus nicht weltanschaulich festlegen will, aber die man durchaus für wert hält, sie anderen zugänglich zu machen. Um noch ein prominentes Beispiel zu nennen: In seinem in diesem Jahr erschienen Buch »Warum ich kein Christ bin«. Bericht und Argumentation« legt der 83jährige Mainzer Philosophiehistoriker Kurt Flasch ausführlich dar, warum er nach vielen Jahrzehnten der kritischen Auseinandersetzung mit den Inhalten des christlichen Glaubens an diesem nicht mehr festhalten kann. Dies lasse ihn jedoch keinesfalls eine atheistische Grundposition einnehmen: »Denn ein Atheist traut sich zu, er könne beweisen, dass kein Gott sei. So züversichtlich bin ich nicht.«⁷ Flasch versteht sich deshalb ausdrücklich als Agnostiker. Und als solcher hält er die jüdisch-christliche Tradition nach wie vor für durchaus relevant – zumindest als »ein[en] Bildersaal produktiver religiöser Erfindungen«⁸. Die Grundhaltung, die sich daraus ergibt, sucht Flasch z. B. durch ein Diktum Hölderlins zu erfassen, das er gegen Ende des Buches zitiert:

Immer, Liebes! gehet
Die Erd', und der Himmel hält.⁹

Aus einer solchen Sentenz spreche für ihn, so Flasch, eine gleichsam schwebende Haltung zum Dasein, die einerseits die Erdschwere überwunden habe, sich andererseits aber auch nicht an einen ganz bestimmten Himmel kette: Die »Befreiung der Religion zu sich selbst« liegt für Flasch in der Berufung auf die Macht der Poesie des Glaubens. Und diese Macht entfalte sich nicht zuletzt in der christlichen Festkultur: Alt sehe das Christentum der Gegenwart aus, aber: »Das geschichtlich-real existierende Christentum dachte über tausend Jahre anders. Seine Gottergebenheit entsprach mehr der sizilianischen Verehrung der heiligen Lucia: Wenn schon Religion, dann prall und sozial, als Volksfest mit Wundern, Weihrauch und Trompeten, mit Wein und Porchetta.«¹⁰

⁷ Kurt Flasch, »Warum ich kein Christ bin«. Bericht und Argumentation, München ⁵2014, 23; vgl. 57 und 253 f.

⁸ Flasch, Christ (wie Anm. 7), 262.

⁹ Hölderlin, Sämtliche Gedichte, hg. und kommentiert von Jochen Schmidt, Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch, Bd. 4, Frankfurt/M. 2009, S. 442 Nr. 64, in: Flasch, Christ (wie Anm. 7), 264.

¹⁰ Flasch, Christ (wie Anm. 7), 86 (konkret formuliert in Absetzung zu »[m]oderne[n] Protestanten«, die »zuweilen den um jeden ›Realismus‹ reduzierten Christenglauben als dessen edlere, geistigere und tiefere Variante [rühmen]« (85).

2. Der Anspruch der Liturgie »auf das ganze Leben« gemäß Sacrosanctum Concilium

Ein sachgerechtes theologisches Forschungsdesign bzgl. ritueller Vollzüge innerhalb unserer nachchristlichen Gesellschaft zu entwickeln, scheint mir vor dem angedeuteten Hintergrund ein äußerst anspruchsvolles Unterfangen zu sein. Auf diese komplexen Diskussionszusammenhänge kann ich mich hier deshalb schon aus Raumgründen nicht weiter einlassen. Unbedingt ist aber daran zu erinnern, dass die Liturgiekonstitution der Theologie für derartige Suchprozesse unter anderem ein wichtiges Kriterium mit auf den Weg gibt: Zumindest muss es immer der Anspruch liturgischer Feier bleiben, dass sie das gesamte Leben der Mitfeiernden prägen will. Ob bzw. inwiefern es dann etwa kirchlich getragenen Gottesdienst geben kann, der entweder ausdrücklich oder implizit weniger »anspruchs-voll« in diesem Sinne ist, ist dabei eine andere Frage, die jedoch eben nur vor dem Hintergrund des angedeuteten Maßstabes sinnvoll zu stellen bzw. zu beantworten ist.

Auf welche Gedanken in *Sacrosanctum Concilium* beziehe ich mich mit dieser These? Im grundlegenden 1. Kapitel wird von der Liturgie in Nr. 2 gesagt:

»In der Liturgie [...] »vollzieht sich« das Werk unserer Erlösung«, und so trägt sie in höchstem Maße dazu bei, daß das Leben der Gläubigen Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche wird [...].«

Schon gleich zu Beginn macht die Liturgiekonstitution damit klar, dass sie die christlich begründete Feier des Glaubens nicht als einen in sich abgeschlossenen Bereich menschlichen Handelns versteht. Vielmehr soll der rituelle Gottesdienst das gesamte Leben der Feiernden nachhaltig prägen. Und der genannte Anspruch meldet sich in der Zielbeschreibung an, gemäß der die Lebensvollzüge der Gläubigen u. a. mittels der Liturgie integraler Bestandteil des Offenbarungsgeschehens werden und Gottes geheimnisvoller Gegenwart in Christus Gestalt geben sollen. Darin lokalisiert die Liturgiekonstitution das Wesentliche der Kirche. Insofern Liturgie am Offenbarungsgeschehen Anteil hat, ist ihr »eigen«, wie die Nr. 2 weiter hervorhebt, »zugleich göttlich und menschlich zu sein, sichtbar und mit unsichtbaren Gütern ausgestattet, voll Eifer der Tätigkeit hingegeben und doch frei für die Beschauung, in der Welt zugegen und doch unterwegs«. Alles Irdische wird dabei zum Bild des Himmlischen, wobei in einer klaren Hierarchie der Himmel die Maßstäbe setzt: eben nicht alleine für die Liturgie, sondern, so v. a. die Nr. 10, für das *gesamte*

Tun der Kirche, dessen »Höhepunkt [... sie ist] und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt«.

Liturgie hat demnach durchaus einen totalen Anspruch an die Mitfeiernden in dem Sinne, dass ihnen – vorausgesetzt, sie sind entsprechend disponiert – »nahezu jedes Ereignis ihres Lebens geheiligt [wird] durch die göttliche Gnade, die ausströmt vom Pascha-Mysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi, aus dem alle Sakramente und Sakramentalien ihre Kraft ableiten«, wie es in SC Nr. 61 heißt. Die Begegnung von Himmel und Erde, von Gott und Menschen, die sich in der Liturgie unter sichtbaren Zeichen tatsächlich ereignet, will sich also über den rituell-symbolischen Raum hinaus auf jedweden Handlungszusammenhang und die materiellen Gegenstände, die dabei jeweils involviert sind, nachhaltig auswirken. Diese Wirkung, die sozusagen »aufs Ganze geht«, wird genauer qualifiziert als Heiligung, die Heiligung wiederum auf göttliche Gnade zurückgeführt, deren Quelle im Pascha-Mysterium Jesu Christi liegt. Darauf ist noch zurückzukommen. Speziell hinsichtlich der eucharistischen Gedächtnisfeier des Pascha-Mysteriums jedenfalls hebt der Text sogar hervor, dass es um die volle Identifikation der Mitfeiernden mit dem rituell begangenen Geschehen zu tun sei: Die Christen sollen die Feier der Eucharistie nicht, so die Nr. 48, »wie Außenstehende und stumme Zuschauer« begehen. Letztlich komme es darauf an, dass sie sich durch die liturgische Feier »selber darbringen lernen«. Gefordert ist Nichts weniger als die Darbringung der eigenen Person. So werde die Wirklichkeit insgesamt verwandelt: »damit schließlich Gott alles in allem sei«, wie Artikel 48 endet.

3. Rituale als Wurzelgrund moderner Gesellschaften – eine unerwartete Konvergenz

Von der angedeuteten Linie her dürfte eines klar sein: Das Verständnis von Liturgie nach *Sacrosanctum Concilium* verhält sich zumindest auf den ersten Blick sperrig zu einem Bedürfnis nach »feierlicher, wichtiger Kommunikation«, die zwar die Beteiligten mittels eines ansprechenden Designs zeitweise aus ihren alltäglichen Handlungs- und Verhaltensmustern heraushebt, aber den größeren Horizont, vor dem dies geschieht, weitestgehend unbestimmt lässt. Zwar kann auch im allgemein-religiösen Ritual ein Grundvertrauen zum Ausdruck kommen, dass die Wirklichkeit als ganze es dem Menschen irgendwie ermöglicht, sich in sie »einzubergen«. Dabei bemisst sich aber, wie kurz gezeigt, die Qualität eines entsprechenden Rituals für viele Menschen heute daran, ob dessen spezifisches Design die je individuelle Biographie mit (relativer) weltanschaulicher Un-

verbindlichkeit in diese Richtung zu deuten vermag. Liturgie hingegen benennt die Treue des biblisch bezeugten Gottes, der sich in Jesus Christus resp. in dessen Pascha-Mysterium in unüberbietbarer Weise und letztgültig offenbart hat, als Ursprung und bleibenden Grund umfassender Verlässlichkeit (vgl. dazu auch unten 4.). Und dies hat offensichtlich Folgen, die über den rituell-symbolischen Gottesdienst hinaus auf das gesamte menschliche Dasein ausgreifen.

Liegt der Liturgie im Sinne von *Sacrosanctum Concilium* dann nicht letztlich doch eine Perspektive zugrunde, die aus Sicht einer pluralistisch verfassten Gesellschaft in der entfalteten Moderne hoffnungslos veraltet erscheinen muss, und auf die man sich nur einlassen kann, wenn die eigene aufgeklärte Vernunft zumindest zeitweise auf Stand-by gestellt wird? Warum sollte man beispielsweise an Lebenswenden in den Riten einer bestimmten religiösen Tradition Wurzeln schlagen, die einen allzu sehr im von dieser Tradition umzäunten und gehegten Garten festhalten wollen, wenn sich das urmenschliche Bedürfnis nach einer feierlichen Unterbrechung alltäglicher Kommunikation auch auf weniger verbindliche Weise befriedigen lässt: dadurch, dass verschiedene Teilstücke in einer individuell passenden Weise zu einem Ritual designt werden, wobei u. a. archaische, gleichsam als Bodensatz abgesunkene Handlungsvollzüge aus Vorstufen unserer entfalteten, modernen Kultur hie und da bedarfsgerecht aufgeschüttelt werden? Mit solchen Fragen deutet sich der weitere Horizont an, der für die hier vorgelegten Überlegungen zumindest mit zu bedenken ist, und der in den nächsten beiden Abschnitten (3.1 und 3.2) noch etwas klarer hervortreten soll:

3.1 *Theologie und Vernunft*

Angesichts der eben formulierten Fragen könnte sich die Gemeinschaft der Glaubenden auf den Standpunkt stellen, dass der eigene Zugang zur Bedeutung liturgischer Vollzüge innerhalb eines pluralistischen Kontextes nicht von jedem geteilt werden muss. Und wenn man selber in diesem Sinne traditionell ausgerichtet sein wolle, so könnten die Gläubigen sagen, stehe ihnen das als Mitgliedern einer bestimmten Religionsgemeinschaft doch wohl frei, solange die Freiheit anderer nicht berührt sei. Doch diese bestenfalls vorläufige Selbstverortung enthebt die Christen und die wissenschaftliche Theologie gerade nicht der Aufgabe, für ihre Position möglichst glaubwürdig – und das heißt nicht zuletzt: mit nachvollziehbaren Gründen – einzutreten. Ansonsten würden Glauben und Theologie bzw. die Theologien tatsächlich in dem Sinne unmodern – wenn nicht gar traditionalistisch –, dass sie sich dem ›Reflexionsschub‹ verweigern, der notwendig ist, damit die in Europa etablierten Kirchen und Konfes-

sionen (sowie auch hinzukommende Religionen und Weltanschauungen insgesamt) auf Dauer Relevanz nicht nur für eine zunehmend kleiner werdende Minderheit behalten. Ein solcher Reflexionsschub ist unabdingbar, damit, so Hans-Joachim Höhn, die Kirchen »produktiv die Tatsache des religiösen Pluralismus, das Wissensmonopol der modernen Wissenschaft und die ›profane‹ Vernunft als Legitimationsinstanz sozialer Ordnungsmuster anerkennen und verarbeiten können«¹¹:

»Theologie treiben heißt: gegenüber den Glaubenden die Sache der Vernunft und gegenüber der Vernunft die Sache des Glaubens zu vertreten. Dabei kommt es entscheidend auf den Standort der Theologie an. Sie ist gut beraten, wenn sie die Sache des Christentums vom Standpunkt der Vernunft und nicht des Glaubens aus entfaltet. [...] [Die Theologie] kommt nicht umhin, gegenüber den Vernünftigen für die Sache des Glaubens vom Standpunkt *philosophischen* Denkens her einzutreten.«¹²

Folgt die Theologie (speziell die Theologie der Liturgie) dem damit angedeuteten Weg, stößt sie etwa unter philosophischen Positionsbestimmungen der Gegenwart auf durchaus respektable Gesprächspartner und überraschende Konvergenzen mit den eigenen Überzeugungen. Hier in Frankfurt bietet sich bei einem solchen Anlass wie dem heutigen ein Seitenblick auf Jürgen Habermas an. Bereits seit einiger Zeit hat sich innerhalb verschiedener Settings ein bemerkenswerter Dialog zwischen Jürgen Habermas als einem der exponiertesten deutschsprachigen Denker der entfalteten Moderne auf der einen und Vertreterinnen und Vertretern der theologischen Zunft auf der anderen Seite entwickelt. Der öffentliche Gedankenaustausch zwischen Habermas und Kardinal Joseph Ratzinger, der Anfang 2004 in der Katholischen Akademie in München stattfand¹³, stellt hierfür nur das prominenteste Beispiel dar.¹⁴ Natürlich

¹¹ Hans-Joachim Höhn, Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn u. a. 2007, 23.

¹² Höhn, Postsäkular (wie Anm. 11), 56.

¹³ Vgl. Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Br. 2005, ²2005; dazu auch Detlef Horster, Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat, Bielefeld 2006.

¹⁴ Martin Endreß formuliert gar, Habermas habe sich mittlerweile weitgehend aus der Soziologie verabschiedet und seine These eines post-säkularen Zeitalters wesentlich im Gespräch mit Theologen entfaltet. Vgl. Martin Endreß, Säkular oder Postsäkular? Zur Analyse der religiösen Konturen der Gegenwart im Spannungsfeld der Beiträge von Jürgen Habermas und Charles Taylor, in: Herausforderungen der Modernität, hg. v. ders./Hans-Joachim Höhn/Thomas M. Schmidt/Oliver Wiertz (RIM 25), 213–237, 213. Endreß bezieht sich dabei ausdrücklich auf: Jürgen Habermas, Replik auf Einwände und Reaktionen, in: Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, hg. v. Rudolf Langthaler/Herta Nagl-Docekal, Wien 2007, 366–414, bes. 396 ff., sowie ders., Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, hg. v. Michael Reder/Josef Schmidt, Frankfurt/M. 2008, 26–36 und ders., Eine Replik, in: ebd., 94–107. Seitens der deutschsprachigen Theologie hat die Habermas-Rezeption schon wesentlich früher eingesetzt. Vgl. insbesondere: Habermas und die Theologie.

kann ich mich hier nicht in der gebührenden Tiefe mit Habermas' Überlegungen beschäftigen und beschränke mich auf wenige Hinweise. Zuvor aber noch ein Zwischenschritt, der noch etwas genauer deutlich machen soll, auf welches Terrain ich mich damit begeben:

3.2 *Pluralismus als normatives Gesellschaftskonzept*

Wie gerade angedeutet, muss es aus der hier eingenommenen Grundhaltung heraus theologischer – speziell: liturgiewissenschaftlicher – Reflexion in der entfalteten Moderne darum gehen, die Sache des Glaubens mit den Mitteln der Vernunft darzulegen und sich damit u. a. auch auf philosophische Argumentationen einzulassen.¹⁵ In diesem Zusammenhang ist klarzustellen, dass es dabei nicht zielführend sein kann, den faktisch vorhandenen und wachsenden Pluralismus innerhalb des großen Bereiches ritueller Praktiken zu ignorieren oder gar quasi fundamentalistisch als von vornherein verfehlte Entwicklung zu betrachten. Richtig ist vielmehr, dass sich von der Position eines religiösen Glaubens her zwar bezüglich der entsprechenden Glaubensinhalte nicht mit zwingender Gewissheit argumentieren lässt; doch dies dispensiert gerade nicht davon, für die Gültigkeit der eigenen Überzeugungen mit Gründen einzutreten: »Allein derjenige sitzt somit auf der Rutschbahn in den Fundamentalismus, der ›glauben‹ mit ›wissen‹ verwechselt und dabei seine eigenen religiösen Überzeugungen mit überzogenen Erkenntnisansprüchen verknüpft«¹⁶, schreibt Saskia Wendel:

Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns, hg. v. *Edmund Arens*, Düsseldorf 1989. Vgl. jetzt auch die Beiträge in: *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, hg. v. *Knut Wenzel/Thomas M. Schmidt*, Freiburg/Br. 2009.

¹⁵ Diesem Anspruch stellt sich die systematische Theologie mit den unterschiedlichsten Ansätzen. Genannt sei lediglich als Sammelband mit dezidiert liturgiethologischem Fokus: »Das sei euer vernünftiger Gottesdienst« (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, hg. v. *Stephan Winter*, Regensburg 2006.

¹⁶ Dieses und das nächste Zitat: *Saskia Wendel*, Extremistenbeschluss für Gläubige. Kleine Polemik gegen fundamentalistische Nichtgläubige, in: *HK 7* (2008) 359–364, 362; auch zugänglich im Internet einschließlich einer englischen Version unter: <http://www.con-spiration.de/texte/2008/wendel.html> (09.06.2014). – Hier und im Folgenden kommt nur der *religiöse* Fundamentalismus in den Blick. Soziologisch gesehen treten Fundamentalismen in verschiedenen Formen auf und sind als Phänomen wohl am trefflichsten zu erfassen, wenn sie als Antipoden des modernen Säkularismus und Individualismus verstanden werden: Fundamentalismen wurzeln zum größten Teil darin, dass sie innerhalb eines immer komplexer werdenden Lebens verunsicherten Individuen Orientierungen verheißen. Fundamentalistische Denkmuster suggerieren zumindest eine größere Stabilität in widersprüchlichen Rollen, da traditionelle familiäre, berufliche und religiöse Bindungen nicht mehr tragfähig sind. Vgl. dazu *Thomas Meyer*, Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung, Wiesbaden 2011.

»Fundamentalistisch ist jedoch nicht allein das Erheben überzogener Erkenntnisansprüche in Glaubensfragen, sondern auch die Verweigerung, die je eigenen Überzeugungen überhaupt rational zu rechtfertigen. Der Anspruch auf absolute Gewissheit paart sich dann paradoxerweise mit der Weigerung, für das Erheben dieses Anspruches Gründe zu nennen beziehungsweise die eigene religiöse Überzeugung argumentativ zu rechtfertigen. In den Fundamentalismus rutscht der Gläubige somit auf zwei Wegen: zum einen auf dem Weg der Überstrapazierung des Wissens, zum anderen auf dem Weg der Unterstrapazierung der Rechtfertigungskraft der Vernunft überhaupt.«

So ist also auch in der theologischen Reflexion ohne Wenn und Aber von der »Unabweisbarkeit des Pluralismus« auszugehen.¹⁷ Jedoch hat dies so zu geschehen, dass methodisch kontrollierte christliche Gottrede ihren spezifischen Platz innerhalb eines pluralistischen Rahmens *begründet* einnimmt. Die entsprechenden Suchbewegungen sollten insofern seitens der Theologie durchaus mit Selbstbewusstsein vollzogen werden, als dieser pluralistische Rahmen, der die Entfaltung der Moderne in ihren unterschiedlichen Ausprägungen allererst ermöglicht, keineswegs eine Selbstverständlichkeit darstellt und in seiner je konkreten Form seinerseits begründungspflichtig ist. Der Frankfurter Religionsphilosoph Thomas M. Schmidt hält fest:

»Pluralismus ist ein Merkmal moderner Gesellschaften und meint mehr als die Beschreibung faktischer Pluralität. Pluralismus ist eine Norm, da der Begriff das Recht auf Verschiedenheit bezeichnet. Pluralismus ist ein Gut, da legitime Vielfalt den sozialen Frieden sicher[t] und Verschiedenheit eine Gesellschaft lebendig und lernfähig hält«¹⁸.

Religion müsse, so Schmidt weiter, in einer modernen Gesellschaft dann als Kraft gesellschaftlicher Verschiedenheit und Unterscheidung angesehen werden, nicht mehr als Ausdruck politischer Einheit. Dies hat zur Folge, dass Religion sich »aus der Ebene des Staates in die bürgerliche Gesellschaft« hinein verlagert:

¹⁷ Vgl. Hoff, Identität (wie Anm. 2), 309–337. – Eigens zu diskutieren wäre, inwiefern aus den Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils z. B. mit Hoff letztlich für die Theologie prinzipiell und durchgehend eine Hermeneutik der Differenz zugrunde zu legen ist. Vgl. dazu etwa die einschlägige Debatte zwischen Hoff und Klaus Müller: Klaus Müller, Zum Rationalitätskonzept der Fundamentaltheologie. Analytische Rationalität und Letztbegründung aus der Theorie der Subjektivität/ Gregor Maria Hoff, Die Leere im Subjekt. Stellungnahme zu Klaus Müller, beide in: Wozu Fundamentaltheologie? zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft, hg. v. Josef Meyer zu Schlochtern/Roman A. Siebenrock (Paderborner theologische Studien 52), Paderborn u. a. 2010, 289–306/307–314.

¹⁸ Thomas M. Schmidt, Vernünftiger Pluralismus – irrationaler Glaube? Pluralität, Neutralität und die Zukunft der Religion, in: zur Debatte H. 4 (2012) 15–17, 15.

»In der Gesellschaft bewährt sie sich, neben dem Wettbewerb ökonomischer Interessen und der Vielfalt individueller Lebensentscheidungen, als Kraft der Unterscheidung. Der Staat kann seine integrative Funktion daher nur auf eine Weise erfüllen, die zu den unterschiedlichen Weltanschauungen und Religionen auf Distanz geht und einen fairen Ausgleich der Interessen und Wertvorstellungen herstellt.«¹⁹

Ein entsprechendes Verhältnis zwischen einem religiös neutralen Staat und inhaltlicher Pluralität der Religionen lässt sich natürlich unterschiedlich ausgestalten, wie etwa das Modell des französischen Laizismus, die US-amerikanische Konzeption einer institutionellen Trennung von Kirche und Staat bei gleichzeitiger starker Religionspräsenz in der politischen Öffentlichkeit sowie das deutsche Modell einer übergreifenden Neutralität zeigen, wobei innerhalb der letzteren ein von den Religionen unabhängiger Rechtsstaat mit einer »hinkenden Trennung« von Staat und Kirche einhergeht.²⁰ Das philosophische Problem, das sich hier aber in jedem Fall auftut²¹, umreißt Schmidt so:

¹⁹ Schmidt, Pluralismus (wie Anm. 18), 15.

²⁰ Peter Graf Kielmansegg beschäftigt sich diesbezüglich mit zwei Fragen: (1) »Gründet sich die moderne verfassungstaatliche Demokratie auf Gewissheit oder auf Zweifel? Steht sie ihrem Selbstverständnis nach auf einem Wahrheitsfundament, will sagen: Wird vernünftiger Zweifel an der Geltung der Demokratienorm für ausgeschlossen gehalten? Oder hat sie, gerade umgekehrt, die Auffassung zur Voraussetzung, dass es Wahrheitsgewissheit nicht gibt?« (Dieses und die nächsten beiden Zitate: *Peter Graf Kielmansegg*, Erster Versuch. Demokratie und Wahrheit, in: *ders.*, Grammatik der Freiheit. Acht Versuche über den demokratischen Verfassungsstaat, Baden-Baden 2013, 11–38, 11). Und eng damit verbunden: (2) »Wie soll Demokratie [...] mit Wahrheitsansprüchen anderer, nicht-politischer Autoritäten, die ihr entgegentreten, umgehen? Unter welchen Bedingungen sind sie demokratiekompatibel?«, wobei Kielmansegg im Blick auf (2) hervorhebt: »In dieser Frage [...] steht vor allem das Verhältnis von Demokratie und Religion zur Diskussion.« Nach Durchsicht verschiedener historischer Beispiele (insbesondere die Begründung der modernen Demokratie durch die US-amerikanische Verfassung sowie in der Französischen Revolution), demokratiethoretischer Ansätze v. a. zum skeptizistischen Verständnis von Demokratie (Hans Kelsen, Karl Popper, Ralf Dahrendorf, Michael Oakshott) und Beobachtungen zur Praxis demokratischer Verfassungsstaaten kommt Kielmansegg zu folgendem Zwischenergebnis: »Muss ein demokratisch verfasstes Gemeinwesen sich darüber Rechenschaft ablegen, ob es sich als auf die Prämisse der Wahrheitsgewissheit oder auf die des Zweifels gegründet verstehen will? Haben wir es mit einem Entweder – Oder zu tun? Wenn es zutrifft, [...] dass die beiden einander entgegengesetzten Begründungsargumentationen das Demokratieverständnis, ja die demokratische Praxis in wesentlichen Hinsichten unterschiedlich prägen können, scheint es zwingend zu sein, beide Fragen zu bejahen« (a. a. O., 26). Die weitere Überprüfung der beiden alternativen Strategien auf ihre Tauglichkeit zur Begründung und Ausgestaltung moderner Demokratien hin ergibt jedoch, dass es sich womöglich doch um kein striktes Entweder – Oder handelt. Aus theologischer Perspektive wäre von daher zu prüfen, inwiefern nicht gerade der christliche Glaube als Religion, die durch den Schrei der Gottverlassenheit ihres »Stifters« bei dessen Tod am Kreuz menschlichen Zweifel in seiner radikalsten Form zu integrieren beansprucht (vgl. dazu exemplarisch *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 42002, bes. 201–206.347–362), einen zentralen Beitrag zur Demokratiebegründung zu leisten vermag.

²¹ Dies gilt gerade angesichts dessen, dass sich offensichtlich rein empirisch die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Modernisierung und Religion nicht erledigen lässt. Vgl. exemplarisch

»Wie lässt sich Pluralismus vernünftiger begründen? Braucht Pluralismus letztlich eine religiöse Grundlage, weil nur so die Achtung gegenüber jedem Menschen bei aller irritierenden Verschiedenheit begründet werden kann? Oder lässt sich Pluralismus nur so vernünftiger rechtfertigen, dass die Religion als das Andere der Vernunft, der Glaube als das Irrationale ausgeschlossen wird?« Und grundsätzlicher: »Ob und wie [hat] Religion in einer pluralistischen Gesellschaft noch eine Zukunft [...]?«²²

Die entsprechenden Diskurse sind schon deshalb mit erhöhter Intensität und auf verschiedenen Ebenen zu führen, weil Religionen zunehmend für die gewaltsame Durchsetzung politischer Interessen instrumentalisiert werden. So erhält die Frage »Wie lässt sich ein vernünftiger Pluralismus philosophisch begründen?«²³ angesichts der »Globalisierung religiöser Gewalt« besondere Brisanz, denn, so warnt Schmidt zu Recht, hier werde das normative Verständnis des Politischen als Sphäre des vernünftigen Streits und der demokratischen Rechtssetzung zunehmend grundsätzlich in Frage gestellt. Das zentrale Problem besteht dann nicht mehr darin, wie sich innerhalb eines allgemein anerkannten und (relativ) gesicherten Rahmens der politischen Auseinandersetzung um möglichst adäquate Optionen und Strategien auf bestimmten gesellschaftlichen Handlungsfeldern ringen lässt. Vielmehr gilt es, überhaupt einen vernünftigen (!) Umgang damit zu finden, dass sich gesellschaftliche Akteure auf Legitimationsgrundlagen berufen, die aus deren Sicht höher und heiliger erscheinen als Recht und Vernunft, *und* sich aus dieser Position heraus prinzipiell gegen eine Regelung von Politik aus Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechten heraus wenden. Insofern ist der »Kampf zwischen Religion und Politik [...] also im Kern ein Streit um die Quellen der Normativität [...] um unterschiedliche Interpretationen der Quellen moralischer, rechtlicher und staatlicher Autorität.«²⁴

Mit diesen knappen Überlegungen ist ein ganzes Feld philosophischer Reflexion lediglich anfänglich konturiert.²⁵ Damit sollte der weitere Hori-

Dettef, Pollack, Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses, in: Gottesrede in postsäkularer Kultur, hg. v. *Peter Walter*, Freiburg 2007, 19–52.

²² *Schmidt*, Pluralismus (wie Anm. 18), 15.

²³ *Schmidt*, Pluralismus (wie Anm. 18), 16 (dort auch das nächste Zitat).

²⁴ *Schmidt*, Pluralismus (wie Anm. 18), 16.

²⁵ Vgl. dazu auch *Thomas M. Schmidt*, Vernünftiger Pluralismus – gerechtfertigte Überzeugungen. Religiöser Glaube in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Religion und Kulturkritik, hg. v. *Matthias Lutz-Bachmann*, Darmstadt 2006, 35–52; *ders.*, Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft, in: *Langthaler/Nagl-Docekal*, Glauben (wie Anm. 14), 322–340; Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit, hg. v. *Thomas M. Schmidt/Michael Parker*, Würzburg 2008; Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft, hg. v. *Franz-Josef Bormann/Bernd Irlenborn* (QD 228), Freiburg/Br. 2008.

zont wenigstens angedeutet werden, innerhalb dessen sich die in diesem Aufsatz formulierten Gedanken bewegen. Und natürlich wird sich – dies sei ausdrücklich konzediert – bei weiterführenden Reflexionen immer wieder die Frage melden, wie weit bzw. tief Begründungsdiskurse im pluralistischen Kontext überhaupt zu reichen vermögen. Oder etwas verkürzt und damit vielleicht ungebührlich zugespitzt formuliert: Die Grundfrage wird immer wieder aufbrechen, ob der provinzielle Charakter einer jeden Wahrheit als Basisvoraussetzung anzuerkennen ist und infolgedessen immer nur Mitglieder einer bestimmten Gruppe einen Wahrheitsbegriff miteinander zu teilen vermögen (so etwa der von ihm selbst so genannte »Ethnozentrismus« Richard Rortys²⁶), oder ob sich zumindest eine allgemein anerkannte Diskursebene ausmachen und dann auch begründen lässt, auf der über so etwas wie Objektivität (wie auch immer man diese näher zu verstehen hätte) zu streiten wäre. Dieser Grundfrage kann ich hier allerdings nicht weiter nachgehen, sondern komme damit zum Hauptstrang der Überlegungen zurück, indem ich frage: Welche Rolle spielen für die angedeuteten Diskurse religiös konnotierte rituelle Praktiken bzw. speziell die christliche gottesdienstliche Praxis? Dazu lohnt, wie schon gesagt, u. a. das Gespräch mit der Position von Jürgen Habermas:

3.3 Habermas zur Relevanz ritueller Praktiken der Religionen innerhalb der pluralistischen Gesellschaft

Schon seit Längerem vertritt Habermas – wie u. a. an seiner zeitdiagnostischen Rede von der Gegenwart als »postsäkularem« Zeitalter deutlich

²⁶ Vgl. bes. *Richard Rorty*, *Solidarität oder Objektivität*, in: *ders.*, *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays* Stuttgart 2005, 11–37; *Richard Rorty*, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992; und zur Debatte um Rortys Position u. a. *Rorty and his Critics*, hg. v. *Robert Brandom*, Blackwell Publishing ⁸2007. – Für Rorty ist die logische Konsequenz aus seinem Ansatz, dass der religiöse Mensch selbstverständlich an seinem Glauben und den damit verbundenen Überzeugungen festhalten könne; für die Öffentlichkeit seien religiöse Wahrheiten in diesem Sinne aber gerade nicht relevant, sondern lediglich für den privaten Bereich von Interesse. Die Devise muss dementsprechend lauten: Der religiös geprägte Mensch möge sich selbstironisch betrachten und nicht allzu ernst nehmen. Eine »Ironikerin« in diesem Sinne ist »eine Person, die drei Bedingungen erfüllt: (1) sie hegt radikale und unaufhörliche Zweifel an dem abschließenden Vokabular, das sie gerade benutzt, weil sie schon durch andere Vokabulare beeindruckt war, Vokabulare, die Menschen oder Bücher, denen sie begegnet ist, für endgültig nahm; (2) sie erkennt, daß Argumente in ihrem augenblicklichen Vokabular diese Zweifel weder bestätigen noch ausräumen können; (3) wenn sie philosophische Überlegungen zu ihrer Lage anstellt, meint sie nicht, ihr Vokabular sei der Realität näher als andere oder habe Kontakt zu einer macht außerhalb ihrer selbst. Ironiker, die einen Hang zur Philosophie haben, meinen weder, daß die Entscheidung zwischen Vokabularen innerhalb eines neutralen und allgemeinen Meta-Vokabulars getroffen wird, noch daß sie durch das Bemühen gefunden wird, sich durch die Erscheinungen hindurch einen Weg zum Realen zu bahnen, sondern daß sie einfach darin besteht, das Neue gegen das Alte auszuspielen« (*Rorty*, *Kontingenz – wie in dieser Anm. weiter oben –*, 127f.).

wird – die These, dass Religionen auch für die Gesellschaften der entfaltenen Moderne zentrale Bedeutung haben: im Blick darauf, dass das moralische Fundament pluralistischer Gesellschaften seine »Fraglosigkeit« immer mehr verliert. Traditionell selbstverständliche Werte müssen demnach in posttraditionalen Gesellschaften nicht zuletzt aus den Ressourcen der Religionen neu herauspräpariert werden. Vor diesem Hintergrund fordert Habermas in verschiedenen Wendungen eine »rettende [...] Aneignung«²⁷ des kulturellen Erbes der Religionen, wobei für ihn dabei bislang deren spezifische Praktiken wie etwa rituelle Vollzüge als solche letztlich entbehrlich waren. Für unsere Fragestellung interessant ist nun: Auf der neuesten Entwicklungsstufe seiner Theorie kommunikativen Handelns geht Habermas, gestützt auf Ergebnisse kulturanthropologischer Forschungen, davon aus, dass gattungsgeschichtlich gesehen der Ursprung des Ritus aufs Engste mit der Entstehung spezifisch menschlicher Kommunikation überhaupt verbunden ist. Solche symbolische Kommunikation lässt sich zwar aus regelgestützter Kooperation heraus erklären, in der die Teilnehmenden zunächst ihre Intentionen und Handlungen über einfache Gesten aufeinander abgestimmt haben. Die Genese normativer Verhaltenserwartungen – also die Forderung, dass ein Handlungssubjekt überhaupt kooperativ sein soll z. B. – lässt sich allerdings daraus gerade nicht ableiten. Habermas wörtlich: »Der intersubjektiv geteilte normative Sinn des Sollens zehrt von Bindungsenergien, die sich nicht aus Kooperationszwängen erklären lassen.«²⁸ Die Alltagskommunikation ist deshalb – so die Habermas' Hypothese – von Beginn an auf Ergänzung durch rituelle Praktiken als außeralltägliche Form der Kommunikation wesentlich angewiesen. Denn während sich alltägliche Kommunikation auf einen durch die beteiligten Kommunikationssubjekte gemeinsam zu identifizierenden Gegenstand in der sichtbaren Welt bezieht, trifft dies für den Ritus gerade nicht zu: »Der Referent dieser in

²⁷ Vgl. Jürgen Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, hg. v. Herta Nagel-Docekal/Rudolf Langthaler, Berlin 2004 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderbd. 9), 141–160, hier 142; veränderte Fassung in: *ders.*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 2005, 216–257, hier: 218. – Zu den einschlägigen Überlegungen bei Habermas und deren Entwicklung vgl. Klaus Müller, In der Endlosschleife von Vernunft und Glauben. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford) (Pontes 50), Münster 2012, 1–21, dort auch weitere Belege für ähnliche Formulierungen a. a. O., 10 m. Fn. 38. Eine Rekonstruktion des entsprechenden Stranges Habermasschen Denkens sieht sich der Schwierigkeit gegenüber, dass man dabei »auf eine ganze Reihe eher verstreut publizierter Aufsätze verwiesen« ist, »die einen kontinuierlichen Prozess der Positionsbestimmung dokumentieren«, so Endreß, Säkular (wie Anm. 14), 214, Fn. 2; dort findet sich auch eine umfängliche Auflistung der einschlägigen Beiträge.

²⁸ Jürgen Habermas, Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts, in: *ders.*, Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, 7–18, 11.

sich gekehrten Kommunikation ist nicht mit Händen zu greifen, sondern liegt in einer anderen Dimension.«²⁹

Ein solcher gattungsgeschichtlich sensibilisierter Blick auf die kommunikative Vernunft kann deutlich machen, dass das moderne Denken »die Religion, [im Sinne des] Kultus in Verbindung mit Konzeptionen einer rettenden Gerechtigkeit, als eine *gegenwärtige* Gestalt des Geistes philosophisch ernst nehmen« muss³⁰, weil sie die aufgeklärte Vernunft an ihren eigenen Ursprung zurückbindet: Als außeralltägliche Kommunikation schaffen religiöse Riten in der angedeuteten Weise die »Existenzvoraussetzungen einer symbolisch verfassten Lebensform«³¹. Konkret stabilisieren religiös begründete Gemeinschaften somit über ihre kultischen Praktiken das kommunikative Kollektiv:

»Immerhin ist der Ritus eine Quelle gesellschaftlicher Solidarität gewesen, für die weder die aufgeklärte Moral der gleichen Achtung für jeden noch die aristotelischen Güter- und Tugendethiken ein wirkliches motivationales Äquivalent liefern«³².

Diese originelle Leistung vermögen Religionen aber deshalb zu vollbringen, weil sie eben nicht dabei stehen bleiben, archaische Praktiken möglichst kundenfreundlich in situativ designte Rituale zu integrieren. Im religiös begründeten Ritus besteht vielmehr Zugang zum von Habermas so genannten »sakralen Komplex«³³, in den auch der Mythos eingewoben ist. Mythen sind dabei Ausdruck dessen, dass es im religiösen Ritus immer um eine überindividuelle Geschichte geht, in die Themen wie Geburt, Tod, Zusammenleben, Endlichkeit von Ressourcen usw.³⁴ eingebettet werden. Mittels des Mythos konnten evolutionsgeschichtlich gesehen normative Gehalte schrittweise aus ihrer »rituellen Verkapselung [gelöst] und dann in die Semantik der Alltagssprache übertragen werden.« Erst dadurch war es möglich, schließlich neben den Geltungsansprüchen der Wahrheit und Wahrhaftigkeit auch den der Richtigkeit zu entwickeln, wie er mit regulativen Sprechakten verknüpft ist.

Für einen Denker wie Jürgen Habermas scheint mittlerweile also klar zu sein, dass der rituelle Gottesdienst entscheidend ist, wenn die wirklichkeitserschließenden Ressourcen der Religionen im aus seiner Sicht nach-

²⁹ Jürgen Habermas, Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus, in: *ders.*, Nachmetaphysisches Denken II (wie Anm. 28), 77–95, 91.

³⁰ Jürgen Habermas, Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe, in: Nachmetaphysisches Denken II (wie Anm. 28), 74–76, 75.

³¹ Habermas, Hypothese (wie Anm. 29), 86.

³² Jürgen Habermas, Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Ein Gespräch, in: *ders.*, Nachmetaphysisches Denken II (wie Anm. 28), 96–119, 105.

³³ Vgl. Habermas, Hypothese (wie Anm. 29), 95.

³⁴ Vgl. Habermas, Hypothese (wie Anm. 29), 86.

metaphysischen Zeitalter gehoben werden sollen. Habermas führt diese Neujustierung seines Ansatzes zu der Frage, »ob der Prozess der Versprachlichung des Sakralen, der sich in der Arbeit an Mythos, Religion und Metaphysik über die Jahrtausende hinweg vollzogen hat, erschöpft und abgeschlossen ist.«³⁵ Die speziell für die *Theologie* in diesem Zusammenhang anstehenden Aufgaben können dabei für Habermas natürlich nicht Sache der Philosophie sein:

»Für sie [die Philosophie] kann Versprachlichung nur heißen, in religiösen Überlieferungen die noch unabgeholten semantischen Potentiale zu entdecken und mit eigenen begrifflichen Mitteln in eine allgemeine, über bestimmte Religionsgemeinschaften hinaus zugängliche Sprache zu übersetzen – und so dem diskursiven Spiel öffentlicher Gründe zuzuführen.«³⁶

Eigens zu diskutieren wäre, inwiefern Habermas' These, die semantischen Potentiale religiöser Sprache seien doch möglichst restlos *philosophisch* zu versprachlichen, nicht letztlich in Spannung steht mit seiner Sicht darauf, welche Leistung der Ritus *als* Ritus für die Herausbildung moderner Identität zu erbringen vermag. Das Problem, das sich hier meldet, besteht darin, dass Habermas den Religionen zwar zubilligt, einen originären Beitrag zur Selbstverständigung der aufgeklärten Vernunft leisten zu können, diesen Beitrag aber lediglich temporär für bedeutend hält und insofern keineswegs für unverzichtbar. Im Hintergrund steht dabei Habermas' Grundüberzeugung, die praktisch sein gesamtes Werk bestimmt: dass das Projekt der Moderne in der Form, wie es sich speziell in westlichen Gesellschaften entfaltet hat, prinzipiell verheißungsvoll ist, und dass es deshalb gilt, diese Variante der Modernität trotz aller Vereinseitigungen weiter als *den* Referenzrahmen gesellschaftlicher Entwicklung zu betrachten. Es gilt aus seiner Perspektive das aufklärerische Versprechen »für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse« zu nutzen.³⁷ Diese Sicht auf die Moderne resp. das westliche Konzept von Modernität ist allerdings keineswegs alternativlos, wie sich etwa am Beispiel von Charles Taylors einschlägigen Analysen zeigen ließe.³⁸ Für die christliche

³⁵ Habermas, Versprachlichung (wie Anm. 28), 16.

³⁶ Habermas, Versprachlichung (wie Anm. 28), 17.

³⁷ Vgl. als frühen Schlüsseltext Jürgen Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt (zuerst 1980), in: *ders.*, Kleine Politische Schriften I-IV, Frankfurt am Main 1981, 444–464, das Zitat dort 453.

³⁸ Martin Endreß formuliert sogar den scharfen Vorwurf, dass es Habermas am Ende gar nicht um eine adäquate Analyse des menschlichen Selbst-, Sozial- und Weltverhältnisses und speziell der Rolle der Religionen für dessen Konstituierung gehe. Er konzentriere sich vielmehr »auf eine Grundlagenreflexion auf der Ebene der Gesellschaftstheorie«, die anzielt, die »sozio-historisch spezifischen Bedingungen menschlicher Vergesellschaftungsprozesse und die daraus resultierenden institutionalisierten Rahmenbedingungen vergesellschafteten Miteinanders« zu fokussieren;

Glaubensgemeinschaft können und sollten jedenfalls die entsprechenden Überlegungen ein Impuls sein, innerhalb der eigenen theologischen Reflexion ihre »Verwurzelung im sakralen Komplex« priorisiert zu bedenken. Nicht zuletzt diese Verwurzelung hat dafür gesorgt, dass sich die Religionen auch in Kontexten, die weitgehend durch säkulares Denken (dazu noch weiter unten) bestimmt sind, bislang (z. T. in transformierter Gestalt) behaupten konnten. Ein letztes Mal Habermas:

»Der sakrale Komplex hat sich nicht aufgelöst; religiöse Überlieferungen haben in der Symbiose mit dem Kultus ihrer Gemeinden ihre Vitalität bewahrt. Die Mitglieder religiöser Gemeinschaften können sogar das Privileg für sich beanspruchen, im Vollzug ihrer kultischen Praktiken den Zugang zu einer archaischen Erfahrung – und zu einer Quelle der Solidarität – behalten zu haben, die sich den ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne verschlossen hat.«³⁹

4 Noch einmal Sacrosanctum Concilium: zur Pluralismustauglichkeit der Liturgie

Mein Plädoyer ist – angeregt durch Habermas, aber dabei zugleich über ihn hinaus: Man sollte heute die Liturgiekonstitution so lesen, dass sie den christlichen Gottesdienst als Ausdruck einer Einstellung zur Wirklichkeit präsentiert, die aus Sicht moderner Vernunft begründbar und durchaus attraktiv ist.⁴⁰ Die Prinzipien, die *Sacrosanctum Concilium* im Einzelnen als Maßstab für das gottesdienstliche Handeln der Kirche zu etablieren versucht, sind – u. a. im Zusammenhang des vierzigjährigen Ju-

vgl. Endreß, *Säkular* (wie Anm. 14), bes. 214–218, dort die beiden Zitate 216f. Letztlich plädiere Habermas, so Endreß, von gewissen empirischen Evidenzen her »für eine gewisse Übergangszeit [...] für ein Schutzprogramm von religiösen Weltverständnissen«. Die Diskussion über den Charakter des gegenwärtigen Zeitalters laufe für ihn deshalb im Kern auf die Frage einer »Ethik des Umgangs zwischen religiösen und säkularen Bürgern in der politischen Öffentlichkeit« hinaus: »Der Bedarf für Religion bzw. genauer für religiöse Sprache ist also einer bis auf Weiteres: sie wird benötigt bis die säkulare Sprache einer diskursivierten Vernunft ihr Ausdruckspotential vollumfänglich entfaltet hat, so dass sie sämtliche Lebensvollzüge und Weltverhältnisse vollgültig und transkulturell verständlich zu explizieren vermag« (Endreß, *Säkular* [wie Anm. 14], 225). – In einer anderen Version des vorliegenden Aufsatzes, die relativ parallel in *BiLi* 3/2014 erscheint, versuche ich im Dialog mit Taylor zu zeigen, inwiefern ein anderer Blick auf die Moderne auch Folgen hat für die Beurteilung der Rolle rituell-religiöser Praktiken in den entsprechenden Entwicklungsprozessen.

³⁹ Habermas, *Hypothese* (wie Anm. 29), 95.

⁴⁰ Dabei ist es allerdings keine ganz leichte Aufgabe, aus rituellen Vollzügen propositionale Gehalte heraus zu präparieren, die sich wiederum in wahrheitsfähige Aussagen integrieren lassen. Vgl. – neben Winter, *Theologie* (wie Anm. 2) – Stephan Winter, *Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der lex orandi* (Theologie der Liturgie 3), Regensburg 2013, 539–548, und dazu Thomas Schärtl, *Liturgisches Anti-Realismus*, in: Winter, *Dialog* (wie Anm. 15), 173–224.

biläums – mehrfach gut und übersichtlich dargestellt worden⁴¹, sodass ich – über das oben bereits Gesagte hinaus – nur einige schlaglichtartig erwähnen will:

- Liturgie ist zuerst Handeln Gottes zur Heiligung des Menschen, das zu Lob, Dank, Bitte und Sühne befähigt. Die Verherrlichung Gottes ist Antwort auf die neue Wirklichkeit, die sich dem Menschen von Gott her eröffnet (vgl. SC 5; 6).
- Liturgie heiligt den Menschen und befähigt ihn zur Verherrlichung Gottes in Christus, durch ihn und mit ihm, getragen von der Kraft des Heiligen Geistes. Diese Grunddynamik entfaltet sich in vielfacher Weise und findet im Pascha-Mysterium Jesu Christi zu ihrem unüberbietbaren Höhepunkt. – Dieser große heilsgeschichtliche Bogen ist innerhalb der Liturgie auch in einer wesentlich reicheren Feier des Wortes Gottes deutlich zu eröffnen.
- Liturgie ist »Höhepunkt und Quelle« allen kirchlichen Lebens. Liturgie, Martyrie und Diakonie durchdringen sich wechselseitig, wobei die Liturgie zentrierend wirkt (vgl. SC 10).
- Liturgie ist Feier des Glaubens, die durch alle Getauften in ihren jeweiligen Rollen getragen wird, wobei die Glaubensgemeinschaft dadurch das priesterliche Wirken Christi fortsetzt (vgl. SC 7; 26).
- Liturgie soll Feier in Gemeinschaft sein, weshalb die Riten »knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen« sowie »der Fassungskraft der Gläubigen angepasst« zu sein haben (SC 34). In diesen Zusammenhang gehört auch die grundsätzliche Zulassung der Volkssprachen (vgl. SC 36; 54; 63) und die Forderung nach Erneuerung aller liturgischen Bücher, wobei Raum »zur Anpassung an die Eigenart und Überlieferungen der Völker« (SC 37–40) gelassen werden soll. Eine Hin- und Einführung der Glaubenden wie auch speziell der Verantwortlichen in der Seelsorge soll durch liturgische Bildung

⁴¹ Vgl. unter anderem folgende Arbeiten, die die umfangreiche ältere Literatur kritisch-konstruktiv aufgenommen und auf deren Grundlage die Rezeption der Konstitution weitergeführt haben: die Aufsätze im Themenheft »40 Jahre Liturgiekonstitution: Relecture und Zukunft«, HD 57 (2003); die Beiträge in den Sammelbänden: Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, hg. v. *Klemens Richter/Thomas Sternberg*, Münster 2004; Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. *Martin Klöckener/Benedikt Krannemann* unter Mitarb. v. *Andrea Kroghmann*, Freiburg/Schw. 2006; Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution de II. Vatikanischen Konzils, hg. v. *Martin Stuflesser* (Theologie der Liturgie 1), Regensburg 2011. Als erstes zu konsultieren sind ansonsten natürlich die Kommentare, so jetzt etwa: *Reiner Kaczynski*, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2, Freiburg/Br. 2004, 1–227; das Werk ordnet sich in die Reihe der klassischen einschlägigen Kommentare u. a. von Jungmann und Lengeling ein.

(SC 14–20; 115; 129) sowie die Erhebung der Liturgiewissenschaft zum theologischen Hauptfach (SC 16) erfolgen.

Diese Prinzipien profilieren, so meine Überzeugung, ein Verständnis von Liturgie, von dem her sich diese so interpretieren lässt, dass sie in der entfalteten Moderne durchaus einen originären Beitrag zur Ausbildung eines bewussten Selbst-, Sozial- und Weltverhältnisses zu leisten vermag. Dies gelingt deshalb, weil die Prinzipien gerade nicht der Versuchung erliegen, das rituelle Handeln daraufhin zu trimmen, möglichst konkret Normen für ein gelingendes menschliches Zusammenleben vorzugeben bzw. deren Internalisierung zu fördern. Vielmehr richten sich die Bestimmungen – ganz im Sinne der Überlegungen von Habermas – darauf, außerhalb alltäglicher Kommunikation einen symbolisch-rituellen Raum zu kreieren, in dem die Subjekte von den sonst üblichen enormen Anforderungen kommunikativen Handelns entlastet werden. Sie können hier – und in dieser programmatischen Aussage laufen die angedeuteten Linien der Konstitution letztlich zusammen – in Freiheit *voll, bewusst und tätig* an den gefeierten Geheimnissen teilnehmen. Diese Teilnahme wurzelt in einer ›Teil-gabe‹ seitens Gottes, die originär in der Taufgnade grundgelegt ist, wobei die Menschen mit der ihnen geschenkten Gnade zusammenwirken dürfen und sollen (vgl. SC 11). Für dieses Mit-Wirken sind die Voraussetzungen zu schaffen. SC 14 formuliert (vgl. auch SC 21; 48):

»Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, [...] kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist.«⁴²

⁴² Vgl. zum Theologoumenon der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme nach wie vor *Stephan Schmid-Keiser*, *Aktive Teilnahme: Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns*. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts (EHS Reihe 23, *Theologie* 250), Bern u. a. 1984, und auch (mit umfassender Aufarbeitung der einschlägigen Literatur): *Martin Stuflesser*, *Actuosa participatio*. Zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur »tätigen Teilnahme« am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: *LJ* 59 (2009) 147–186, sowie neuerdings *Benedikt Kranemann*, »Tätige Teilnahme« an der Liturgie als »Quelle und Höhepunkt« – Kernbegriffe der Liturgiekonstitution neu gelesen, in: *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Ihre Bedeutung für heute, hg. v. *Mariano Delgado/Michael Sievernich*, Freiburg u. a. 2013, 232–247. – Ritualtheoretisch betrachtet müsste im Blick speziell auf liturgische Performances noch genauer untersucht werden, inwiefern das Zusammenwirken von Gott und Mensch im Gottesdienst die Intentionalität ritueller Akte beeinflusst. *Humphrey/Laidlaw* schreiben zur Intentionalität in rituellen Handlungskontexten: »Das nicht-ritualisierte Handeln hat intentionale Bedeutung (Warnen, Liefern, Mord) und diese Bedeutung wird aufgrund der Zuschreibung intentionaler Zustände auf Akteure verständlich. Ritualisiertes Handeln dagegen wird nicht auf diese Art und Weise identifiziert. Denn beim Ritual können wir nicht das, was ein Akteur tut, mit seinen Intentionen verbinden. Ritualisiertes Handeln wird nicht von den Intentionen der Akteure geleitet und strukturiert, sondern es wird von Vorschriften konstituiert. Dies bedeutet nicht nur, dass Menschen Regeln

Die große, in Habermas' Diktion: mythische Erzählung, die für diese rituelle Etablierung der Gnade als christlicher Lebensform⁴³ den Kontext liefert, ist durch die Schlüsselkategorie »Pascha-Mysterium« prägnant umschrieben: In diesem Reflexionsbegriff kristallisiert sich die spezifisch biblische Konzeption rettender Gerechtigkeit in ihrer christlichen Lesart.⁴⁴ So spricht die Nr. 5 programmatisch vor allem anderen von »Gott, der ›will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen‹«. Das am Heil der Menschen orientierte Handeln Gottes geschieht durch die gesamte Geschichte hindurch, deren Höhepunkt in der Fleischwerdung des Wortes Gottes und in Leben und Geschick Jesu Christi lokalisiert wird. So ereignet sich die Ankunft des Sohnes im Fleisch nach SC 5 um des Heils der Menschen, insbesondere der Armen und deren, »die zerschlagenen Herzens sind«, willen. Anders gesagt: Kirche feiert Liturgie in der Kraft des Heiligen Geistes, wie SC 6 formuliert, und dies ist der Geist bedingungsloser Hingabe aus Liebe, die alle einlädt, sich für sie zu öffnen. – Ritualtheoretisch gesprochen weist eine konkrete rituelle Performance mit religiösem Anspruch letztlich also deshalb über sich hinaus, weil sie einem vorgegebenen Skript folgt, im christlichen Bereich also (mehr oder weniger expliziten) rituellen Handlungsanweisungen, wie sie z. B. in Form von Agenden oder liturgischen Fei-erbüchern vorliegen. Christliche Liturgie will insofern eben gerade nicht gänzlich frei erfunden sein.

Ihre »notwendige Transparenz [...] konstituiert deren verbindliche Form, über deren Gestalt dann allerdings stets aufs Neue zu befinden ist. Es ist die Gottesgeschichte selbst, zu der hin jede verantwortliche Li-

folgen, sondern viel eher, dass eine Reklassifikation stattfindet, sodass nur das Regelfolgen als Handeln gilt. Dennoch ist es der Akteur, der als selbstbewusst Handelnder die Handlungen ausführt. Wir meinen, dass diese Sicht der Ritualisierung als eine Transformation der Intentionalität des Handelns einige der rätselhaftesten und scheinbar paradoxesten Eigenschaften des Rituals zu erklären vermag.« *Caroline Humphrey/James Laidlaw*, Die rituelle Einstellung, in: *Krieger/Belliger*, Ritualtheorien (wie Anm. 5), 135–155, übers. von den Herausgebern (urspr.: *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford: Clarandon Press/Oxford University Press 1994, dort 88–110), 154.

⁴³ Vgl. *Thomas Schärtl*, Grace as a Form of Life. An Essay on the Interferences of Liturgy and Ethics, in: »Ahme nach, was du vollziehst ...«. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik, hg. v. *Martin Stuflesser/Stephan Winter* (StPaLi 22), Regensburg 2009, 49–71.

⁴⁴ Vgl. dazu jetzt *Simon A. Schrott*, Pascha-Mysterium. Zum theologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014; von der älteren Literatur vgl. unter anderem: *Irmgard Pahl*, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt der christlichen Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93; *Birgit Jeggle-Merz*, Pascha-Mysterium. »Kurzformel« der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils, in: IKaZ 39 (2010) 53–64; *Winfried Haumerland*, Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgiethologischer Erneuerung, in: Liturgie als Mitte des christlichen Lebens (Theologie im Dialog 7), hg. v. *George Augustin/Kurt Koch*, Freiburg u. a. 2012, 189–209; *ders.*, Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, in: IKaZ 41 (2012) 616–625.

turgie auf eine plausible Weise transparent sein muss. [...] Es geht um die Gottesgeschichte mit Israel und in der Person Jesu von Nazareth mit der ganzen Welt, wie sie uns in den biblischen Texten erzählt wird«⁴⁵. Insofern verfolgt das Drama des Gottesdienstes »nicht einen außer ihm liegenden Zweck [...], sondern [hat] seinen Zweck in der dramatischen Darstellung der Gottesgeschichte selbst«⁴⁶.

Liturgie setzt damit nicht einzelne ethische Normen, sondern etabliert in performativer Weise eine bestimmte, nach Überzeugung der Gläubigen von Gott geschenkte und ermöglichte Lebensform, wie sie in Jesus Christus letztgültig erschienen ist. Richard Schaeffler hat diesbezüglich – konkret im Blick auf die Anrufung des göttlichen Namens als paradigmatischen gottesdienstlichen Akt – von einer transzendentalen Setzung gesprochen:

Durch die Liturgie tritt der menschliche Sprecher »mit dem, den er beim Namen ruft, in eine wechselseitige Beziehung ein[...] und [versteht] fortan sich selbst und seine Erfahrungswelt von dieser Beziehung her [...]. Die Korrelation, in die der Anrufende durch die Sprachhandlung der Namensanrufung wirksam eintritt, gibt den Ideen des Ich und der Welt erst ihre konkrete Bedeutung.«⁴⁷

Die biblisch begründete Gebetspraxis ist dabei – wie die Einführung eines einschlägigen Sammelbandes formuliert – insofern paradox, als die Betenden ihre Identität gewinnen »durch eine [bewusst vollzogene] radikale Hinwendung [...] zu Gott, die jede Form der Eigenmächtigkeit transzendiert und im Blick auf Welt, Geschichte und Mensch alles Entscheidende von Gott erwartet.«⁴⁸ Religiöse Tradition und Identität als eine mögliche Form des Selbst-, Sozial- und Weltverhältnisses entstehen hier dadurch, dass sich Menschen an eine immer wieder neue, schöpferische und unverfügbare göttliche Macht binden. Und darin scheint mir letztlich Erbe und Auftrag von *Sacrosanctum Concilium* zu bestehen: den

⁴⁵ Albert Grözinger, Zur Ästhetik des Gottesdienstes, in: Musik und Kirche 70 (2000), 164–173, 168.

⁴⁶ Grözinger, Ästhetik (wie Anm. 45), 169.

⁴⁷ Richard Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln-Trier 1988, 18f. Vgl. dazu B. Irlenborn, »Veritas semper maior«. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (ratio fidei 20), Regensburg 2003, 100–103, und darüber hinaus grundsätzlich Thomas Benner, Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur *Acclamatio Nominis Dei* und zur Konstituierung religiöser Subjektivität (PaThSt 26), Paderborn u. a. 2001, 201–216.

⁴⁸ Albert Gerhards/Andrea Doeker/Peter Ebenbauer, Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung. Liturgisches Beten in Judentum und Christentum als Quelle eines unabschließbaren Prozesses religiöser Selbstbestimmung, in: Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, hg. v. dies., Paderborn 2003, 13–19, 17f.

Menschen der jeweiligen Zeit nahezubringen, dass sich in der freien, bewussten Entscheidung für eine solche Bindung erst wirklich solidarische Gemeinschaft bilden und immer wieder erneuern kann.⁴⁹ Das aber ist ein im emphatischen Sinne des Wortes hoch modernes Konzept!

⁴⁹ Aus Raumgründen kann ich nicht mehr der Frage nachgehen, wie das heute in unserem konkreten gesellschaftlichen Kontext geschehen könnte. Vgl. dazu die Überlegungen in *Stephan Winter*, Logos vor Ethos?! Mystagogie als diakonisches Projekt, in: *Stuflesser/Winter*, Liturgie und Ethik (wie Anm. 43), 169–214, und auch *Benedikt Kranemann*, Liturgy in a Pluralistic Society, in: *Worship* 87 (2013), 414–428. – Ein wichtiges Teilthema wären in diesem Zusammenhang die so genannten »Riskanten Liturgien«. Vgl. dazu *Riskante Liturgien*. Zum Charakter und zur Bedeutung von Gottesdiensten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, hg. v. *Christian Fechtner/Thomas Klie*, Stuttgart 2011, darin bes. die Einführung der Herausgeber, *Riskante Liturgien*. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, a. a. O., 7–19, und zu diesem Problemfeld auch *Martin Stuflesser*, Im Spannungsfeld von Kreuz und Krone: Liturgie im öffentlichen Raum, in: *Umbruch – Wandel – Kontinuität* (312–2012). Von der Konstantinischen Ära zur Kirche der Gegenwart, hg. v. *Franz Dünzl/Wolfgang Weiß* (Würzburger Theologie 10), Würzburg 2014, 175–218.