

Religion in der Moderne und die Perspektiven der Liturgiewissenschaft

Die wissenschaftliche Theologie hat die Umstellung von dogmatisch-deduktiven auf hermeneutisch-empirische Verfahrensweisen weitgehend vollzogen. Lediglich in der Liturgiewissenschaft bleibt man konsequent hinter den damit gesetzten Standards zurück. Das jedenfalls zeigen die „Perspektiven der Liturgiewissenschaft“¹, die Karl-Heinrich Bieritz in der Auseinandersetzung mit meinem Beitrag zum „Gottesdienst in der Kultur der Gegenwart“² vorgetragen hat.

Bieritz nennt drei zentrale Fragestellungen der Liturgiewissenschaft, auf die ich angeblich nicht zu antworten wüsste: „Wer ist Träger bzw. Akteur der Liturgie? Was ist ihr Gehalt, ihr Sinn? Und wie verhält sie sich zur Geschichte Gottes mit den Menschen und ihrer Lebenswirklichkeit?“³

Diese drei Fragen sind für die Liturgik tatsächlich zentral. Aber es stimmt nicht, wenn Bieritz behauptet, dass sie auf dem Wege, den ich in meinen Überlegungen zum „Gottesdienst in der Kultur der Gegenwart“ eingeschlagen habe, keine angemessene Antwort finden könnten. Mir scheint das Gegenteil der Fall. M. E. braucht heute gerade auch die Liturgiewissenschaft ein kulturhermeneutisches Vorgehen, um die dogmatisch-theologischen und kirchengeschichtlichen Einsichten in das Wesen und die Gestalt des christlichen Gottesdienstes für die Formulierung der Anforderungen fruchtbar zu machen, die an seine heutige liturgische Gestaltung zu stellen sind.

Bieritz, so habe ich den Eindruck, ergeht sich entweder in kulturkritischen Ressentiments oder er operiert mit völlig unhistorisch aufgegriffenen, nicht einmal im hermeneutischen Kontext reformatorischer Theologie reflektierten Wesenbestimmungen christlichen Gottesdienstes, um daraus eine dem postmodernen Kulturverfall entgegentretende, liturgisch konstituierte Gegenwelt zu bauen. Wissenschaft qualifiziert sich nun einmal durch den Ausweis ihrer methodischen Verfahren. Davon ist bei Bieritz nichts zu sehen. Es werden im Gegenteil ziemlich willkürliche,

¹ In diesem Band, 9-30.

² Vgl. Wilhelm Gräß: Der Gottesdienst in der Kultur der Gegenwart, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 17 (2003) 1, 5-16.

³ Bieritz, a. a. O. (s. Anm. 1), 15.

dabei auch in theologie- und konfessionsgeschichtlicher Betrachtung geradezu abenteuerliche dogmatische Aufstellungen und Ableitungen vorgenommen. Ich will, um meine Antikritik zu den „liturgiewissenschaftlichen Perspektiven“ von Bieritz übersichtlich zu halten, mich an die Reihenfolge der drei von ihm ins Zentrum gerückten Fragen heutiger Liturgiewissenschaft halten.

1. Wer ist Träger bzw. Akteur der Liturgie?

Die erste Frage nach dem Träger bzw. Akteur der Liturgie wird von Bieritz mit gemeindeüblicher Normaldogmatik beantwortet, nämlich dass eben die Gemeinde das agierende Subjekt im Gottesdienst sei – auch wenn dies, wie Bieritz zugibt, ein gegenüber der real existierenden Gottesdienstpraxis ein vielleicht zu hoher Anspruch ist. Mit solch schlichten Feststellungen ist jedoch den Anforderungen, die an die liturgiewissenschaftliche Arbeit zu stellen sind, wenn sie ebenso theologisch profiliert wie empirisch brauchbar sein soll, nicht zu genügen. Eine in evangelischer Perspektive betriebene Liturgiewissenschaft hat vielmehr in der Frage nach dem Subjekt gottesdienstlicher Praxis zunächst die Tradition reformatorischer Theologie zu befragen, sodann die reformatorische Tradition im Lichte der Wahrnehmungen zur religiösen Gegenwartslage hermeneutisch zu reflektieren, schließlich die evangelische Theologie des Gottesdienstes auf empirische Forschungen zur gottesdienstlichen Praxis in der Kultur der Gegenwart kritisch zu beziehen.

Obwohl Bieritz die empirisch-praktischen Probleme sieht, scheinen ihm bei seiner Favorisierung der gängigen Behauptung, dass die Gemeinde das Subjekt gottesdienstlichen Handelns ist, die diesbezüglichen Aufstellungen reformatorischer Theologie keineswegs hinreichend klar zu sein. Obwohl die Reformation bekanntlich auf das Priestertum aller Gläubigen setzte, war durchaus Raum für die funktionale Bestimmung des Gegenübers von Amt und Gemeinde. Ihre Intention in der theologischen Qualifizierung dieses Gegenübers war es gerade, den Gottesdienst als ein dialogisches Geschehen zwischen Gott und Mensch, Christus und seiner Gemeinde, erfahrbare Gestalt finden zu lassen.

Die reformatorische Theologie des Gottesdienstes⁴ kennt keine substantielle, hierarchische Vorordnung des priesterlichen Amtes im Gegen-

⁴ Von Luther selbst entworfen in „Formula Missae et Communionis“ von 1523, WA 12, 205-220, „Deutsche Messe“ von 1526, WA 19, 72-113 und „Von ordnung gottis diensts ynn der gemeine“ von 1523, WA 12, 35-37.

über zur Gemeinde, sehr wohl aber eine funktional-pragmatische Gegenüberstellung, die zugleich in einem theologisch qualifizierten Sinn verstanden sein will. Das Amt der Verkündigung und Sakramentsdarreichung tritt deshalb ins Gegenüber zur Gemeinde, damit dieser das Evangelium zugesprochen werden und sie es als Wort der Vergebung und Erneuerung der Herzen von Gott her hören und sich aneignen kann. Anders funktioniert der Gottesdienst nicht, jedenfalls nicht im evangelischen Sinn. Nach evangelischem Verständnis stellt der Gottesdienst ein dialogisches Geschehen dar, in dem Gott sich durch das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsdarreichung der Gemeinde zuwendet und diese ihm mit ihrem Lob und Dank antwortet. Weshalb Bieritz meint, sagen zu müssen, Luthers Predigt zur Einweihung der Torgauer Schlosskirche von 1544, in der eben diese dialogische Sinnstruktur des evangelischen Gottesdienstes von ihm prägnant formuliert worden ist, werde zu schnell und zu oft zitiert, ist mir unerfindlich. Luther wollte den reformatorischen Gottesdienst dezidiert nicht mehr sakramentalistisch, im Sinn der Übermittlung einer durch Christus erworbenen und von der Kirche auszuteilenden Heilsgabe, verstanden wissen, sondern als aktuelles Geschehen der Hinwendung Christi zu seiner Gemeinde – im Wort der Verkündigung und dem sakramentalen Zeichen seiner leibhaftigen Gegenwart – sowie der Antwort der Gemeinde, im Dank für die Gabe und im Lob des Gebers.⁵

Die von der evangelisch verstandenen Rechtfertigungslehre her erneuerte Gottesdienstpraxis der Reformation zielte auf die Etablierung eines kommunikativen Geschehens. Dieses ereignet sich aktual im Hier und Jetzt der Feier des Gottesdienstes, in der Christus sich im menschlichen Wort der Verkündigung und dem sakramentalen Zeichen seiner realen Gegenwart der im Gotteslob versammelten Gemeinde zuwendet.

Dorothea Wendebourg ist in ihrem Einspruch gegen die Eucharistisierung des evangelischen Gottesdienstes vollkommen Recht zu geben.⁶

⁵ So heißt es in der Torgauer Predigt mit unübertrefflicher Klarheit, weshalb man diese Stelle auch nicht oft genug zitieren kann: dass im Gottesdienst „unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang“. WA 49, 588, 16-18.

⁶ Vgl. Dorothea Wendebourg: Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche, in: ZThK 94 (1997), 437-467, dies.: Noch einmal „Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?“ Auseinandersetzung mit meinen Kritikern, in: ZThK 99 (2002), 400-440. Wendebourg macht diese Eucharistisierung vor allem in den liturgiewissenschaftlichen Arbeiten des protestantischen Wiener Praktischen Theologen H.-Ch. Schmidt-Lauber aus, der zusammen mit Bieritz dann auch das ebenfalls immer wieder mit dem römischen Weg liebäugelnde „Handbuch der Liturgik“ herausgegeben hat (Göttingen 1995).

Ihr scheint mir Bieritz durchaus Vorschub leisten zu wollen, wenn er gegen Wendebourg einwendet, dass im evangelischen Gottesdienst noch etwas anderes geschehen müsse als die „Paraklese – im Sinne von Trost und Ermunterung, von Zusage, Zuspruch, aktueller Zueignung des Christusheils heute und hier“.⁷ Nichts anderes als diese aktuelle Zusage des Evangeliums ist der Ermöglichungsgrund aktueller Aneignung des Heils. Die Heilszusage stellt für Luther, der Form ihrer Darstellung bzw. Inszenierung nach betrachtet, eine performative Sprachhandlung dar. Sie bringt hervor, was sie sagt. Deshalb steht sie im Zentrum des evangelischen Gottesdienstes, stellt sie seine, ihn in allen seinen Vollzugsmomenten organisierende Mitte dar. Das ist klar zu sehen, wenn man nur den evangelischen Gottesdienst von seinem rechtfertigungstheologischen Zentrum her versteht, die reformatorische Rechtfertigungslehre als seinen hermeneutischen Schlüssel zum Einsatz bringt (wie Luther das praktiziert hat).

Nach reformatorischem Verständnis braucht es das Amt der Verkündigung und Sakramentsdarreichung im Gegenüber zur Gemeinde, damit die Botschaft des gerecht sprechenden Evangeliums den Sünder erreicht und dieser sich an die Zusage von Gottes Gnadenwort hängen, d. h. zu glauben anfangen kann (CA V).⁸ Das Gegenüber von Amt und Gemeinde ist im rechtfertigungstheologischen Grundverständnis des reformatorischen Gottesdienstes begründet. Dass das Amt im Gegenüber zur Gemeinde notwendig ist, damit der Gottesdienst ordentlich stattfindet, belegt aber auch alles, was wir empirisch über ihn wissen. Reformatorische Theologie kann diese empirischen Wahrnehmungen ernst nehmen und in die liturgiewissenschaftlichen Überlegungen aufnehmen.

Kirchensoziologische Untersuchungen zeigen, dass heute mehr den je die Kirche als Institution⁹ hoch einzuschätzen ist. Soll eine regelgeleitete, rituell geordnete, liturgisch, homiletisch, theologisch profilierte und fundierte gottesdienstliche Praxis erwartet werden können, so ist das Amt wichtig. Man kann dann auch sagen, die gottesdienstliche Praxis verlangt, wenn sie funktionieren soll, die kirchlichen Funktionäre, die Profis, die das Handwerk liturgischer und homiletischer Gestaltung nach Maßgabe der theologischen Kriterien, der erforderlichen hermeneutischen Leistun-

⁷ Bieritz, a. a. O. (s. Anm. 1), 24.

⁸ Wie kommt Bieritz darauf, nach dem zornigen Gott zu schielen – das ist doch mit der reformatorischen Einsicht in die sich auf das Wort vom Kreuz aufbauende Vergebungsgewissheit des Sünders (sic!) nicht verträglich.

⁹ Was hat Bieritz eigentlich gegen die Kirche als Institution und gegen die Inhaber des Predigtamtes als die – hoffentlich funktionstüchtigen – Funktionsträger der zum Zwecke der Mitteilung des Glaubens eingerichteten Kircheninstitution? Vgl. auch dazu CA V und VII.

gen und der konkreten empirischen Gegebenheiten, beherrschen. Das Amt in der evangelischen Kirche ist nicht klerikal-hierarchisch, sondern – auch theologisch – funktional-pragmatisch zu verstehen. Deshalb ist die evangelische Kirche diejenige Institution, die mit ihren Amtsträgern bzw. ihrer Funktionselite für die optimale Gestaltung gottesdienstlicher Praxis, d. i. eine effektive Kommunikation des Evangeliums, zu sorgen hat.

Bieritz vernachlässigt die theologische Hermeneutik. Ebenso erkennbar ist sein Widerwille, die empirischen Veränderungen im gottesdienstlichen Beteiligungsverhalten ernst zu nehmen. Wie der niederländische Liturgiewissenschaftler Paul Post, auf den auch Bieritz sich nebenbei durchaus beziehen kann, zu Recht feststellt, hat sich das rituelle Verhalten der Menschen unter den heutigen Bedingungen stark verändert. Post verweist darauf, dass die Momente unmittelbarer Erfahrung, das Angesprochen- und Berührtwerden wichtig geworden sind, vor allem jedoch, dass eine Konsumhaltung dem Ritus gegenüber sehr stark erkennbar ist. Es sei zu einem „„Shopping‘ auf dem rituellen Markt“ gekommen.¹⁰ Dass diese Feststellung zutrifft, belegen religionssoziologische Untersuchungen zur Genüge. Ihnen mit einer Auffassung vom evangelischen Gottesdienst theologisch konstruktiv zu begegnen, stand im Wesentlichen auch hinter meinen Überlegungen zum „Gottesdienst in der Kultur der Gegenwart“. M. E. kommt es einer schlechten und im Blick auf die Praxis kontraproduktiven Ideologie gleich, die real existierende Gemeinde als den Akteur gottesdienstlicher Gestaltungsvollzüge in Ansatz zu bringen, obwohl sie offenkundig dazu schon in Luthers Augen nicht in der Lage war, wie aus der „Deutschen Messe“ hervorgeht, und obwohl sie es nach reformatorischer Auffassung auch gar nicht unbedingt sein muss.

Im reformatorischen Gottesdienst kommt es entscheidend darauf an, dass das Evangelium durch den Mund des Amtsträgers, als von Gott her zugesagt, gehört werden kann. Zudem ist es unter den Bedingungen religiöser Kommunikation in der modernen, durch vielfältige Traditionsabbrüche gekennzeichneten Gesellschaft entscheidend, dass die Menschen sich angesprochen finden, dass sie im Gottesdienst Trost, Ermutigung, Orientierung erfahren, schlicht das Evangelium als aktuellen Zuspruch und Anspruch hören. Dazu gehört, dass der Gottesdienst Erlebnisqualitäten hat, Tiefes zu fühlen, Hohes zu denken gibt. Weil die Erfahrungsdimension heute eine enorme Rolle spielt, ist das Ästhetische von zentraler Bedeu-

¹⁰ Paul Post: Rituell-Liturgische Bewegungen. Erkundungen von Trends und Perspektiven, in: Albert Gerhards und Benedikt Kranemann: Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft, Leipzig 2003, 25-60, 52.

tung, will der Gottesdienst als Inszenierungsgeschehen bedacht sein. Menschen sollen bewegende Erfahrungen machen können, solche, die bewirken, dass sie anders aus dem Gottesdienst herausgehen als sie in ihn hineingegangen sind – getröstet, gestärkt, mit neuem Mut zum Leben erfüllt.

Danach verlangen die Menschen heute, im Kontext einer von den Medien dominierten, mit immer neuen Informationen und Erlebnisreizen überflutenden Gegenwartskultur. Sie erwarten einen Gottesdienst, der als ein Ort gesteigerter ästhetischer und religiöser Erfahrung wahrgenommen und erlebt werden kann. Daraus resultieren die hohen Anforderungen, die an die liturgischen, musikalischen, homiletischen, theologischen Gestaltungskompetenzen der liturgischen Akteure zu stellen sind. Es sind hermeneutische und inszenatorische Fähigkeiten verlangt, wie sie allenfalls Profis mitbringen.

Diese Einstellung auf die Veränderungen in den religionskulturellen Verhaltensweisen ist mit dem theologischen Selbstverständnis des evangelischen Gottesdienstes in reformatorischer Tradition durchaus vereinbar – wie hier zunächst zu zeigen war. Indem die Reformation die Gestaltungsfragen gottesdienstlicher Praxis aus theologischen Gründen funktionell-pragmatischen Gesichtspunkten zugänglich gemacht hat, hat sie auch die Freiheit eröffnet, um der Förderung der Kommunikation des Evangeliums willen konstruktiv auf kulturelle Veränderungen einzugehen. Es ist auf dem Boden reformatorischer Theologie nicht nötig, allzu schnell – wie mir das bei Bieritz der Fall zu sein scheint – in kulturkritische Verfallsklagen und Säkularisierungsgänge zu geraten, nur weil etwas sich nicht mehr so darstellt wie ehemals. Es lassen sich vielmehr, am Leitfaden des rechtfertigungstheologischen Grundverständnisses des evangelischen Gottesdienstes, die Veränderungen in der heutigen Ritualität, wie etwa der Liturgiewissenschaftler Post sie beschreibt, auf die Konsequenzen hin bedenken, die sie für eine die Menschen heute ansprechende liturgische Praxis haben müssten. Sie liegen m. E. in der Richtung, in der es die Anforderungen an die ästhetischen Anmutungsqualitäten und die symbolisch-religiösen Deutungsgehalte unserer Gottesdienste erheblich zu intensivieren gilt, wenn die Menschen sie als ansprechende Orte der Kommunikation des Evangeliums sollen erleben können.

2. Was ist der Gehalt, der Sinn der Liturgie?

Das ist die zweite von Bieritz aufgeworfene liturgiewissenschaftliche Kardinalfrage, auf die jedoch seine Antwort ebenso wenig überzeugend ausfällt.

Nun polemisiert Bieritz erst Recht gegen die Favorisierung des durchgängig parakletischen Charakters evangelischen Gottesdienstes, gegen seine dialogische, in der Korrespondenz von Wort und Antwort sich aufbauende, reformatorische Grundstruktur. Im Blick auf die Frage nach dem Sinn und dem inneren, theologischen Gehalt der Liturgie will er stattdessen die Anamnesis, ein bisschen auch die Mimesis stark machen. Der Gottesdienst soll gerade nicht sein das Ganze organisierendes Zentrum darin haben – wie Bieritz das bei Dorothea Wendebourg und auch bei mir (zu Recht) feststellt –, dass er den befreienden Zuspruch des Evangeliums zur Mitteilung bringt. Bieritz ärgert sich über meine starke Akzentuierung des gottesdienstlichen Trost- und Segenzuspruchs ebenso, wie er sich gegen Wendebourgs energische Betonung des dialogischen Charakters evangelischen Gottesdienstes, damit auch gegen die Vorstellung reformatorischer Theologie von der Realpräsenz Christi im verkündigten Wort, das leiblich spürbar im sakramentalen Zeichen bekräftigt wird, ausspricht. Der Sinn des Gottesdienstes soll gerade nicht darin liegen, dass sich in ihm, mit der aktuellen Zusage des Evangeliums, die Zueignung des Christusheils an den Sünder vollzieht. Bieritz meint, statt der Paraklese auch für den evangelischen Gottesdienst auf die angeblich zu Unrecht vernachlässigten Momente der Anamnesis und sogar der Mimesis abheben zu müssen. Bei Lichte besehen soll nach Bieritz der evangelische Gottesdienst das Abendmahl als Eucharistiefeyer gestalten. D. h., er soll so etwas wie die kultische Vergegenwärtigung von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus vollziehen. Er soll in seinem Kern, von seiner theologischen Mitte her, die Darbringung des dankbaren Gedenkens an das von Christus vollbrachte Kreuzesopfer (Anamnesis) sein und dabei die Selbstdarbringung Jesu Christi Gott, dem Vater, gegenüber, immer wieder aktualisieren (Mimesis).¹¹

Es verwundert deshalb auch nicht, dass Bieritz sich schließlich auf die Frage nach der „theologischen Mitte christlichen Gottesdienstes“¹² bei der katholischen Liturgiewissenschaft Rat holt und einen zentralen Begriff der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils auf dem Ter-

¹¹ Bieritz, a. a. O. (s. Anm. 1), 21 f.

¹² A. a. O., 25.

rain des evangelischen Gottesdienstes platzieren möchte, den des Pascha-Mysteriums.¹³ Den Vorzug dieses sog. Pascha-Mysteriums – in dem die Geschichte von Gottes Heilshandeln, vom Auszug des Volkes Israel aus Ägypten, über Christi Kreuz und Auferstehung bis hin zur Auferstehung aller Christusgläubigen von den Toten erzählt wird – meint Bieritz darin zu erkennen, dass es Gottes Heilsgeschichte auf eine Weise darstellt, die zugleich unser Eingefügtsein in diese Geschichte erkennen lässt. Er glaubt zudem, mit diesem Verweis auf das Pascha-Mysterium die Frage danach beantworten zu können, welches denn eben der Sinn und Inhalt des christlichen Gottesdienstes sei bzw. welches Stück denn in ihm zur Aufführung komme, wenn man sich schon der Beschreibung des Gottesdienstes als eines dramaturgischen Geschehens, das dann Praktiken der Inszenierung¹⁴ dieses Geschehens erforderlich macht, bedienen wolle. Vorzug des Pascha-Mysteriums, so Bieritz, sei es, dass in ihm „das geschichtliche Heilshandeln Gottes und sein Heilshandeln im Gottesdienst der Kirche miteinander verzahnt werden“.¹⁵ Was immer man sich darunter vorstellen können, es unterläuft bei dieser Rede von Gottes Heilshandeln in der Geschichte und in der Kirche auf alle Fälle genau diejenige supranaturalistische Verdinglichung der göttlichen Heilswirklichkeit, die dem personalen, relationalen und aktuellen Charakter evangelischen Gottesdienstes gänzlich fremd ist.

Es macht ja in der Tat die Eigentümlichkeit im Selbstverständnis des in der Eucharistiefeyer zentrierten, katholischen Gottesdienstes aus, dass er die erinnernde Vergewärtigung und dankbare Darbringung des göttlichen Heilshandelns in Jesus Christus sein möchte. Die göttliche Heilsgeschichte wird dabei als eine solche vorgestellt, die, einer eigenen, transzendenten Wirklichkeit gleich, in die metaphysische Ordnung allen Seins eingelassen ist. Die Kirche vermittelt den Gläubigen durch den Vollzug ihrer liturgischen Praxis die Teilhabe an dieser göttlichen Heilswirklichkeit. Diese liturgische Praxis ist insofern die Inszenierung der großen Erzählung von Gottes Heilshandeln in der Christusgeschichte und in der Geschichte der Kirche.

¹³ A. a. O., 27 f.

¹⁴ Was mir Bieritz durchgängig zum Vorwurf macht, ohne nur mit einer Zeile zu erwähnen, dass er selbst diese Optik auch schon mit großer Vehemenz und geradezu ausufernder Bemühung um die Inszenierungssemantik einnehmen konnte: vgl. Karl-Heinrich Bieritz: Spielraum Gottesdienst. Von der „Inszenierung des Evangeliums“ auf der liturgischen Bühne, in: Arno Schilson/Joachim Hake (Hg.): Drama „Gottesdienst“. Zwischen Inszenierung und Kult, Stuttgart 1998, 69-101.

¹⁵ Bieritz, a. a. O. (s. Anm. 1), 28.

Der evangelische Gottesdienst hat jedoch die Vorstellung von der göttlichen Heilswirklichkeit, die Vergegenständlichung der Kirche als eines sakramentalen Heilsinstituts insgesamt, gerade abgebaut. Die Reformation vollzog mit ihrem Verständnis des Gottesdienstes genau diese Umstellung, weg von der Ontologisierung und Sakramentalisierung einer göttlichen Heilswirklichkeit, hin zur lebendigen Begegnung zwischen dem aktual zu verkündigenden Wort des Evangeliums und dem sich an dieses Wort und seine leibhaft, sinnlichen Zeichen von Christi realer Gegenwart hängenden Menschen. Der Glaube ist das Tun des Menschen, der dieses befreiende Angebot ergreift, ein das Trost- und Segenswort ergreifender Glaube.

Man kann die reformatorische Wende daher auch als die Umstellung von der sakramentalen Objektivierung auf die personale Subjektivierung des Glaubens interpretieren. In solcher – stärker modernisierungstheoretischen – Interpretation der reformatorischen Einsicht liegt jedoch die Chance, die liturgische Praxis gottesdienstlicher Gestaltung nach der Seite der ästhetisch-religiösen Erfahrung, die sie frei zu setzen vermag, zu befragen. Der Gottesdienst rückt als ein Inszenierungsgeschehen in den Blick. Aber hinter diesem gottesdienstlichen Inszenierungsgeschehen liegt keine metaphysisch vorgestellte göttliche Heilsgeschichte. Es sollen die Gläubigen nicht in eine transzendente, göttliche Heilsgeschichte einbezogen werden. Im evangelischen Gottesdienst ist – aus den dargelegten theologischen Gründen – die liturgische Inszenierung vielmehr immer die Sache selbst. Die Liturgie bringt nicht ein durch das Dogma und den Glauben der Kirche vorgegebenes Geschehen zur Aufführung, sondern sie eignet Gottes Heilshandeln in Jesus Christus im Vollzuge zu – mit, in und unter Wort und Sakrament. Das Evangelium ist in seiner liturgischen Praxis eine performative Sprachhandlung, tröstliche Zusage, die bewirkt, was sie zusagt. Andernfalls ist die Aufführung misslungen, was nicht heißt, dass das Gelingen immer und ausschließlich in der Hand der Akteure der Aufführung liegt. Es gilt der Vorbehalt des *ubi et quando visum est Deo* (CA V).

Welches Stück denn in der gottesdienstlichen Inszenierung zur Aufführung komme, fragt Bieritz. Darauf ist zu antworten: Das Stück entsteht im Prozess seiner Aufführung. Akteure (Amtsträger) und Publikum (Gemeinde) sind an dieser Aufführung bzw. an der Entstehung dessen, was in ihr gespielt wird, gleichermaßen beteiligt. Die reale Gegenwart Christi, also Freiheit, Gnade, Trost, Segen kommen in diesem kommunikativen Geschehen von ‚Wort und Antwort‘ (Luther) zu ‚darstellender Mitteilung‘ und ‚mitteilender Darstellung‘ (Schleiermacher). Es gibt nach

evangelischem Verständnis keine Heilsgeschichte, die auf metaphysische Weise gegeben und so, wie vorgegeben, sakramental mitteilbar wäre. Es gibt nach evangelischem Verständnis keine Kirche, die den durch Christi Opfertod erworbenen, sakramentalen Gnadenschatz durch die Zeiten trägt, um die Gläubigen in der Eucharistiefeier in dankbarem Gedenken daran teil haben zu lassen .

Nach reformatorischem Verständnis ist das ganze Heilsgeschehen in die lebendige Dynamik und die performative Kraft des kommunikativen Handelns der christlichen Gemeinde hinein genommen. Das Heilsgeschehen ist nichts anderes als diese Inszenierung von Worten, Szenen und Gesten, in, mit und unter denen sich Christus als die gnädige, den Tod überwindende Schöpferkraft gegenwärtig macht. Es geschieht in der aktuellen Begegnung zwischen Christus, in der liturgischen Inszenierung dargestellt durch das Amt, das das Evangelium predigt, auf der einen Seite und der Gemeinde, die auf diese Zusage mit ihrem Lob und Dank in vielfältiger Weise antwortet, auf der anderen Seite.

Es ist deshalb unangemessen, wie Bieritz zu fragen: „Welches Stück wird da eigentlich gespielt?“ Das Stück, das gespielt wird, ist das Stück, das gespielt wird. Komm und sieh! Dem Spiel liegen gewisse Spielregeln zugrunde, die durch das agendarische Formular festgelegt sind. Es baut sich auf Texten auf, die allerdings – auf dem Wege der liturgischen Inszenierung – in Interpretationen und szenische Aufführungen transformiert sein wollen. Was der Gehalt, der Sinn des Gottesdienstes ist, teilt sich durch diese Interpretationen und szenischen Aufführungen mit, denen jedenfalls, die sie mit- und nachzuvollziehen gelernt haben. Das gilt, wie für alle Rituale – die Inszenierung im Theater kann ebenso ritualtheoretisch interpretiert werden¹⁶ – auch für den Gottesdienst. Die Teilnehmer bzw. Ritualpraktikanten müssen mit den Spielregeln vertraut sein. Sie müssen die symbolischen Verweise interpretieren können.

Gottesdienst und Theater sind in ritualtheoretischer Hinsicht vergleichbar. Die Analogien treten vor allen Dingen dann hervor, wenn man die „Ästhetik des Performativen“ zur Kenntnis nimmt, die die Theaterwissenschaftlerin Erika Fischer-Lichte entwickelt hat.¹⁷ Fischer-Lichte reflektiert auf eine ästhetische Praxis in der bildenden Kunst und auf dem

¹⁶ Zum ritualtheoretischen Vergleich von Gottesdienst und Theater vgl. Erika Fischer-Lichte: Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung, in: Joachim Küpper und Christoph Menke: Dimensionen ästhetischer Erfahrung, Frankfurt a. M. 2003, 138-161; Marcus A. Friedrich: Liturgische Körper. Der Beitrag von Schauspieltheorien und -Techniken für die Pastoralästhetik, Stuttgart 2001.

¹⁷ Vgl. Erika Fischer-Lichte: Ästhetik des Performativen, Frankfurt am Main, 2004.

Theater, die seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts dadurch gekennzeichnet ist, dass nicht Werke geschaffen und vorgegebene Stücke gespielt, sondern Ereignisse hervorgebracht werden. Der Begriff der Aufführung rückt in den Mittelpunkt. Das Ereignis einer Aufführung umfasst die leibliche Kopräsenz von Akteuren und Zuschauern, die performative Hervorbringung des materialen Gehalts, der zur Aufführung gebracht wird, auch die Entwicklung der Bedeutung, die dieser Inhalt für die Akteure wie für die Zuschauer gewinnt.

Versteht man den Gottesdienst in diesem Sinne als Inszenierung einer Aufführung, deren Inhalt und Bedeutung sich den Akteuren und Zuschauern im Ereignis der Aufführung gleichermaßen mitteilt, dann ist die Frage nach dem Stück, das da gespielt wird, ebenso unangemessen wie die nach der Beziehung der Liturgie zur Geschichte Gottes mit den Menschen, die dritte Frage, die Bieritz stellt.

3. Wie verhält sich die Liturgie zur Geschichte Gottes mit den Menschen?

Wer so fragt, rechnet mit zwei Wirklichkeiten, einer göttlichen Wirklichkeit und einer menschlichen Wirklichkeit, die sich im Falle der Liturgie wie Urbild und Abbild zueinander verhalten. Bieritz operiert mit der Vorstellung von einer göttlichen Heilsgeschichte auf der einen Seite und der liturgischen Praxis auf der anderen Seite. Die Liturgie bildet, so Bieritz' Vorstellung, die Geschichte Gottes mit den Menschen in anamnetischen und mimetischen Praktiken ab. Er tut so, als gäbe es die göttliche Heilsgeschichte als eine eigene, supranaturale Wirklichkeit, die sich in menschlichen Zeichen und Gesten erinnern und mimetisch vergegenwärtigen lasse. Das ist eine metaphysische Aufteilung der Wirklichkeit, die nicht nur mit der von Bieritz ansonsten gerne bemühten Semiotik, sondern auch mit der reformatorischen Umstellung gottesdienstlicher Praxis, von sakramentaler-dinglicher Heilsvermittlung auf die ans Wortgeschehen gebundene Glaubenskommunikation, unvereinbar ist. Vor allem jedoch ist die vorneuzeitliche Substanzmetaphysik, mit der Bieritz operiert, nicht an die Transformationen anschlussfähig zu machen, die die ästhetische und religiöse Kulturpraxis in der Moderne kennzeichnen. Wie insbesondere die Überlegungen von Fischer-Lichte zur „Ästhetik des Performativen“ zeigen, hat sich gewissermaßen die reformatorische Grundeinsicht, dass der evangelische Gottesdienst als ein performativ-kommunikatives Inszenierungsgeschehen zu verstehen ist, in der allgemeinen ästhetischen Kultur-

praxis weitgehend durchgesetzt. Zunehmend bringen Künstler auf der Bühne oder im modernen Museum Ereignisse hervor, die in ihrem Vollzug die alten ästhetischen Relationen von Subjekt und Objekt, von Material- und Zeichenstatus außer Kraft setzen. Ebenso liegt es heute nahe – ergibt sich aber bereits auf der Linie reformatorischer Theologie des Gottesdienstes – nicht mehr zu fragen, wie sich das gottesdienstliche Geschehen zu einer vorgängigen Gottesgeschichte verhält. Zu fragen ist vielmehr, wie es der liturgischen Aufführung im Hier und Jetzt gelingen kann, die reale Gegenwart Gottes in seinem geistlichen Wort und in den sinnlichen Zeichen seiner leibhaften Menschlichkeit in Jesus Christus zur sinnbewussten, also ästhetischen Erfahrung für Akteure und Zuschauer, d. h. für die ganze versammelte Gemeinde, werden zu lassen. Lässt sich der Gottesdienst als ein aufgrund seiner Inszenierungskompetenz starker Ort ästhetischer und religiöser Erfahrung gestalten?

Die dritte Frage, die Bieritz stellt, kann auch der Sache nach überhaupt nur beantwortet werden, wenn man die Liturgie, nach Maßgabe einer Ästhetik des Performativen, als eine solche Inszenierung der Geschichte Gottes auffasst, die die Menschen mit ihrer je individuellen Lebenswirklichkeit in die Gottesgeschichte verwickelt. Um im Erleben des Gottesdienstes die eigene Lebensgeschichte auf die Gottesgeschichte beziehen zu können, muss diese interpretiert, inszeniert, so aufgeführt werden, dass die Menschen sich angesprochen, zu Identifikationen veranlasst finden, mit dieser Geschichte, die da dargestellt wird, mitgehen.

Es verlangt somit gerade diese dritte, von Bieritz aufgeworfene Frage, einerseits den Gottesdienst als – allerdings performatives – Inszenierungsgeschehen zu betrachten, andererseits nach den Erfahrungen zu fragen, die die Gottesdienstteilnehmer in der Teilhabe am gottesdienstlichen Kommunikationsgeschehen machen. Es gibt jedoch keinen Sinn, schlicht nach dem Verhältnis der Liturgie zur Geschichte Gottes mit den Menschen zu fragen, da es ja eben diese Geschichte Gottes mit den Menschen nur in Gestalt der Christuserzählungen gibt, die die Liturgie zur Darstellung bzw. Aufführung bringt. Und je besser es der Liturgie gelingt, diese Aufführung so ausfallen zu lassen, dass die Menschen sich mit ihrer eigenen Geschichte in die Gottesgeschichte einbezogen finden, desto eher werden diese den Gottesdienst als eine wirklich gelungene Aufführung erleben. Sie werden dann sagen, es sei ‚ein schöner Gottesdienst‘ gewesen.

Somit führt die dritte von Bieritz aufgeworfene Frage letztendlich auf die ästhetische Dimension der Liturgie, auf ihre Ausdrucks- und Anmutungsqualitäten zurück, auf die Frage, inwiefern es ihr gelingt, Menschen so anzusprechen, dass sie ihr eigenes Leben ins Verhältnis zu Gott

gestellt finden. Es tritt hervor, dass der Versuch, den Gottesdienst als Inszenierungsgeschehen zu beschreiben, dem liturgiepraktischen Zweck dient, seine Gestaltung zu einem Ort ästhetischer Erfahrung, gesteigerter Wahrnehmung der Möglichkeiten des Lebens zu befördern. Dabei steht zugleich der innere Zusammenhang von ästhetischer und religiöser Erfahrung zur Debatte. Nur im Lichte einer diese Bezüge aufnehmenden Theoriearbeit, somit einer Hermeneutik ästhetischer und religiöser Erfahrung kann jedenfalls geklärt werden, inwiefern die Liturgie des christlichen Gottesdienstes, unter den Bedingungen einer hochgradig durch die Medien geprägten Gegenwartskultur, für Menschen zum Ort der lebendigen Gottesbegegnung werden kann.

Gottesdienst als Inszenierungsgeschehen zu begreifen, das ist nicht nur mit den Essentials reformatorischer Theologie gut vereinbar. Es ist heute, angesichts der kulturellen Kontextbedingungen, unter denen der Gottesdienst zu gestalten ist, gefordert und letztendlich kompetent nur durchführbar, wenn der innere Zusammenhang von ästhetischer und religiöser Erfahrung reflektiert ist.

4. Die Ästhetisierung der Lebenswelt und der Gottesdienst als Inszenierungsgeschehen

Wir haben es heute mit einer durchgängigen Ästhetisierung der Lebenswelt zu tun, auch wenn es uns angesichts zunehmender ökonomischer und sozialer Probleme in unserem Land vergangen ist, von einer Spaßgesellschaft zu reden. Eine dominante Signatur unserer Gesellschaft ist es nach wie vor, dass die Menschen nicht so sehr mit den elementaren Problemen des Überlebens beschäftigt sind, sehr wohl aber damit, wie das Leben lohnend, interessant, sinnvoll verbracht werden kann. Insbesondere Jugendliche sind intensiv mit der Arbeit an ihrem Sinnkonstrukt beschäftigt, damit, wie sich ihr Leben mit Inhalt füllen kann, so dass es sich lohnt, zu leben, und das Leben Freude macht. Die Ästhetisierung der Lebenswelt ist eine Folge dieser Suche nach Sinn, die in Wahrheit aus einem Hunger nach Erfahrung resultiert. Es ist ein Hunger nach solcher Erfahrung, die in Kontakt bringt mit der Fülle des Lebens. Solche Erfahrung wird dann immer auch im Konsum gesucht, obwohl natürlich jeder weiß, dass sie dort letztendlich nicht zu machen ist. Aber einen Vorschein von der Fülle des Lebens und dem Glück des Daseins, den hofft man doch bei einem Besuch im KaDeWe zu erhaschen. Weil dieses Verlangen so stark ist, das gesteigerte Erleben des Lebens gesucht wird, deshalb florieren das KaDeWe und die

neuen Shopping-Malls so gut, muss jedoch Karstadt seine gewöhnlichen Kaufhausfilialen schließen. Die Menschen suchen das ästhetische Ereignis, den Event, Shopping als Erlebnis, weil die Sehnsucht nach der Fülle des Lebens groß ist.

Was sich als Ästhetisierung der Lebenswelt zeigt, gilt aber auch für die Kunst. Auch dort steht die Performance, das Ereignis, der Event im Vordergrund. Ein Geheimnis des Erfolgs der MoMa-Ausstellung 2004 in Berlin war die lange Schlange, die sich um das Gebäude zog. Deshalb wollten schließlich immer mehr Menschen die Ausstellung sehen, weil da etwas los war, weil schon das Warten inszeniert wurde. Statt „Werke“ zu schaffen, bringen die Künstler zunehmend Ereignisse hervor. Die Kunst wird nicht mehr durch das Werk definiert, vor dem der Betrachter stauend steht und das er in seiner Bedeutung durch Interpretation zu erfassen sucht. Kunstobjekte werden durch die Erfahrung, den Umgang mit ihnen konstituiert. Die Erfahrung wird entscheidend, die ein Bild, eine Installation, eine Theateraufführung machen lässt. Die Frage ist, ob der Betrachter sich auf das Kunstobjekt einlässt, ob er es für sich weiterentwickelt, ob er für sich etwas damit anfangen kann. Es kommt zunehmend auf die individuelle ästhetische Erfahrung an. Man kann dann allenfalls bestimmte Erfahrungsformen, Stile, schließlich auch Milieus unterscheiden, in denen sich unterschiedlicher Geschmack und damit unterschiedliche Erfahrungspräferenzen ausbilden. Was zur Kunst wird, darüber entscheidet die performative Kraft von Objekten, Aufführungen und Inszenierungen, eine individuelle ästhetische Erfahrung auszulösen.

Die performative Kraft des Ästhetischen wiederum liegt in der Dominanz der Form. Die Epiphanie, das eindruckliche Erscheinen der Form, ist für die Wirkung einer Aufführung ausschlaggebend, die präsentative Symbolik, die Szenen, die Bilder. Nicht die lehrmäßigen Inhalte konstituieren ein Kunstobjekt, nicht das, was sich auch in Sätzen sagen und diskursiv mitteilen lässt. Die Inhalte binden sich an die Form ihrer Wahrnehmung, die die ästhetische Erfahrung provoziert.

So ist die ästhetische Erfahrung als eine zentrale Dimension des Kulturellen in den Mittelpunkt philosophischer, kulturwissenschaftlicher, soziologischer und praktisch-theologischer Aufmerksamkeit gerückt. In Anknüpfung an die vor allem in den 1980er Jahren unter dem Leitbegriff der ästhetischen Erfahrung geführte Ästhetikdebatte¹⁸ wurde schließlich in-

¹⁸ Maßgeblich war Rüdiger Bubner: Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik, in: Neue Hefte für Philosophie, 5 (1973), 38-73.

nerhalb der Theologie auch nach ästhetischer und religiöser Erfahrung und ihrem Verhältnis gefragt.¹⁹

Was Erfahrung ist, was Religion, was Ästhetik, das alles hat sich in der wesentlich durch die Massenmedien global vernetzten, modernen Welt drastisch gewandelt. Wir müssen deshalb, wenn wir den Gottesdienst im Kontext der Kultur der Gegenwart in den Blick nehmen, immer mit bedenken, wie sich Erfahrung, Religion und Ästhetik – von emphatisch-biographisch bis zerstreuend-konsumistisch – im Kontext veränderter Lebensweisen in der globalisierten Medien- und Markt-Kultur überhaupt fassen lassen.

Die Verwandtschaft von Ästhetik und Religion ist freilich schon in den Anfängen moderner Religionstheorie bei Friedrich Schleiermacher präsent. Schleiermacher hatte im Blick auf die Religion formuliert: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.“²⁰ Religion ist „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“.²¹ Schleiermacher hat die religiöse Erfahrung so beschrieben, dass man darin zugleich die Merkmale einer ästhetischen Erfahrung erkennen konnte.

Wie ist das Verhältnis der beiden Erfahrungsformen zueinander zu denken? Beide Weisen der Erfahrung befreien das Subjekt aus seiner Selbstbezogenheit und involvieren es in intensive, stimmige, zweckfreie und sprachlich nur begrenzt beschreibbare Prozesse der Teilhabe am Absoluten. Die Differenz zwischen ästhetischer und religiöser Erfahrung dürfte denn auch vor allem in der Semantik ihrer Deutungskategorien zu sehen sein. Möglicherweise ist religiöse Erfahrung nichts anderes als mit Hilfe religiöser Semantik gedeutete ästhetische Erfahrung. Das innerlich Bewegende des Gottesdienstes, dass er anspricht, dass eine ergreifende Wirkung von ihm ausgeht, läge dann vor allem an der Ästhetik seiner Inszenierung, an der performativen Kraft der gelungenen Form. Dass der Grund des Vertrauens bewusst wird, dass das Wort der Predigt als Gottes Wort gehört und unter Brot und Wein die reale Gegenwart des Christus erfahren werden kann, wäre hingegen ein Resultat der Deutung, ohne die die ästhetische Erfahrung freilich nicht als bewusste zustande kommen kann.

¹⁹ Vgl. Wilhelm Gräb: Kunst und Religion in der Moderne. Thesen zum Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung, in: Jörg Herrmann/ Andreas Mertin/ Eveline Valtink (Hg.): Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute, München 1998, 57-72.

²⁰ Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: KGA, I/2, 50 (Seitenangabe nach der Originalpaginierung).

²¹ A. a. O. 53.

Viele weitere Fragen schließen sich für eine auf der Höhe der kulturwissenschaftlichen Debatten sich bewegende „Liturgiewissenschaft“ daran: Etwa, welche Rolle – wenn die Semantik so wichtig ist – der Bedeutungsverlust traditioneller religiöser Sprache für die ästhetisch-religiöse Erfahrung und den Gottesdienst spielt? Oder welche Rolle die Medien spielen? Religiöse Erfahrung war ja schon immer medial vermittelt. Wie aber steht es damit nach deren Entkanonisierung, angesichts der ungeheuren Bedeutung, die auch für die Religion und deren liturgische Inszenierung die Massenmedien gewonnen haben.

Die mediale Inszenierung des Sterbens und der Bestattung von Papst Johannes Paul II. hat diesen Trend zur ästhetischen Transformation der zeitgenössischen Religionskultur und ihrer Liturgien verstärkt deutlich werden lassen. Sie hat gewissermaßen die monumentale Überführung der traditionellen kirchlichen Religionskultur in eine von den Medien weltweit emittierte ästhetische Inszenierung vollzogen. Dabei wurden durch diese grandiose Ästhetik, mit der das Leiden und Sterben, schließlich die Bestattung des Medienpapstes zur Schau gestellt wurden, die Menschen, ob Katholiken, Protestanten oder Muslime, zugleich in Kontakt gebracht zu den zentralen Symbolen des Christentums.

Das Schauspiel, das auf dem Petersplatz in Rom aufgeführt und durch das Fernsehen weltweit übertragen wurde, schaffte es sogar, neues Verständnis zu wecken für die Kraft zur Bewältigung des Lebens, die in einem starken religiösen Glauben steckt. Es war zu beobachten, wie auf die großen Transzendenzen ausgegriffen wurde und die traditionelle Sprache des kirchlichen Christentums plötzlich in aller Munde war. Die Tageschau sprach von der „Leidensgeschichte“ des Papstes und sein Sterben wurde so ins Bild gesetzt, dass die Menschen weltweit in diesem Papst auf authentische Weise den sein Kreuz tragenden, zuletzt auf den offenen Himmel zugehenden, vorbildlichen Christen, ja recht eigentlich den Mensch gewordenen Gott, seinen Stellvertreter auf Erden, dargestellt gefunden haben. Die traditionelle kirchliche Religion wurde, vermittels ihrer ästhetisch eindrucksvollen Darstellung, der Präsentation eines authentisch wirkenden, scheinbar von spiritueller Kraft erfüllten Gottmenschen, der exemplarisch auch noch Krankheit und Sterben bewältigt, selbst zum Medienereignis. Es wurde drastisch vor Augen geführt, wie die Religion in der Mediengesellschaft funktioniert, auch weshalb die römische Kirche über größere Inszenierungspotentiale verfügt, dies aber nur noch sehr von Ferne mit ihrem Dogma und ihrer Theologie zu tun hat.

Ritualtheorien und solche der ästhetischen Erfahrung und Performanz eignen sich wesentlich besser dazu, diese religionskulturellen Phänome-

ne liturgischer Inszenierungspraktiken zu erschließen. Kunst und Architektur, das immer wieder zitierte Charisma dieses Papstes, der monarchische Prunk, die Stilsicherheit in der Aufführung der traditionellen Rituale, die Sehnsucht der Massen nach einem guten Hirten, einem Heiligen Vater, das alles wirkte zusammen, um die alte Kirche und ihre traditionellen Liturgien in eine Form zeitgenössischer Medienreligion zu überführen.

Die Medienreligion aber lebt ganz und gar von ihren ästhetischen Annutungsqualitäten. Sie ermöglicht Steigerungen des Lebensgefühls durch eine starke Ausdrucksästhetik. Emotionen werden angesprochen, tiefe Sehnsüchte nach Schönheit und Harmonie geweckt. Menschen fühlen sich ergriffen. Sie werden angezogen von einem numinosen Objekt, wollen dem Gegenstand ihrer Verehrung ganz nahe sein. Hunderttausende pilgerten nach Rom – angeführt von protestantischen Bischöfen.

Dabei stand am Ausgangspunkt ein Ensemble ästhetischer Erfahrungen: die Bilder vom Leiden und Sterben des Papstes, die das Fernsehen übertragen hat. Sie haben auch diejenigen ergriffen, die von ihrem religiösen Glauben her mit dem Papst nichts zu tun haben, auch diejenigen, die ansonsten eher zu erkennen geben, dass sie mit Religion überhaupt gar nichts anzufangen wüssten. Ästhetische Erfahrung, auch noch diejenige, die die Massenmedien machen lässt, verändert offensichtlich selbst schon die Menschen. Was tiefen Eindruck macht, sucht dann aber auch nach leibhaftigem Ausdruck. Deshalb machten sie sich auf den Weg, zog es Millionen nach Rom, um leibhaftig an diesem Geschehen, das die Medien so eindrücklich zur Anschauung brachten, beteiligt zu sein.

Ästhetische Erfahrung ist schließlich gesteigerte, sinnbewusst intensivierte, sinnliche Erfahrung. Sie wird mit den Sinnen gemacht, im Sehen Hören, Tasten, Riechen, erschließt jedoch immer auch einen Sinn. Deshalb will die ästhetische Erfahrung die möglichst große, sinnlich-leibhaftige Nähe zu den Objekten ihrer Anschauung. Erfahrung will dabei sein, will anschauen und beteiligt werden. Sie ist ganz von der Art, dass sie das Subjekt der Erfahrung in deren Objekte einbindet. Die Wirkung geht vom Objekt der Erfahrung aus. Ich werde ergriffen. Es geschieht etwas mit mir. Ich spüre die Veränderung. Ästhetische Erfahrung ist Transformationserfahrung. Genau darin aber liegt die Möglichkeit ihres Übergangs in religiöse Erfahrung.

Auch in der ästhetischen Erfahrung liegt das Bewegende nicht im Subjekt. Die Aktivität geht nicht von mir aus. Ich werde vielmehr ergriffen, bewegt, verändert. Es geschieht etwas mit mir. Der Effekt geht aus vom Objekt meiner Anschauung, von dem Gegenstand meines Begehrens, weil er meine Sinne berührt. Deshalb kann die massenmediale Vermittlung

solche Erfahrung zwar auslösen, sie aber nicht schon ganz erfüllen. Die ästhetische Erfahrung will als Sinnerfahrung zugleich mit allen Sinnen, leibhaftig, gemacht werden. Ästhetische Erfahrung sucht die Erfahrung „life“. Sie verlangt deshalb im Grunde auch, dass ich mich hinaus begeben, ins Kino, ins Theater, vor die originalen Kunstwerke im Museum, in die Kirche.

Dann widerfährt es mir noch sehr viel intensiver als vor dem Fernseher, etwa vor den Bildern von Marc Rothko, dass ich von der Farbe aufgesogen werde, im unendlichen, auf bestimmte Weise gar nicht zu fassenden Gegenstand meiner Anschauung mich von mir zu lösen beginne, in Auflösung gerate und doch zugleich, jenseits all der ängstlichen Sorge um mich, neu und ganz versammelt werde. Das geschieht mir auf eine unergründliche Weise vom faszinösen Gegenstand meiner Anschauung her. Ich finde mich gesammelt und konzentriert, spüre möglicherweise sogar etwas von einem ungeahnten Seelenfrieden, ohne dass ich selbst diesen Zustand in mir hervorgebracht hätte. Ich fühle mich vielmehr in ihn versetzt, durch die Wirkung, die von dem numinösen Objekt ausgeht. Dann hat die ästhetische Erfahrung, als Transformationserfahrung, zugleich den Charakter einer Transzendenz Erfahrung. Es kommt etwas von jenseits meiner selbst her so auf mich zu, dass ich zugleich über mich selbst hinaus gelange, mich mit allen meinen Sinnen nun zu dem Gegenstande hingezogen finde, der mich auf diese eindringliche Weise angesprochen und berührt hat.

Deshalb legt es sich dann aber auch nahe, in der ästhetischen Erfahrung, der Form nach, zugleich eine religiöse Erfahrung zu sehen. Ich fühle mich leibhaftig auf eine Weise kontaktiert, dass ich diesen Kontakt aufrecht erhalten möchte, dass er mir etwas, mich selbst unbedingt Angehendes, bedeutet, dass ich mich im Horizont dieser Bedeutung nun auch mit dem, was ich mir selbst bedeute, versammelt wissen möchte. Ich übersteige mich, hin zum numinösen Objekt meiner Anschauung und meines Begehrens, bin schließlich nicht mehr bei mir selbst, sondern bei dem, das auf so eindrückliche Weise mich angesprochen und berührt hat. Darin liegt das Beglückende und zugleich religiös Inspirierende der ästhetischen Erfahrung. Sie ermöglicht die Selbsttranszendierung. Sie erweitert den Horizont. Sie öffnet das Herz. Sie schafft eine Ahnung von dem, was es heißt, nicht ganz von dieser Welt zu sein. Sie macht es, dass ich mich selbst im ganz Anderen verliere.

Allerdings, in all dem haftet die ästhetische Erfahrung doch auch an den Objekten ihrer faszinösen Anschauung und ihres mimetischen Begehrens. Bei ihnen will sie verweilen. Zu ihnen will sie immer wieder

zurückkehren. Denn ästhetische Erfahrung ist und bleibt gesteigerte sinnliche Erfahrung. Sie kommt von den sinnlichen Objekten, somit den letztlich doch nur endlichen und fragmentarischen Gegenständen, die diese tiefere Erfahrung machen lassen, nicht los. Das gilt, wie für jede Erfahrung, auch für die ästhetische Erfahrung. Konstitutiv für alle Erfahrung ist aber ebenso, dass sie unterschiedlich gedeutet werden kann. Da würde ich deshalb auch nach der Differenz der ästhetischen zur religiösen Erfahrung suchen wollen.

Die ästhetische Erfahrung haftet an ihren Gegenständen und reflektiert sich zugleich ganz in der Selbstdeutung des Subjekts, das die Erfahrung macht. Dieses spürt, dass etwas mit ihm geschieht und geschehen ist. Es beginnt, diese Veränderung zu deuten, etwa über das Bild zu sprechen, das so eindrücklich wirkt, den dramatischen Konflikt, der auf der Bühne aufgeführt wird, im Blick auf seine Ursachen und Motive zu verstehen. Es beginnt nachzudenken über den Kinofilm und die Sehnsucht nach dem authentischen Leben, die er neu geweckt hat, über den Gottesdienst und das Gefühl tiefer Geborgenheit, das er neu gestärkt hat. Das alles können Versuche sein, die ästhetische Transformations- und Transzendenz-erfahrung zur Sprache zu bringen und damit zugleich zu interpretieren.

Der Form nach scheint mir denn auch die religiöse Erfahrung mit der ästhetischen Erfahrung identisch zu sein. Auch die religiöse Erfahrung ist die Erfahrung eines Ergriffenseins. In der religiösen Erfahrung richtet sich deren Deutung aber auf den Sinn im ergreifenden (Wort-) Geschehen. Sie lässt das zugesprochene Wort als das Zeichen der Gemeinschaft mit dem leibhaftigen Christus, als göttlichen Zuspruch und tröstliche Anrede verstehen. Ich begegne im Wort der Predigt, im Zeichen von Brot und Wein, dem leibhaftig sich mir vergegenwärtigenden Christus. Das ist mehr und anderes als Anamnesis und Mimesis. Das ist die performative Kraft einer so nur im Deutungszusammenhang des christlichen Glaubens möglichen, in ihm aber realen ästhetischen Erfahrung.

Auch ästhetische Erfahrung ist Transzendenz-erfahrung, aber erst im religiösen Verhältnis deutet das Subjekt der Erfahrung sie als solche, führt es das innerliche Ergreifende der Erfahrung auf eine Wirklichkeit zurück, die über unsere Erfahrung hinausgeht. Die liturgische Inszenierung der Gottesgegenwart wird zum Zeichen des realen Erscheinens der anderen, göttlichen Wirklichkeit, zur Erfahrung der realen, aktuellen Gegenwart Jesu Christi.