

Stephan Winter

Quelle der Solidarität und das Selbst?!Liturgie in der entfalteten Moderne 50 Jahre
nach der Verabschiedung von *Sacrosanctum Concilium*¹**1. Das Bedürfnis nach Ritualen im pluralistischen Kontext der entfalteten Moderne²**

Rituale haben in unserer pluralistischen Gesellschaft durchaus Konjunktur, was sich z. B. leicht an einschlägigen Zeitschriftenbeiträgen oder auch entsprechenden Buchtiteln aus aktuellen Verlagsprogrammen zeigen ließe. Die Landschaft wird dabei zunehmend unübersichtlicher. Ein Aufsatz der Zeitschrift *Gottesdienst* aus dem Jahr 2013 hält bezüglich Ritualen zu markanten biographischen Übergängen fest:

„[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 reiche dabei, so der Beitrag, von freidenkerischen über religiös-kundenorientierte bis hin zu esoterischen Zeremonien. Den verschiedenen rituellen Vollzügen ist aber offensichtlich gemeinsam, dass sie in der Gestaltung primär bzw. sogar weitestgehend an individuelle Voraussetzungen und Wünsche der Kundinnen und Kunden anknüpfen⁴: Ziel ist, konkrete Lebenserfahrungen aufzugreifen und inszenatorisch hervorzuheben, wobei es vor allem um eine Zeremonie geht, die situativ angemessen gestylt ist. Diejenigen, die sich hier ein Ritual quasi „maßschneidern“ lassen, verbinden deshalb ggf. auch Kategorien wie Gültigkeit oder Verbindlichkeit nicht (primär) mit eben diesem feierlichen rituellen Handeln, sondern vor allem mit

den entsprechenden staatlichen Verwaltungsakten, also z. B. der Beurkundung der Geburt, einer Hochzeit oder des Todes. 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.

Was auch immer Rituale in heutiger Gesellschaft noch ausmacht: Ihre Attraktivität schöpfen sie offensichtlich 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.⁶ Zwei Impulse wirken hier zusammen, wie Andrea Meier in einer einschlägigen Studie herausstellt. 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 mit samt 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.⁴⁷

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 grundsätzlich affirmative Haltung 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 dafür noch ein prominentes Beispiel zu nennen: In seinem 2013 erschienenen 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 zuversichtlich bin ich nicht.“⁴⁸ Flasch versteht sich deshalb ausdrücklich als Agnostiker. Und als solcher hält er die jüdisch-christliche Tradition nach wie vor für durchaus relevant – zumindest als „Bildersaal produktiver religiöser Erfindungen“⁴⁹. 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.“¹⁰

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.“¹¹

2. Der Anspruch der Liturgie „auf das ganze Leben“ gemäß *Sacrosanctum Concilium*

Ein sachgerechtes theologisches Forschungsdesign bzgl. ritueller Vollzüge innerhalb unserer (zumindest statistisch gesehen zunehmend) nachchristlichen Gesellschaft zu entwickeln, scheint mir vor dem angedeuteten Hintergrund ein äußerst anspruchsvolles Unterfangen zu sein. Auf diese komplexen Diskussionszusammenhänge kann ich mich deshalb schon aus Raumgründen hier 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 kirchlich getragenen Gottesdienst geben kann, der entweder ausdrücklich oder implizit weniger „anspruchs-voll“ in diesem Sinne ist, ist dabei eine andere Frage, die jedoch meines Erachtens nur vor dem Hintergrund des damit 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 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 Heili-

gung, 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 – unerwartete Konvergenzen

3.1 Pluralismus, Begründungsfragen und die religiös-rituelle Praxis

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 Unverbindlichkeit 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 un-

überbietbarer 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 *Sacro-sanctum 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. So habe ich an anderer Stelle deutlich zu machen versucht, inwiefern bei der Bearbeitung entsprechender Fragen auch Klärungen zum Verhältnis von Theologie und Vernunft bzw. zur Reichweite von Begründungsdiskursen in der entfalteten Moderne anstehen.¹² Das soll hier nicht wiederholt werden. Nur so viel: Mir scheint die theologische Reflexion auf die skizzierten Phänomene ohne Wenn und Aber von der „Unabweisbarkeit des Pluralismus“ ausgehen zu müssen.¹³ Jedoch scheint mir ebenso unabweisbar zu sein, dass methodisch kontrollierte christliche Gottrede ihren spezifischen Platz innerhalb eines pluralistischen Rahmens *begründet* einzunehmen hat. 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 hat, keineswegs eine Selbstverständlichkeit darstellt und in seiner je konkreten Form seinerseits begründungspflichtig ist: „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“¹⁴, wie der Frankfurter Religionsphilosoph Thomas M. Schmidt festhält. Das philosophische Problem, das sich hier in jedem Fall auftut¹⁵, umreißt Schmidt so: „Wie lässt sich Pluralismus vernünftig 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 vernünftig 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?“¹⁶ – Stellt sich die christliche Theologie und nun speziell die Theologie der Liturgie den damit lediglich angedeuteten Fragen und Herausforderungen, stößt sie etwa unter philosophischen Positionsbestimmungen der Gegenwart auf durchaus respektable Gesprächspartner und überraschende Konvergenzen mit den eigenen Überzeugungen. Dies soll im Blick auf Jürgen Habermas und Charles Taylor etwas näher betrachtet werden.

3.2 „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt“: Jürgen Habermas zur Rolle des Ritus für die Selbstvergewisserung moderner Gesellschaften

Bereits seit einiger Zeit hat sich innerhalb verschiedener Settings ein bemerkenswerter Dialog zwischen Jürgen Habermas als einem der exponiertesten deutschspra-

chigen 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 stattfand¹⁷, stellt hierfür nur das prominenteste Beispiel dar.¹⁸ Natürlich kann ich mich hier nicht in der gebührenden Tiefe mit Habermas' Überlegungen beschäftigen und beschränke mich auf wenige Hinweise.

Schon seit Längerem vertritt Habermas – wie u. a. an seiner zeitdiagnostischen Rede von der Gegenwart als „postsäkularem“ Zeitalter deutlich wird – die These, dass Religionen für die Gesellschaften der entfalteten Moderne zentrale Bedeutung haben: im Blick darauf, dass das moralische Fundament dieser Gesellschaften seine „Frag-losigkeit“ 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 aus einem „Bewusstsein, für das, was fehlt“¹⁹ in verschiedenen Wendungen eine „rettende [...] Aneignung“²⁰ des kulturellen Erbes der Religionen, wobei für ihn dabei deren spezifische Praktiken *als solche* – und so auch deren rituelle Vollzüge – letztlich entbehrlich schienen. Für unsere Fragestellung interessant ist nun: Auf der neuesten Entwicklungsstufe seiner Theorie kommunikativen Handelns geht Habermas nochmals entschiedener als bislang, 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.“²¹ Die Alltagskommunikation ist deshalb – so 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 sich gekehrten Kommunikation ist nicht mit Händen zu greifen, sondern liegt in einer anderen Dimension.“²²

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“²³ muss, 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“²⁴. 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.“²⁵ 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“²⁶, in den auch der Mythos eingewoben ist. Mythen sind dabei Ausdruck dessen, dass es im religiösen Ritus immer um eine *überindividuelle*

elle Geschichte geht, in die Themen wie Geburt, Tod, Zusammenleben, Endlichkeit von Ressourcen usw.²⁷ 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 nachmetaphysischen 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“²⁸. 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.“²⁹ Eigens zu diskutieren wäre, inwiefern Habermas' These, die semantischen Potentiale religiöser Sprache seien doch möglichst restlos *philosophisch* zu versprachlichen, nicht letztlich in Spannung steht zu seiner Sicht darauf, welche Leistung der Ritus *als* Ritus für die Herausbildung moderner Identität erbringt. Das Problem besteht darin, dass Habermas den Religionen einerseits zwar zubilligt, einen originären und originellen Beitrag zur Selbstverständigung der aufgeklärten Vernunft leisten zu können, andererseits diesen Beitrag aber lediglich

temporär für bedeutend hält und insofern dann wohl doch nicht für unverzichtbar hält. Mit Martin Endreß noch schärfer formuliert: Habermas geht es womöglich gar nicht um eine adäquate Analyse des menschlichen Selbst-, Sozial- und Weltverhältnisses und speziell der Rolle, die Religionen in diesem Zusammenhang spielen. Er konzentriert 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“³⁰ zu fokussieren. Letztlich plädiere Habermas, so Endreß, von gewissen empirischen Evidenzen her „für eine gewisse Übergangszeit [...] für ein Schutzprogramm von religiösen Weltverständnissen“³¹. 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“. Und dennoch sollte ein Ansatz wie der von Habermas bei allen kritischen Anfragen, die notwendig zu stellen sind, für die christliche Glaubensgemeinschaft in jedem Fall 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 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 Gemein-

schaften 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.⁴³²

Die zuletzt formulierten kritischen Rückfragen an Habermas' Ansatz haben bereits etwas angedeutet, dass im Hintergrund auch seiner Überlegungen zum Ritus die Grundüberzeugung steht, die praktisch sein gesamtes Werk bestimmt: dass das Projekt der Moderne in Form ihrer Entfaltung in westlichen Gesellschaften 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.³³ Diese Sicht auf die Moderne resp. das westliche Konzept von Modernität ist – nicht zuletzt bzgl. dessen Implikationen für die Verortung religiös-ritueller Praxis im pluralistischen Kontext – keineswegs alternativlos. Jedenfalls bietet sich von hier her der Schwenk zu einem zweiten möglichen Gesprächspartner theologischer Reflexion auf die gottesdienstliche Praxis im pluralistischen Kontext an, der nochmals andere Akzente setzt.

3.3 „Ein Gefühl für das Gute finden“: Rituell-religiöse Praxis und Leben in „Fülle“ bei Charles Taylor

Die „Quellen des Selbst“³⁴ aufzuspüren und dabei die „Entstehung der neuzeitlichen Identität“ nachzuzeichnen, ist ausweislich seines gleichnamigen großen Werkes vom Ende der 1980er Jahre das Anliegen des kanadischen Sozialphilosophen Charles Taylor, dem er im monumentalen Buch „Ein säkulares Zeitalter“³⁵ weiter gefolgt ist. Taylor geht es bei seinen weit verzweigten und mittlerweile vielfältig diskutierten Überlegungen³⁶ darum, die moralischen Quellen zu rekonstruieren, die für die Herausbildung des neuzeitlichen Selbst-, Sozial- und Weltverhältnisses entscheidend

sind und aus seiner Sicht wieder erschlossen werden müssen, um Fehlentwicklungen der Moderne zu korrigieren. Im Gesamtrahmen einer philosophischen Anthropologie bedarf es aus Taylors Sicht einer Ethik des Guten, um unter neuzeitlichen Bedingungen die Frage nach den Gründen für Moralität und Gerechtigkeitsstreben adäquat beantworten zu können, denn: „Eine Anschauung des Guten wird den Menschen einer gegebenen Kultur dadurch zugänglich, daß ihr in irgendeiner Weise Ausdruck verliehen wird. [...] Die hier maßgebliche Vorstellung ist die, daß die Artikulierung uns dem Guten als moralischer Quelle näherbringen, daß sie ihm Kraft verleihen kann.“³⁷ Das Gute kann nur verwirklicht werden, wenn das moralische Subjekt den Kräften des Guten in sich Raum gibt. Unter den Bedingungen der Neuzeit hat in diesem Zusammenhang Religion zwar nicht mehr zwingend eine Bedeutung. Das heißt aber umgekehrt gerade nicht, dass Religion dabei zwingend keine Bedeutung hätte: „[E]rbärmlich unzulänglich“³⁸ ist es nach Taylor, die Entstehung der Neuzeit als reine „Substraktionsgeschichte“ zu erzählen, „der zufolge die Entwicklung der Irreligiosität einfach auf die Fortschritte der Wissenschaft und der rationalen Forschung zurückzuführen ist“³⁹. In „Ein säkulares Zeitalter“ erzählt Taylor deshalb seine alternative Version der „Geschichte dessen, was man normalerweise die ‚Säkularisierung‘ des neuzeitlichen Abendlands nennt“⁴⁰. Taylor geht in seinem *grand narrative* – u. a. im Rückgriff auf Karl Jaspers' Konzeption der eurasischen Achsenzeit – von einer dreistufigen Evolution der sozialen Vorstellungsschemata aus: vom vorachsenzeitlichen zum achsenzeitlichen und vom vorsäkularen zum säkularen Zeitalter. Diese Evolution ist aus Taylors Sicht nicht umkehrbar. Er spricht von einem Sperrklinkeffekt (*ratchet effect*), der allerdings nicht alleine durch zweifellos im Übermaß vorhandene innere und äußere Zwänge erklärbar ist:

„[D]ie Sperrklinke, die den Rückweg vom späteren zum früheren *pre-existing framework*, von der Zeit des metaphysischen und religiösen Weltbilds zur mythischen Zeit, vom säkularen

zum Zeitalter der Weltreligionen unmöglich macht, [ist] durch ein anderes Element gesichert [...], das man mit Foucault und Habermas das *diskursive Element* nennen kann“: „*Irreversibel wird der Sperrklinneneffekt erst durch das Gewicht richtiger Einsichten, guter Gründe und besserer Argumente.*“⁴¹

An der Etablierung des Sperrklinneneffekts bzw. der Sperrklinneneffekte in diesem Sinne haben die von Taylor so genannten großen christlichen REFORMEN – für den zweiten großen Schritt nach den Entwicklungen der Achsenzeit – zwischen dem 11. und 17. Jahrhundert erheblichen Anteil, wobei sich dabei letztlich auch das für das Abendland typische Verhältnis reziproken Lernens zwischen Religion und Philosophie herausbildet. Dem kann ich hier nicht weiter nachgehen. Jedenfalls verliert, so lässt sich zusammenfassend sagen, die alteuropäische Religion im Verlauf der REFORMEN zunehmend als soziales Vorstellungsschema zur Ordnung, Erklärung und Legitimation der Gesellschaft *als ganzer* an Macht: „Der Glaube an Gott ist heute keine unabdingbare Voraussetzung mehr. Es gibt Alternativen.“⁴² Im Blick auf rituelle Praxis gesagt:

„In unseren ‚säkularen‘ Gesellschaften kann man sich uneingeschränkt politisch betätigen, ohne je Gott zu begegnen, also ohne an einen Punkt zu gelangen, an dem sich die ausschlaggebende Bedeutung des Gottes Abrahams für dieses ganze Unterfangen eindringlich und unverkennbar bemerkbar macht. Die wenigen heute verbliebenen Momente rituellen Verhaltens oder des Gebets stellen kaum noch eine solche Begegnung dar, während dies in früheren Jahrhunderten des Christentums unumgänglich gewesen wäre.“⁴³

Doch zugleich gilt es eben angesichts der Gegensätze zwischen z. B. der französischen und der angloamerikanischen Entwicklung festzuhalten, dass „ganz ähnliche Vorgänge [...] im einen Fall zur Loslösung vom Christentum geführt [haben] und im anderen zur Ausbildung lebensstüchtiger neuer Formen der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens.“⁴⁴ Es gehe ihm, so Taylor, „positiv gesprochen“ darum, ein komplexeres Modell für die Wirkung der Moderne auf den religiösen Glauben vorzu-

schlagen, „dem zufolge diese Veränderungen zwar oft die älteren Formen destabilisieren, das anschließende Geschehen jedoch in hohem Maße davon abhängt, welche Alternativen es gibt oder anhand des Repertoires der betreffenden Bevölkerung entwickelt werden können.“⁴⁵ Er spricht von einem „Muster der Destabilisierung und der neuerlichen Entspannung“, das sich durchaus häufiger wiederholen könne:

„Wir brauchen [...] nur [...] 500 Jahre in unserer abendländischen Zivilisation (alias lateinisches Christentum) zurückzuspringen, um festzustellen, daß es zu dieser Zeit für die große Mehrzahl der Menschen beinahe ein Ding der Unmöglichkeit war, nicht an Gott zu glauben, während es sich heute ganz und gar nicht so verhält. Man könnte versucht sein zu behaupten, daß es in bestimmten Milieus sogar zu einer kompletten Umkehrung gekommen und der Glaube undenkbar geworden ist. Doch diese Übertreibung zeigt bereits den Mangel an Symmetrie. Es ist eher zutreffend zu behaupten, daß in unserer Welt eine Vielzahl an Positionen irgendwo in unserer Gesellschaft vertreten und verteidigt wird. Die Skala der Möglichkeiten reicht vom militanten Atheismus bis hin zum orthodoxesten traditionsverhafteten Theismus und deckt alle erdenklichen Zwischenpositionen ab.“

Taylor hebt diesbezüglich hervor, dass die Positionsbestimmungen dabei kontextabhängig sind. Die Menschen sind sich im Klaren darüber, daß die jeweils anderen Optionen nicht nur existieren, sondern in anderen Teilen der Gesellschaft die Standardeinstellung bilden: „Die Existenz einer Alternative fragilisiert jeden Kontext, das heißt, sie sorgt dafür, daß das Gefühl für das Denkbare und das Undenkbare unsicher und schwankend wird.“⁴⁶

Hermeneutisch zentral für seine Rekonstruktion der Herausbildung moderner Identität ist von daher Taylors Unterscheidung dreier Säkularisierungsbegriffe⁴⁷: *Ers*ten kann „Säkularisierung“ die Ausdifferenzierung der verschiedenen Handlungsbereiche Politik, Ökonomie, Kultur etc. bezeichnen, die zunehmend jeweils eigenen Logiken folgen und sich von religiösen Überzeugungen emanzipieren. *Zweitens* kann von Säkularisierung im Sinne des Rückgangs religiösen Glaubens und religiöser Praxis gesprochen werden. *Die dritte*

Bedeutung von „Säkularisierung“ hingegen ist die für Taylor interessanteste, da sie die Situation eines religiösen Glaubens in den verschiedenen Kontexten modernen Lebens zu erfassen sucht: „So aufgefaßt, besteht der Wandel hin zur Säkularität unter anderem darin, daß man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht, und daß man zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option.“⁴⁸

Allein die letztgenannte Auffassung von Säkularisierung legt „die *historischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit* des Glaubens fest“⁴⁹, wie Brunkhorst Taylors Analysen zusammenfaßt:

„Es sind diese Bedingungen, die dem Sperrklingeneffekt die transzendente Unausweichlichkeit verleihen. Aber es sind Bedingungen, die die REFORM-Bewegungen der Religion *selbst erzeugt haben*, zunächst ganz allein, dann im Verein mit ihren autonom gewordenen deistischen, agnostischen und atheistischen Kindern. [...] In jedem Fall definieren die Bedingungen der Säkularisierung, *was jeweils argumentativ noch möglich ist und was den säkularen Diskurs sprengt*“⁵⁰.

Die REFORM hatte erheblichen Anteil daran, die Bedingungen der Möglichkeit für einen religiösen Glauben zu erzeugen: „Sie ist unmittelbar mit der Säkularisierung 3 verbunden, ganz in dem *Doppelsinn* von Säkularisierung, der einmal (a) die schrittweise Expansion des Sakralen in die Welt profaner Verrichtungen, zum andern (b) die Substitution von immer mehr Bezirken des Heiligen durch profane Praxis und Argumentation (Versprachlichung des Sakralen [Habermas; S. W.]) meint.“⁵¹

Vom für ihn maßgeblichen dritten Säkularisierungsbegriff her existiert nun aber für Taylor anders als für Habermas kein grundsätzlicher „Riss zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen“⁵² in dem Sinne, dass die Offenbarung für die Philosophie zwingend „eine kognitiv unannehmbare Zumutung“ bleibt. Auch für Taylor sind zwar die semantischen Gehalte einer Offenbarungsreligion philosophisch so zu artiku-

lieren, dass sie möglichst universal verstehbar und als vernünftig begründbar angesehen werden können. So müsse man etwa durchaus „zu *sagen* versuchen, worin der zugrundeliegende Sinn des Guten besteht“⁵³. Doch der Gebrauch deskriptiver Sprache an dieser Stelle dient eben dazu, „die spezifischere Bedeutung der Artikuliertheit für unser Gefühl des Guten“⁵⁴ herauszustellen: „Die hier maßgebliche Vorstellung ist die, daß die Artikulierung uns dem Guten als moralischer Quelle näherbringen, daß sie ihm Kraft verleihen kann.“ Solches vermag dann aber auf ihre spezifische Weise etwa die Liturgie ebenfalls zu leisten – und zwar innerhalb im obigen Sinne fragiler Verhältnisse auch auf Dauer:

„Ein Gefühl für das Gute findet [...] nicht nur in sprachlichen Beschreibungen Ausdruck, sondern auch in anderen Sprechakten. Wenn wir [...] uns in den Bereich der Liturgie begeben, erkennen wir, daß der Ausdruck über die Grenzen der Sprache im normalen und engen Sinne hinausgeht. Die Gestik des Ritus, seine Musik, seine Darbietung sichtbarer Symbole – alle diese Elemente führen in ihrer jeweils eigenen Art und Weise unsere Beziehung zu Gott vor. Da kann es wirklich vorkommen, daß wir zu der Ansicht gelangen, die in prosaischer Sprache gehaltene Beschreibung sei das ausdrucksärmste Medium, dem es nicht einmal annähernd gelinge zu erfassen, was wir, wie die Vertreter der negativen Theologie glauben, in anderer Weise spüren und wozu wir eine Beziehung herstellen können. Deutlich ist außerdem, daß die neben der erzählten Überlieferung wichtigsten Medien, durch die die weitaus meisten Gläubigen in der abendländischen Kirche über Jahrhunderte hinweg zum Verständnis ihres Glaubens gelangt sind, diejenigen des Ritus und der sichtbaren Darstellung durch Kirchenfresken und Fenstermalereien waren.“⁵⁵

Nichts davon also, dass wie bei Habermas spezifisch religiöse oder gar rituelle Sprachformen doch – wenngleich es auch ihr semantisches Potential zu retten gilt – wenigstens *on the long run* durch die Vernunft überwunden werden sollten. Unter den Bedingungen der Fragilität können (!) – oder gar sollten – vielmehr die verschiedenen Artikulationsformen für die wirksame Etablierung des Guten als moralischer Quelle eine bleibende Rolle spielen.

Was es insgesamt durch die Wiederentdeckung des Zusammenspiels verschiedener Artikulationsformen des Guten wiederzugewinnen gilt, ist ein menschliches Welt- und Selbstverhältnis, das höhere, jenseits seiner selbst und des rein innerweltlichen Wohlergehens liegende Ziele für das menschliche Leben gerade nicht ausschließt. Was es wiederzugewinnen gilt, ist eine Vernunft, die gerade nicht ausblendet, dass sie immer nur als situierte Vernunft existiert. Das von den skizzierten Entwicklungen hingegen beförderte Modell ist das einer von Taylor so genannten „desengagierten Vernunft“. An einer Stelle spricht er in Bezug auf die in dieser Hinsicht paradigmatische Philosophie Descartes‘ davon, dass sie ein „Desengagement von Welt und Leib sowie eine instrumentelle Haltung zu ihnen“⁵⁶ verlange, damit man um des Wohles aller willen sowohl auf dem Feld der theoretischen wie der praktischen Vernunft möglichst allgemeinen Gesetzen und Prinzipien zu folgen vermag. Wo dieser Ansatz leitend ist, entwickelt sich ein „abgepuffertes Selbst“: „Als begrenztes Ich kann ich die Grenze als Puffer auffassen, so daß mich die Dinge jenseits dieser Grenze nicht ‚erreichen‘ müssen. [...] Dieses Ich kann sich selbst als unverwundbares Wesen sehen, als Gebieter der Bedeutungen, die die Dinge für uns haben.“⁵⁷ Ein desengagiertes Selbst-, Sozial- und Weltverhältnis verstärkt aber eine Tendenz zur Exkarnation: Auf diesem Weg entfernen wir uns zunehmend „von unserer körperverhafteten Auffassung der Dinge [...], um zu klaren und deutlichen Erkenntnissen vorzudringen“⁵⁸, wobei das Erkenntnissubjekt einen „Untersuchungsgegenstand als etwas von uns völlig Unabhängiges begreift, so daß wir die Sache nicht dadurch verstehen, daß wir uns auf sie oder die Bedeutung einlassen, die sie in unserem Leben hat“⁵⁹. Die „Fülle [fullness]“ menschlichen Lebens hingegen lässt sich nach Taylor auf diese Weise nicht erlangen, braucht es für solche Fülle doch drei Erfahrungen⁶⁰: *erstens* die Erfahrung, „nicht bloß determinierte Wesen [...], sondern aktive, aufbauende, kreative und gestaltende Akteure“ zu sein; *zweitens* die Erfahrung, dass

wir „höhere Motive ethischer oder spiritueller Art“ haben; und *drittens* die ästhetische Erfahrung, in der wir „einen tieferen Sinn [empfinden] und [...] unsere ‚ästhetische‘ Resonanz nicht als eine Form lustvoller Reaktionen neben anderen deuten“ können. Auf der Suche nach Fülle kann religiöser Glaube als Grundoption in den Blick kommen, ohne dass damit gesagt ist, die Fülle sei nicht auch auf andere Weise zu erlangen. Das Ringen um einen religiösen oder einen nichtreligiösen Standpunkt, das Verhältnis von Glaube und Unglaube lässt sich von daher verstehen: „Die stürmische Auseinandersetzung zwischen Glauben und Unglauben sowie zwischen verschiedenen Spielarten beider Positionen kann [...] als eine Debatte gesehen werden, bei der es um die Frage geht: Worin besteht die wirkliche Fülle?“⁶¹

Den sich hieran anschließenden Überlegungen Taylors kann ich aus Raumgründen nicht weiter nachgehen. Worauf es im vorliegenden Zusammenhang ankommt ist: Die religiös geprägte Antwort auf die Frage nach der wirklichen Fülle geht von einer Beziehung zum Transzendenten aus, die Fülle in dreierlei Hinsicht zu vermitteln vermag: zunächst durch das Gefühl, dass es einen höheren Wert als menschliches Gedeihen gibt, an dem der Mensch Anteil erhalten kann: „Im Fall des Christentums kann man diesen Wert als Agape begreifen, als die Liebe Gottes zu uns, an der wir durch seine Kraft teilhaben können. [...] Uns wird eine Möglichkeit der Verwandlung gegeben, die uns über die bloß menschliche Vollkommenheit hinausführt.“⁶² Die Vorstellung von einem höheren Gut, das der Mensch erreichen kann, setzt aber dann den Glauben daran voraus, dass eine Macht existiert, die ihm dieses Gut überhaupt zugänglich zu machen vermag, was wiederum mit der Überzeugung gekoppelt ist, „daß wir unser Leben als eines begreifen, das über die Grenzen seiner ‚natürlichen‘ Spanne zwischen Geburt und Tod hinausgeht: Unser Leben reicht weiter als ‚dieses Leben‘“. Die Möglichkeit eines entsprechenden Zugangs zur Agape ist schöpfungstheologisch begründet:

„Der ursprüngliche christliche Begriff der Agape bezieht sich auf eine Liebe, die Gott den Menschen entgegenbringt und die damit zusammenhängt, daß sie als Lebewesen gut sind. [...] Es gibt eine göttliche Bejahung der Kreatur, die im ersten Kapitel des Buches dadurch auf den Begriff gebracht wird, daß von jedem Stadium der Schöpfung gesagt wird: ‚Und Gott sah, daß es gut war.‘ Die Agape ist von einem solchen ‚Gut-Sehen‘ nicht zu trennen.“⁶³

Die göttliche Bejahung des Menschlichen im jüdisch-christlichen Theismus ist bereits so umfassend, dass sie Menschen aus sich heraus gar nicht erreichen können⁶⁴, und für diese Bejahung bzw. den bejahenden Gott gilt es ein Gefühl zu entwickeln, zu „spüren, wie er auf mein Dasein einwirkt“⁶⁵ – eben vermittelt durch ein Selbst, dass sich von einem desengagierten Dasein verabschiedet hat zugunsten einer Existenzweise, innerhalb der „die Quellen seiner eindringlichsten und wichtigsten Gefühle außerhalb des ‚Geistes‘ liegen. [...] Sinnlos ist schon die Vorstellung, es gebe eine scharfe Grenze, die es uns erlaubt, eine innere Basis zu definieren, auf die gestützt es möglich wäre, sich von allem übrigen zu lösen“⁶⁶. Dementsprechend zentral ist für Taylor der Gedanke der Inkarnation Gottes. Am Beispiel des barmherzigen Samariters erläutert Taylor, wie auf Grundlage einer gespürten Berührung Gottes neue Berührung der Menschen untereinander möglich wird auf „Grundlage eines wechselseitigen Passens“⁶⁷:

„Es kommt von Gott her, von der Agape, und wurde möglich, weil Gott Fleisch geworden ist. Die Fleischwerdung Gottes erstreckt sich nach außen und reicht durch neue Verbindungen, wie sie der Samariter zwischen sich und dem Juden herstellt, bis in ein Netzwerk, das wir die Kirche nennen. Doch dies ist ein Netzwerk, keine kategoriale Gruppierung. Das heißt, es ist ein Knäuel von Beziehungen, das einzelne, einzigartige Personen aus Fleisch und Blut miteinander verbindet.“⁶⁸

Der sich inkarnierenden Agape Gottes aber entspricht dann das Christentum gerade dort nicht, wo es der durch REFORM

beförderten Exkarnation nachgibt. Taylor sieht in diesem Zusammenhang das „offizielle Christentum“ tatsächlich so, dass es „die verkörperten, ‚fleischlich‘ realisierten Formen des religiösen Lebens hinter sich gelassen [hat], um Formen anzunehmen, die eher ‚im Kopf‘ gegeben sind. Diese Entwicklung verläuft parallel zum Gang der Aufklärung und der modernen areligiösen Kultur generell.“⁶⁹ Die gegenläufigen Bewegungen zu fördern müsste dementsprechend heißen, die Praxis des Glaubens wieder stärker zu einer gottesdienstlichen Praxis werden zu lassen, in der die Gemeinschaft der Glaubenden tatsächlich als aus der Kraft göttlicher Agape sakramental gestiftete Gemeinschaft erfahrbar wird.⁷⁰ Taylor spricht konkret von der zentralen Rolle von Festen: „Die Menschen suchen nach wie vor jene Augenblicke der Verschmelzung, die uns aus dem Alltag herausreißen und mit etwas Jenseitigem in Verbindung bringen.“⁷¹ Damit kann der Bogen zum Beginn des vorliegenden Aufsatzes zurückgeschlagen werden: Ob sich innerhalb der Feier des Festes mehr ergibt als eine diffuse Ahnung von etwas, das eigenes Selbst und innerweltliche Werte übersteigt⁷², hängt – mit Taylor gesprochen – u. a. davon ab, ob mittels der entsprechenden rituellen Vollzüge der Zugang zur körperlichen Realität wieder stärker eröffnet wird. Nur durch Letzteres lässt sich wieder eine intensivere Einbindung ins Netzwerk der Agape erreichen, „die ihrerseits nur durch Verkörperung zustande kommen kann.“⁷³

4. Noch einmal *Sacrosanctum Concilium*: zur Pluralismustauglichkeit der Liturgie

Die Liturgiekonstitution präsentiert den christlichen Gottesdienst als Ausdruck einer Einstellung zur Wirklichkeit, die aus Sicht moderner Vernunft begründbar und durchaus attraktiv ist⁷⁴ – so mein abschließendes Plädoyer, das angeregt ist durch Habermas und Taylor, aber dabei zugleich über beide hinaus führt. 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 Jubiläums – mehrfach gut und übersichtlich dargestellt worden⁷⁵, 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 (SC 14–20; 115; 129) sowie die Erhebung der Liturgiewissenschaft zum theologischen Hauptfach (SC 16) erfolgen.

Diese Prinzipien profilieren meines Erachtens ein Verständnis von Liturgie, das diese als eine unverwechselbare Option interpretiert, wie sich in unserer entfalteten Moderne ein bewusstes Selbst-, Sozial- und Weltverhältnis generieren lässt. 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. Im Gespräch mit Taylor könnte dann noch präziser entwickelt werden, was es heißt, dass diese Teilnahme gemäß SC in einer „Teil-gabe“ seitens Gottes wurzelt, die originär in der Taufgnade grundgelegt ist, wobei die Menschen bei der Ausbildung eines entsprechenden Netzwerkes der Agape mit der ihnen geschenkten Gnade zusammenwirken dürfen und sollen (vgl. SC 11) – mit Wechselwirkungen zwischen rituellem Gottesdienst und übrigen Lebensvollzügen resp. zwischen Gottesdienst und Ethik (vgl. bes. SC 9 und 10).⁷⁶ Für dieses Mit-Wirken des Menschen 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.“⁷⁷ Und Mit-Wirken in diesem Sinne zu befördern bedeutet nicht zuletzt, gerade auf den körperlichen, den non-verbalen Bereich der Liturgie höchste Sorgfalt zu verwenden, um eine – dann als spezifisch katholisch zu

klassifizierende – Tendenz zur Exkarnation zu überwinden, die mit der Gegenreformation entstanden ist, und klassisch von Annibale Bugnini so beschrieben wird: „Die Teilnahme des Gottesvolkes an der liturgischen Feier und seine aktive Hinneinnahme sind letzter Zweck der Reform. Sie sind der Gegenstand der liturgischen Bewegung gewesen“; denn im Laufe der Jahrhunderte ist „gleichsam ein geistiger Riss entstanden zwischen dem Ritus und seinem theologischen Inhalt“:

„Diese Tendenz hat einen Rückhalt gefunden im Konzil von Trient, das in den dogmatischen Dokumenten die Fragen behandelte, die sich auf die Lehre bezogen; was sich jedoch auf ‚Ritus und Zeremonien‘ bezog [...] überließ es schließlich der Entscheidung des Heiligen Stuhles, zugleich mit der Reform der liturgischen Bücher. Diese Trennung überlebte die Jahrhunderte, fand Eingang in den Kodex des Kanonischen Rechtes und ist noch heute lebendig in der Kirchenordnung und in der Mentalität vieler Menschen.“⁷⁸

Eine Liturgie, die auf den Prinzipien des Zweiten Vatikanums aufbaut, dürfte dementsprechend tatsächlich einen Beitrag zur Wiedergewinnung der Fülle im Selbst-, Fremd- und Weltverhältnis leisten können – natürlich ‚nur‘ im Sinne einer Option, die es unter den Rahmenbedingungen moderner Fragilität zu beurteilen gilt. Diese Option läuft darauf hinaus, in der Liturgie einen Vollzug der Erlösung zu sehen, „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, der es eigen ist, 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 und zwar so, daß dabei das Menschliche auf das Göttliche hingeeordnet und ihm untergeordnet ist, das Sichtbare auf das Unsichtbare, die Tätigkeit auf die Beschauung, das Gegenwärtige auf die künftige Stadt, die wir suchen“ (SC 2). Hier wird deutlich, was die Liturgiereform unter Fülle im Taylorschen Sinne versteht.

Die große, in Habermas‘ Diktion: mythische, Erzählung, die für eine entspre-

chende rituelle Etablierung der Gnade als christlicher Lebensform⁷⁹ den Kontext liefert, ist dabei durch die Schlüsselkategorie „Pascha-Mysterium“ prägnant umschrieben: In diesem Reflexionsbegriff kristallisiert sich die spezifisch biblische Konzeption rettender Gerechtigkeit in ihrer christlichen Lesart.⁸⁰ 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 Feierbüchern 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 Liturgie 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.“⁸¹ Insofern verfolgt das Drama des Gottesdienstes „nicht einen außer ihm liegenden Zweck [...], sondern [hat] seinen Zweck in der dramatischen Darstellung der Gottesgeschichte selbst.“⁸²

Liturgie setzt damit nicht einzelne ethische Normen, sondern etabliert in per-

formativer 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 paradigmatischem gottesdienstlichen Akt – von einer transzendenten 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.“⁸³ 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.“⁸⁴ 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 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.⁸⁵ Das aber ist ein im emphatischen Sinne des Wortes hoch modernes Konzept!

Der Autor ist habilitierter Liturgiewissenschaftler und Liturgiereferent im Bistum Osnabrück.

Anmerkungen

¹ Der vorliegende Text geht zum Teil auf das Redemanuskript des entsprechenden Vortrags bei der Veranstaltung des Deutschen Liturgischen Instituts und der Arbeitsgemeinschaft

katholischer Liturgiewissenschaftlerinnen und Liturgiewissenschaftler im deutschen Sprachgebiet (AKL) zurück, die anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils am 7. Dezember 2013 im Haus am Dom in Frankfurt am Main stattgefunden hat. Gegenüber der relativ parallelen Publikation einer anderen Fassung dieses Textes in LJ 3/2014 (die noch wesentlich enger an den ursprünglichen Vortrag anschließt) wird allerdings hier mit der Aufnahme von Überlegungen zu Charles Taylor (vgl. v. a. Abschnitt 3.3) ein neuer Akzent gesetzt, während der in der LJ-Fassung ausführlicher behandelte größere Rahmen von Begründungsdiskursen im pluralistischen Kontext (vgl. dort Abschnitte 3.1 und 3.2) hier lediglich erwähnt wird.

² Was man mit „Moderne“ jeweils meint, wäre natürlich angesichts der Komplexität einschlägiger Debatten etwa bzgl. des philosophisch akzentuierten Moderne- bzw. Postmodernebegriffs zumindest andeutungsweise zu begründen. Ich verweise hier nur für die Verwendung von „entfaltete Moderne“ mit zeitdiagnostischem Interesse auf S. Winter, Braucht die Theologie in der entfalteten Moderne die Liturgie? Methodologische Überlegungen zum Gottesdienst als Lebensform, in: O. Wiertz (Hg.), „Es waren zwei Königskinder ...“. Die Katholische Kirche und die Moderne (erscheint vorauss. 2014 in der Reihe „Frankfurter Theologische Studien“ bei Aschendorff in Münster). – Für erste Zugänge zur Thematik vgl. ansonsten z. B. die folgenden zwar schon älteren, aber für die Klärung wichtiger Positionen immer noch lesenswerten Sammelbände bzw. Überblicksbeiträge: H.-L. Ollig, Der Streit um die Moderne. Positionen der deutschen Gegenwartsphilosophie, in: ThPh 63 (1988), 1–33; D. Kamper, W. van Reijen (Hg.), Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne, Frankfurt am Main 1987; P. Kosłowski, R. Spaemann, R. Löw (Hg.), Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters, Weinheim 1986. Hilfreich sind auch die – auf die Entwicklung einer eigenen profilierten Position abzielenden – dezidiert theologischen Ausführungen in G. M. Hoff, Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn u. a. 2001, 17–41.

³ C. Gentges, „Ihren individuellen Wünschen entsprechend“. Rituelle Angebote außerhalb

- der christlichen Kirchen, in: GD 47 (2013) 181–183, 181.
- ⁴ Vgl. dazu auch M. Stausberg, Reflexive Ritualisationen, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 56 (2004) 54–61.
- ⁵ N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1982, 81. Luhmann bezieht sich hier auf R. A. Rappaport, Ritual, Sanctity and 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 einschlägige Diskurse vgl. u. a. die verschiedenen Beiträge in C. Brosius, A. Michaels, P. Schrode (Hg.), Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen – Bristol 2013; D. A. Krieger, A. Belliger (Hg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Wiesbaden ²2013, dort auch bes. die Einführung der Herausgeber/-innen 7–33. Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht schlägt in das Dickicht der Diskussionen hilfreiche Schneisen B. Kranemann, Theologie nach dem Ritual Turn. Perspektive der Liturgiewissenschaft, in: J. Gruber (Hg.), Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheoretische Erkundungen in einem veränderten Paradigma, hrsg. unter Mitarb. von V. Bull (Salzburger interdisziplinäre Diskurse Bd. 4), Frankfurt am Main u. a. 2013, 151–173.
- ⁶ Weiter unten wird allerdings noch deutlicher werden, dass die Entlastungsfunktion, die der zweite Teil der Luhmannschen Definition Ritualen in kommunikationstechnischer Hinsicht zuspricht, durchaus in nicht unerheblichem Maße von der Bereitschaft der rituellen Akteure zur Bindung an eine Größe abhängt, die als ihre Gemeinschaft nochmals übersteigend eingebracht wird.
- ⁷ A. Meier, Ritualdesign. Eine Analyse zu den performativen Designprozessen von Ritualen, unveröffentl. Masterarbeit, Zürich 2012, 12, hier zit. nach C. Ruch, Extra ecclesiam etiam salus? Ritualdesign im außerkirchlichen Bereich, in: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Materialdienst-Einzelheft 7/2012.
- ⁸ K. Flasch, „Warum ich kein Christ bin“. Bericht und Argumentation, München ⁵2014, 23; vgl. 57; 253 f.
- ⁹ Flasch, Christ 262.
- ¹⁰ Hölderlin, Sämtliche Gedichte, hg. und kommentiert von Jochen Schmidt, Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch, Bd. 4, Frankfurt/M. 2009 [Angaben gegenüber der Zitation bei Flasch korrigiert], S. 442 Nr. 64, in: Flasch, Christ 264.
- ¹¹ Flasch, Christ 86 (konkret formuliert in Absetzung zu „[m]oderne[n] Protestantent“, die „zuweilen den um jeden ‚Realismus‘ reduzierten Christenglauben als dessen edlere, geistigere und tiefere Variante [rühmen]“ (85).
- ¹² Vgl. dazu die oben in Anm. 1 genannte Variante des vorliegenden Textes, die in LJ 3/2014 erscheint, dort v. a. Abschnitte 3.1 und 3.2.
- ¹³ Vgl. Hoff, Identität 309–337. – Inwiefern aus den Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils allerdings mit Hoff letztlich für die Theologie prinzipiell und durchgehend eine Hermeneutik der Differenz zugrunde zu legen wäre, müsste eigens diskutiert werden. Vgl. dazu die einschlägige Debatte zwischen Hoff und Klaus Müller: K. Müller, Zum Rationalitätskonzept der Fundamentaltheologie. Analytische Rationalität und Letztbegründung aus der Theorie der Subjektivität; G. M. Hoff, Die Leere im Subjekt. Stellungnahme zu Klaus Müller, beide in: J. Meyer zu Schlochtern, R. A. Siebenrock (Hg.), Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft (Paderborner theologische Studien Bd. 52), Paderborn u. a. 2010, 289–306; 307–314.
- ¹⁴ T. M. Schmidt, Vernünftiger Pluralismus – irrationaler Glaube? Pluralität, Neutralität und die Zukunft der Religion, in: zur debatte, Heft 4/2012, 15–17, hier: 15.
- ¹⁵ Dies gilt gerade angesichts dessen, dass sich offensichtlich rein empirisch die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Modernisierung und Religion nicht erledigen lässt. Vgl. exemplarisch D. Pollack, Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses, in: P. Walter (Hg.), Gottesrede in postsäkularer Kultur, Freiburg/Br. 2007 (QD 224) 19–52.
- ¹⁶ Schmidt, Pluralismus 15.
- ¹⁷ Vgl. J. Habermas / J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg/Br., ⁷2005; dazu auch D. Horster, Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat, Bielefeld 2006.
- ¹⁸ Martin Endreß formuliert gar, Habermas habe sich mittlerweile weitgehend aus der Soziologie verabschiedet und seine Thesen bzgl. des von ihm genannten „postsäkularen Zeitalters“ wesentlich im Gespräch mit Theologen entfaltet. Vgl. M. 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.*, H.-J. Höhn, T. M. Schmidt, O. Wiertz (RIM 25), 213–237, hier: 213. Endreß bezieht sich dabei ausdrücklich auf: J. Habermas, Replik auf Einwände und Reaktionen, in: Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, hg. v. R. Langthaler, H. 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. M. Reder, J. 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. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns, hg. v. E. Arens, Düsseldorf 1989. Vgl. jetzt auch die Beiträge in: Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, hg. v. K. Wenzel, T. M. Schmidt, Freiburg/Br. 2009.
- ¹⁹ Vgl. Habermas, Bewusstsein.
- ²⁰ Vgl. J. Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: H. Nagel-Docekal, R. Langthaler (Hg.), Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, Berlin 2004 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderbd. 9), 141–160, hier: 142; veränderte Fassung in: *ders.*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 216–257, hier: 218. – Zu den einschlägigen Überlegungen bei Habermas und deren Entwicklung vgl. K. Müller, In der Endlosschleife von Vernunft und Glauben. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford) (Pontes Bd. 50), Münster 2012, 1–21, dort auch weitere Belege für ähnliche Formulierungen. 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 214, Fn. 2; dort findet sich auch eine umfangliche Auflistung der einschlägigen Beiträge.
- ²¹ J. Habermas, Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts, in: *ders.*, Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, 7–18, hier: 11.
- ²² J. Habermas, Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus, in: *ders.*, Nachmetaphysisches Denken II, 77–95, hier: 91.
- ²³ J. Habermas, Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe, in: *ders.*, Nachmetaphysisches Denken II, 54–76, hier: 75.
- ²⁴ Habermas, Hypothese 86.
- ²⁵ J. Habermas, Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Ein Gespräch, in: *ders.*, Nachmetaphysisches Denken II, 96–119, hier: 105.
- ²⁶ Vgl. Habermas, Hypothese 95.
- ²⁷ Vgl. Habermas, Hypothese 86.
- ²⁸ Habermas, Versprachlichung 16.
- ²⁹ Habermas, Versprachlichung 17.
- ³⁰ Vgl. dazu Endreß, Säkular bes. 214–218, dort die beiden Zitate 216f.
- ³¹ Dieses und die nächsten Zitate: Endreß, Säkular 225.
- ³² Habermas, Hypothese 95.
- ³³ Vgl. als frühen Schlüsseltext J. 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.
- ³⁴ C. Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität (stw 1233) (Original: Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Harvard University Press 1989), Frankfurt am Main ²1996.
- ³⁵ C. Taylor, Ein säkulares Zeitalter (Original: A secular Age, Harvard University Press 2007), aus dem Englischen von J. Schulte, Frankfurt am Main 2009.
- ³⁶ Exemplarisch sei lediglich verwiesen auf den Sammelband M. Kühnlein, M. Lutz-Bachmann (Hg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor (stw 2018), Berlin 2011. – Für einen ersten Zugang zu den sehr komplexen Gedankengängen Taylors gerade im Blick auf die im vorliegenden Aufsatz behandelten Fragen vgl. in diesem Sammelband u. a. M. Knapp, Gott in säkularer Gesellschaft. Zum Gottesverständnis in Charles Taylors Philosophie der Religion, 650–680.
- ³⁷ Taylor, Quellen 175.177.
- ³⁸ Taylor, Zeitalter 455.
- ³⁹ Taylor, Zeitalter 451.
- ⁴⁰ Taylor, Zeitalter 9.
- ⁴¹ H. Brunkhorst, Die große Geschichte der Exkarnation, in: Kühnlein, Lutz-Bachmann, Moderne, 44–77, 50. Vgl. diesen Aufsatz im Ganzen für eine ausführlichere Rekonstruktion der Taylorschen Geschichte der REFORMEN.

- ⁴² Taylor, Zeitalter 15.
- ⁴³ Taylor, Zeitalter 12.
- ⁴⁴ Dieses und das nächste Zitat: Taylor, Zeitalter 769.
- ⁴⁵ Dieses und das nächste Zitat: Taylor, Zeitalter 927f.
- ⁴⁶ Taylor, Zeitalter 928.
- ⁴⁷ Vgl. Taylor, Zeitalter 13–15.
- ⁴⁸ Taylor, Zeitalter 14.
- ⁴⁹ Brunkhorst, Exkarnation 61.
- ⁵⁰ Brunkhorst, Exkarnation 61f.
- ⁵¹ Brunkhorst, Exkarnation 62.
- ⁵² Dieses und das nächste Zitat: Habermas, Bewusstsein 28.
- ⁵³ Taylor, Zeitalter 176.
- ⁵⁴ Dieses und das nächste Zitat: Taylor, Zeitalter 177.
- ⁵⁵ Taylor, Zeitalter 176.
- ⁵⁶ Taylor, Quellen 283.
- ⁵⁷ Taylor, Zeitalter 73.
- ⁵⁸ Taylor, Zeitalter 1023.
- ⁵⁹ Taylor, Zeitalter 1233.
- ⁶⁰ Vgl. Taylor, Zeitalter 994; die folgenden Zitate ebd.
- ⁶¹ Taylor, Zeitalter 1000.
- ⁶² Taylor, Zeitalter 45; dort auch die nächsten beiden Zitate.
- ⁶³ Taylor, Quellen 891.
- ⁶⁴ Vgl. Taylor, Quellen 899.
- ⁶⁵ Taylor, Zeitalter 948.
- ⁶⁶ Taylor, Zeitalter 72f.
- ⁶⁷ Taylor, Zeitalter 1223.
- ⁶⁸ Taylor, Zeitalter 1222.
- ⁶⁹ Taylor, Zeitalter 923.
- ⁷⁰ Vgl. hierzu im Anschluss u. a. an Taylor auch M. Rohner, Gottesdienst als Transzendenzerfahrung? Religionshermeneutische Überlegungen zur fundamentaltheologischen Dimension der Liturgie, in: S. Winter (Hg.), „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, Regensburg 2006, 230–247. – Martin Rohner danke ich auch für einige wichtige Anregungen im Blick auf die Rekonstruktion des Ansatzes von Taylor.
- ⁷¹ Taylor, Zeitalter 863.
- ⁷² Vgl. dazu Taylor Zeitalter, 863–873.
- ⁷³ Taylor, Zeitalter 1225.
- ⁷⁴ Wobei gerade im Blick auf Habermas zu betonen ist, dass es – wie ich an anderer Stelle im Anschluss vor allem an Thomas Schärfl zu zeigen versucht habe – keine ganz leichte Aufgabe ist, aus rituellen Vollzügen propositionale Gehalte heraus zu präparieren, die sich wiederum in wahrheitsfähige Aussagen integrieren lassen Vgl. – neben S. Winter, Theologie – S. Winter, Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* (Theologie der Liturgie Bd. 3), Regensburg 2013, 539–548, und dazu T. Schärfl, Liturgisches Anti-Realismus, in: Winter, Vernünftiger Gottesdienst 173–224.
- ⁷⁵ 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“, HID 57 (2003); die Beiträge in den Sammelbänden: K. Richter, T. Sternberg (Hg.), Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, Münster 2004; Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, unter Mitarb. von A. Krogmann hrsg. v. M. Klöckener, B. Kranemann, Freiburg/Schweiz 2006; M. Stuflesser (Hg.), Sacrosanctum Concilium. Eine Relecture der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie Bd. 1), Regensburg 2011. Als erstes zu konsultieren sind ansonsten natürlich die Kommentare, so jetzt etwa: R. Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2, Freiburg/Br. 2004, in: P. Hünermann / B.-J. Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil II, Freiburg/Br. 2004, 1–227; das Werk ordnet sich in die Reihe der klassischen einschlägigen Kommentare u. a. von Jungmann und Lengeling ein.
- ⁷⁶ Vgl. dazu insgesamt auch M. Stuflesser, S. Winter (Hg.), „Ahme nach, was du vollziehst ...“. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik (StPaLi 22), Regensburg 2009; ferner die Beiträge in B. Kranemann, T. Sternberg, W. Zahner (Hg.), Die diaikonale Dimension der Liturgie (QD 218), Freiburg/Br. 2006.
- ⁷⁷ Vgl. zum Theologumenon der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme nach wie vor S. 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, Bd. 250), Bern u. a. 1984, und jetzt auch (mit umfassender Aufarbeitung der einschlägigen Literatur): M.

- Stuflesser*, Actiosa 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. – 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 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“ (C. Humphrey / J. Laidlaw, Die rituelle Einstellung, in: *Krieger / Belliger*, Ritualtheorien, 135–155, übers. von den Herausgebern [urspr.: The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship, Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press 1994, dort 88–110] 154).
- ⁷⁸ A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, Freiburg/Br. 1988, 25f.
- ⁷⁹ Vgl. T. Schärtl, Grace as a Form of Life. An Essay on the Interferences of Liturgy and Ethics, in: *Stuflesser / Winter*, Liturgie und Ethik, 49–71.
- ⁸⁰ Vgl. dazu S. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum theologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie Bd. 6), Regensburg 2014 – unter anderem: B. Jęgle-Merz, Pascha-Mysterium. „Kurzformel“ der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils, in: *IKaZ* 39 (2010), 53–64; W. Hauerland, Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung, in: G. Augustin / K. Koch (Hg.), Liturgie als Mitte des christlichen Lebens (Theologie im Dialog 7), Freiburg/Br., 189–209; W. Hauerland, Erneuerung aus dem Paschamysterium. Zur heilsgeschichtlichen Leitidee der Liturgiekonstitution, in: *IKaZ* 41 (2012), 616–625; ders., Gottesdienst in katholischer Weite – Perspektiven der Vielfalt in der Einheit, in: *Pastoralblatt* 65 (2013), 359–364.
- ⁸¹ A. Grözinger, Zur Ästhetik des Gottesdienstes, in: *Musik und Kirche* 70 (2000) 164–173, 168.
- ⁸² Grözinger, Ästhetik 169.
- ⁸³ R. Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln / Trier 1988, 18f. Vgl. dazu B. Irleborn, „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 T. Benner, Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur Acclamatio Nominis Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität (= PaThSt 26), Paderborn u. a. 2001, 201–216.
- ⁸⁴ A. Gerhards, A. Doeker, P. Ebenbauer, Identität zwischen Tradition und Neuschöpfung. Liturgisches Beten in Judentum und Christentum als Quelle eines unabschließbaren Prozesses religiöser Selbstbestimmung, in: dies. (Hg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, Paderborn 2003, 13–19, hier: 17f.
- ⁸⁵ Aus Raumgründen kann ich hier nicht mehr der Frage nachgehen, wie das heute in unserem konkreten gesellschaftlichen Kontext geschehen könnte. Vgl. dazu die Überlegungen in S. Winter, Logos vor Ethos?! Mystagogie als diakonisches Projekt, in: *Stuflesser, Winter*, Liturgie und Ethik 169–214. – Ein wichtiges Teilthema wären in diesem Zusammenhang die so genannten „Riskanten Liturgien“: Gottesdienste im öffentlichen Raum. Vgl. dazu C. Fechtner, T. Klie (Hg.), Riskante Liturgien. Zum Charakter und zur Bedeutung von Gottesdiensten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Stuttgart 2011, darin bes. die Einführung der Herausgeber, Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit 7–19, und zu diesem Problemfeld auch M. Stuflesser, Im Spannungsfeld von Kreuz und Krone: Liturgie im öffentlichen Raum, in: F. Dünzl, W. Weiß (Hg.), Umbruch – Wandel – Kontinuität (312–2012). Von der Konstantinischen Ära zur Kirche der Gegenwart (Würzburger Theologie 10), Würzburg 2014, 175–218.