

Andreas Odenthal, Tübingen

Ritueller Raum

Der Gottesdienst als Ort von Lebens- und Glaubensgeschichten

Rituale transportieren uraltes Menschheitswissen und können uns verbinden mit den Glaubens- und Lebenserfahrungen unserer Ahnen im Glauben. Der Beitrag erläutert die Verankerung von Ritualen im menschlichen Seelenleben und erschließt, wie christliche Liturgie zum Erfahrungsraum werden kann, in dem sich die Gnade Gottes immer neu eignet. (Redaktion).

UNIV.-PROF. DR. ANDREAS ODENTHAL
ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Tübingen.

Rituale erfreuen sich seit vielen Jahren einer Hochkonjunktur, auch in der wissenschaftlichen Forschung.¹ Ebenso sind die Rituale des Christentums nach wie vor gefragt, wenn sie auch nicht immer und unbedingt mehr im Raum der Großkirchen stattfinden.² Jürgen Habermas hat vor einiger Zeit die Bedeutung religiöser Rituale (in seinem Sprachduktus: „kultische Praktiken“) damit begründet, dass sie mit „archaischen Erfahrungen“ verbinden, somit tief hinab in die Menschheitsgeschichte führen: „Die Mitglieder religiöser Gemeinschaften können sogar das Privileg für sich beanspruchen, im Vollzug ihrer kultischen Praktiken den Zugang zu einer archaischen Erfahrung – und zu einer Quelle der Solidarität – behalten zu haben, die sich den ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne verschlossen hat“³.

Fast ein wenig neidisch billigt er den Glaubensgemeinschaften das Privileg zu, mittels ihrer Rituale mit dem kulturellen Gedächtnis der Menschheit verbunden zu sein⁴. Doch stellt sich die Frage, worin genau diese archaischen Erfahrungen bestehen, will man nicht einer puren Aura des Alten das Wort reden. Im Kontakt mit psychoanalytischer Theoriebildung kann näher erschlossen werden, dass Rituale tief hinab in die Lebensgeschichte reichen und dort einen Erfahrungskern berühren, bei dem es um allgemein menschliche Grundkonflikte geht, gleich welche individuelle Prägung sie auch immer in der konkreten Lebensgeschichte erhalten⁵. Um diese Bedeutung der Rituale soll es nun gehen. Zunächst loten Überlegungen zum rituellen Raum die doppelte Funktion der Rituale für das Seelenleben der Menschen aus (1. Abschnitt). Auf dieser Grundlage wird sodann der Schritt in die christliche Überlieferung getan, um deren rituelle Gesten es ja geht (2. Abschnitt). Damit ist die Frage nach dem Spezifischen christlicher Rituale gestellt (3. Abschnitt). Das Beispiel der Osternachtliturgie (4.

¹ Siehe hier die komplexe Forschungsrichtung der „ritual studies“. Vgl. Post: Vom religionsphänomenologischen Erbe zum E-Ritual, 139–181.

² Vgl. etwa den Überblick bei SOEFFNER: Rituale, 7–15; REUTER: Wie Rituale abgehen, 367–378.

³ HABERMAS: Nachmetaphysisches Denken II, 95.

⁴ Vgl. im Anschluss an Jan und Aleida Assmann BRÜSKE: Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses, 151–171.

⁵ Zu den wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen, die hier nicht eigens formuliert werden, vgl. ODENTHAL: Liturgie als Ritual, 11–45; REUTER: Relationale Seelsorge, 25–61.

Abschnitt) als eine der zentralen rituellen Handlungen des Christentums führt schließlich zu jener immer wieder neu freizulegenden Bedeutung des rituellen „Ereignisses“ im Augenblick (5. Abschnitt).

1 Rituelier Raum als „potential space“

Im Kontakt mit der Psychoanalyse kann ein Ritualverständnis entwickelt werden, das eine Verbindung zu menschlichen Grundbedürfnissen und Konflikten herstellt, ohne dass diese immer aktuell ins Wort gehoben werden müssen. Die Grundbedürfnisse und Grundkonflikte resultieren aus frühesten menschlichen Beziehungserfahrungen mit ihren für das kleine Kind lebensbedrohlichen Krisen. Denn das Kind muss in den ersten Lebensjahren damit fertig werden, dass die für das Überleben notwendige Bezugsperson, in der Regel die Mutter, nicht immer zur Verfügung steht, sondern auch manchmal abwesend ist. Diese Krisen müssen verarbeitet und gestaltet werden, und das Kind tut dies durch die Ausbildung von Ritualen. Einer der Marksteine für diese These ist die Schrift „Jenseits des Lustprinzips“ von Sigmund Freud aus dem Jahre 1920. Freud beschreibt dort nämlich die „Erfindung“ eines Rituals, die er bei seinem kleinen Enkelsohn beobachten konnte. Ausgangspunkt ist die temporäre Abwesenheit der Mutter, die das Kind dazu bringt, folgendes Ritual auszuprägen: Das Kind ergreift eine Spule und wirft sie weg, wobei es einen mit der Spule verbundenen Bindfaden weiterhin in Händen hält. Diesen Prozess begleitet das Kind mit einem traurigen O-Laut. Nach kurzer Zeit zieht es die Spule mittels des Bindfadens wieder heran und begrüßt sie mit einem freudigen „Da“. Die ständige Wiederholung dieses Fort-Da-Spiels macht den rituellen Charakter der Szene aus. Freud selbst interpretiert das Spiel dann so:

„Die Deutung des Spieles lag dann nahe. Es war im Zusammenhang mit der großen kulturellen Leistung des Kindes, mit dem von ihm zustande gebrachten Triebverzicht (Verzicht auf Triebbefriedigung), das Fortgehen der Mutter ohne Sträuben zu gestatten. Es entschädigte sich gleichsam dafür, indem es dasselbe Verschwinden und Wiederkommen mit den ihm erreichbaren Gegenständen selbst in Szene setzte.“⁶

Was auf den ersten Blick „nur“ wie ein Spiel aussieht, ist für das Kind psychisch überlebenswichtig, geht es doch um Anwesenheit und Abwesenheit der ersten Bezugsperson, der Mutter. Deren Abwesenheit ist deshalb eine lebensbedrohliche Krise, weil das Kind in der frühen Entwicklungsstufe die Abwesenheit der Mutter nicht von ihrem Tod unterscheiden kann⁷. Das Kind löst dieses Dilemma durch das *erfundene Ritual*, das sich an *vorgefundenen Dingen* entzündet, hier an der Spule. Im Ritual nämlich kann das Kind die Nähe der Mutter darstellen und somit herstellen, die „in Wirklichkeit“ abwesend bleibt. Damit wird das Kind zum Handelnden, zum Akteur, und kommt aus der Rolle des rein passiv Duldenden heraus. Mit dem Wechsel der Rolle vom passiv Erleidenden zum aktiv Handelnden erlernt das Kind zugleich die Lust daran, ohne die Mutter Schritte ins eigene Leben zu tun, und sich dabei doch immer wieder neu ihres Schutzes zu vergewissern.

Donald W. Winnicott hat die Beobachtungen Freuds aufgegriffen und mit dem Begriff des „intermediären Raums“ zu einem eigenen Denkmodell konzeptionalisiert. Im intermediären

⁶ FREUD: Jenseits des Lustprinzips, 13.

⁷ Es „bleibt eine Erschütterung über die Abwesenheit der Mutter, die das Kind anfänglich nicht von ihrem Tode zu unterscheiden weiß und die sich in die Ich-Organisation und ihre Entwicklungsgeschichte grundlegend als ein depressiver Kern einschreibt“, so HEGENER: Von Lust ohne Ende, 158.

Raum, dem *potential space*, sind alle jene Übergangsphänomene und Übergangsobjekte angesiedelt, die auf der Grenze der Beziehung zwischen der ersten Bezugsperson und dem Kind entstehen und die Loslösung des Kindes, den „Übergang“, markieren⁸. Diese Objekte übernehmen für das Kind zum einen eine Schutzfunktion, indem sie die Erfahrung der Anwesenheit der (real abwesenden) Mutter ermöglichen, zum anderen eine Aufbruchsfunktion, da sie die ersten Schritte ins eigene Leben ermöglichen und begleiten. Es sind Dinge der *Außenwelt*, jene Holzspule, der Teddybär oder ähnliches, die eine innere Bedeutung übernehmen und somit einen *dritten Wirklichkeitsbereich* (potential space) eröffnen, in dem Außen und Innen zusammenlaufen und ein Neues ergeben:

„Sobald der Mensch die Phase erreicht hat, in der er sich als abgegrenzte Einheit, ein Innen und ein Außen erlebt, verfügt er damit auch über eine *innere Realität*, eine innere Welt, die reich oder arm, friedlich oder mit sich selbst zerfallen sein kann. [...] Meines Erachtens ist noch ein dritter Aspekt notwendig, sobald man diese beiden Arten der Darstellung für erforderlich hält: Dieser dritte Bereich des menschlichen Lebens, den wir nicht außer acht lassen dürfen, ist ein intermediärer Bereich von *Erfahrungen*, in den in gleicher Weise innere Realität und äußeres Leben einfließen. Es ist ein Bereich, der kaum in Frage gestellt wird, weil wir uns zumeist damit begnügen, ihn als eine Sphäre zu betrachten, in der das Individuum ausruhen darf von der lebenslänglichen menschlichen Aufgabe, innere und äußere Realität von einander getrennt und doch in wechselseitiger Verbindung zu halten.“⁹

Entscheidend ist, dass in der Perspektive Winnicotts der gesamte Bereich der Kultur in jener psychischen Entdeckung und Entwicklung des Kindes gründet. Das Übergangsobjekt, der Teddybär oder die Holzspule

„verliert im Laufe der Zeit Bedeutung, weil die Übergangsphänomene unschärfer werden und sich über den gesamten intermediären Bereich zwischen ‚innerer psychischer Realität‘ und ‚äußerer Welt, die von zwei Menschen gemeinsam wahrgenommen wird‘, ausbreiten – das heißt über den gesamten kulturellen Bereich. Damit umfaßt mein Thema auch das Spiel, künstlerische Kreativität und Kunstgenuß, das Phänomen der Religion, das Träumen, aber auch Fetischismus, das Entstehen und Erlöschen zärtlicher Gefühle, Drogenabhängigkeit, Zwangsrituale usw.“¹⁰

Es ist also nicht (nur) dieser oder jener Wunsch angesichts einer Lebensphase, der nach rituellem Ausdruck verlangt, sondern mittels der dargestellten psychoanalytischen Theorie kann auf dem Grund all dieser Bedürfnisse ein Geschehen ausgemacht werden, das Basis auch aller kulturellen Schöpfungen der Menschheit ist: Es geht um Beziehung und Verlust, um Anwesenheit und Abwesenheit, um Schutz und Geborgenheit einerseits wie zugleich auch um Selbstwerdung und Aufbruch ins eigene Leben andererseits. Anders ausgedrückt: Es geht bei Ritualen letztlich immer um Leben und Tod. Psychische Entwicklungsschritte bedeuten nie das Ende vorheriger Entwicklungsphasen, denn sie bleiben alle mit ihren Erinnerungsspuren als Erfahrungen in der menschlichen Psyche präsent. So kann jedes Ritual unbewusst die Erinnerung an das Gefährdetsein der menschlichen Existenz und die Lösungen dieser Krise

⁸ Dies ist nicht unerheblich, weil sich beim Ritualtheoretiker Victor Turner das Motiv der Liminalität als Ort der Rituale findet, bei Arnold van Gennep der Gedanke der „rites de passage“. Vgl. SCHROETER-WITTKE: Übergang statt Untergang, 575–588; LEONHARD: Die ‚rites de passage‘, 245–260.

⁹ WINNICOTT: Vom Spiel zur Kreativität, 11.

¹⁰ WINNICOTT: Vom Spiel zur Kreativität, 15.

bereitstellen. Die Kraft des „potentiellen Raumes“, in dem die menschheitsalten Rituale angesiedelt sind, besteht darin zu vermitteln: Neue Erfahrungen können vor dem Hintergrund der „archaischen Erfahrungen“ der Menschheit und dem kulturell gespeicherten Erfahrungswissen gedeutet und in Kontakt mit der eigenen Lebensgeschichte gebracht werden.

2 Von den menschheitsalten rituellen Gesten zur christlichen Liturgie

Die bisherigen Überlegungen zeigten, dass Rituale keine leeren Formen sind. Sie haben immer schon einen Inhalt, nämlich das kreative Potential, das in den frühen Beziehungserfahrungen entsteht¹¹. Ein psychoanalytisch fundierter Ritualbegriff umfasst dabei aber nicht nur eine stabilisierende, bestätigende und schützende Dimension, sondern im selben Moment und zugleich ebenso eine herausfordernde, verunsichernde und hinterfragende Seite.

Vor diesem Hintergrund ist die Frage nach einer möglichen Abgrenzung spezifisch christlicher Vollzüge zu stellen. Eine dezidierte Grenze ist insofern schwierig, als gerade die im Raum des Christentums praktizierten Rituale ein Amalgam aus Anthropologischem und Theologischem sind: Rituelle Gesten nehmen Maß am Menschsein. Das spezifisch Christliche gibt es nur in, an und mit allgemein religiösen Formen, ohne dass christlicher Gottesdienst darin aufgeht. Das Christentum ist rituell zunächst ziemlich unproduktiv: Keine seiner sakramentalen rituellen Gesten sind seine Erfindungen, sondern auch sonst als menschheitsalte Gesten vorzufinden, nämlich Untertauchen, Salben, Handauflegung und die Mahlzeit¹². Diese Beobachtung ist insofern spannend, als damit zugleich gesagt ist, dass die rituellen Gesten im Christentum – da allgemein religiös und menschheitsalt – niederschwellig sind¹³. Erst das liturgische Deutewort trägt in die menschheitsalten rituellen Gesten den Bezug zur Heilsgeschichte Israels und des Christentums ein. Allgemein Religiöses und Christliches gibt es somit nur „unvermischt und ungetrennt“. Der Grund dafür ist schnell benannt: Eine Religion, die die Inkarnation, die Menschwerdung Gottes zu einem grundlegenden Paradigma erhebt, kann nur immer beim Menschen und seinen vielen (auch religiösen) Erfahrungen ansetzen. Schärfer gesagt: Das Christentum steht auf dem Boden allgemein religiöser Vorstellungen und zehrt aus diesem menschheitsalten Vorrat, aus dem sich dann ein eigenes rituelles Gefüge herausbildet¹⁴.

¹¹ Thomas Klie schlug vor, den Terminus „Ritual“ nur bei vorneuzeitlichen Sozialformen zu verwenden, innerhalb derer sequentielle Vollzüge unhinterfragt vorausgesetzt werden. Für christliche Vollzüge sei der Terminus „Ritus“ insofern besser, als er auch das verändernde kreative Moment umfasse. Vgl. Klie: Vom Ritual zum Ritus, 96–107. Vom soeben dargelegten Ritualbegriff ergeben sich folgende Einwände. Zunächst ist im katholischen Sprachgebrauch der Begriff „Ritus“ als Bezeichnung lokaler oder ordenseigener Besonderheiten bereits besetzt. Sodann liefert das hier entwickelte Ritualverständnis neben der sichernden auch die verunsichernde Seite und umfasst zugleich jenen Moment an Kreativität, der bereits dem Kind eignet.

¹² Joseph Ratzinger spricht von Knotenpunkten menschlicher Existenz. Vgl. RATZINGER: Theologie der Liturgie, 200.

¹³ Diesen Gedanken verdanke ich dem Gespräch mit Ottmar Fuchs, Tübingen. Die Rede von der Liturgieunfähigkeit des heutigen Menschen kann von hierher als kirchliche Abwehrstrategie enttarnt werden, die jegliche Anfragen an derzeitige Verhältnisse ausschließen möchte. Vgl. dazu WAHL: Glaube und symbolische Erfahrung, 609–612. Vgl. auch die Überlegungen bei WEYEL: Konfirmation, 488–503.

¹⁴ In diesem Kontext wäre dann das bekannte Augustinuswort anzubringen: „Accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum“, Sancti Aurelii Augustini in Iohannis evangelium tractatus 80,3, [CCSL 36, 529, 5–7]. „Element“ verweist hier auf die anthropo-

„Es gibt die einmalige Neuheit des Christlichen, und doch stößt es das Suchen der Religionsgeschichte nicht von sich ab, sondern nimmt alle bestehenden Motive der Weltreligionen in sich auf und bleibt auf solche Weise mit ihnen verbunden“, so Joseph Ratzinger¹⁵. Damit kann das Christentum die Motive der Religionsgeschichte übernehmen, aber sie zugleich verwandeln, wie etwa anhand der Vergeistigung des Opfers gezeigt werden kann¹⁶. Das Christentum erweist sich hier einerseits als religionsoffen, andererseits als zutiefst „religionskritisch“. In die menscheitsalten Gesten werden eben nicht beliebige Erfahrungen, sondern solche der jüdisch-christlichen Erfahrungstradition eingetragen. Einer sich praktisch-theologisch verstehenden Liturgiewissenschaft käme hier eine kritische Funktion im Hinblick auf die in der Liturgie verwendeten Gesten ebenso zu wie eine immer wieder neue Hinterfragung ihrer Deuteworte.

3 Rituale als „Kommunikation des Evangeliums“ und „Feier des Pascha-Mysteriums“

Als primärer Erfahrungsgrund des Rituals wurden die frühen Beziehungserfahrungen des Menschen ausgemacht, die sich zwischen den Polen des Schutzes, der Geborgenheit und des Aufbruchs, der Herausforderung bewegen. Wird nach dem spezifisch Christlichen eines Rituals gefragt, so kann dies zunächst nicht in dieser oder jener rituellen Form bestehen, da alle diese menscheitsalten Gesten sind. Und doch können die menscheitsalten rituellen Gesten auch theologisch begründet werden, nämlich mittels der Inkarnation: Es geht immer neu um die „Fleischwerdung des Wortes“. Rituale sind als basal körperlicher Ausdruck des Menschseins und seiner Erfahrungen, auch der Glaubenserfahrungen unverzichtbar¹⁷. Gleichwohl sind die rituellen Gesten mit der christlichen Erzähltradition zu füllen, zu der die Heilsgeschichte Israels notwendig dazugehört. Dies führt zu zwei Leitbegriffen für eine Theologie des Gottesdienstes. In der evangelischen Praktischen Theologie wird das Paradigma der „Kommunikation des Evangeliums“ stark gemacht¹⁸. Gemeint ist der grundlegende Verkündigungsaspekt der Liturgie, der gleichwohl nie nur verbal verkürzt gesehen werden darf, vielmehr immer wieder (eben inkarnatorisch) an die rituellen Gesten gebunden bleibt. Der „Kommunikation des Evangeliums“ ist auf katholischer Seite ein weiteres Paradigma an die Seite zu stellen, nämlich die Bestimmung der Liturgie als „Feier des Pascha-Mysteriums“ (Liturgiekonstitution, *Sacrosanctum Concilium* 6 u. ö.)¹⁹. Dieses Paradigma ist zum einen deshalb so bestechend, als es zusätzlich zum inkarnatorischen Zugang eine Begründung der Liturgie

logischen Gegebenheiten rituellen Tuns, die „rituellen Kerne“.

¹⁵ Vgl. RATZINGER: Theologie der Liturgie, 49. Ratzinger wendet in diesem Kontext übrigens die chaldonensische Formel auf den Gottesdienst an: „Die geschichtliche Liturgie des Christentums ist und bleibt – ungetrennt und unvermischt – kosmisch, und nur so steht sie in ihrer ganzen Größe“ (ebd.).

¹⁶ Siehe hier etwa die Stoßrichtung vom materiellen zum geistigen Opfer, die Angenendt mit dem Christentum verbindet. Vgl. ANGENENDT: Offertorium, 7–90.

¹⁷ Dabei sind Leben und Glauben nicht einfach in eine Korrelation zu setzen, sondern kritisch zu konfrontieren. Edward Schillebeeckx hat hierfür den Begriff der „kritischen Interrelation“ geprägt. Vgl. dazu ODENTHAL: „Kritische Interrelation“, 183–203.

¹⁸ Die evangelische Theologie bezieht sich hier auf das Lutherwort „ut verbum dei im schwang gehe“, so Martin Luther in einer Predigt zum 2. Advent des Jahres 1523, 209¹⁵. Vgl. etwa GRETHLEIN: Praktische Theologie, 157–170. Das Paradigma wird zunehmend auch auf katholischer Seite rezipiert, vgl. METTE: Einführung.

¹⁹ Vgl. jetzt SCHROTT: Pascha-Mysterium.

über die Kreuzestheologie schafft, indem Jesu Leiden, Sterben und Auferstehen thematisiert werden. Zum anderen ist das zentrale Glaubensereignis des Volkes Israel festgehalten, das Exodusgeschehen: Vom Paschamahl über den Auszug aus Ägypten bis zum Schilfmeerereignis schwingt das alttestamentliche Paschamysterium mit, das besonders die Liturgie des Triduum Paschale prägt. Der kreuzestheologische Zugang über das Pascha-Mysterium bietet nun seinerseits eine Verbindung zum Rituellen: Begegnete beim Spiel des Kindes schon das Thema des Todes, da das Kind zunächst die Abwesenheit der Mutter von ihrem Tod nicht zu unterscheiden vermag, so wird im Kreuzesgeschehen Jesu der Tod explizit Thema. Vor vielen Jahren machte Dieter Funke darauf aufmerksam, dass sich die dem kindlichen Spiel innewohnenden Pole Schutz und Geborgenheit einerseits sowie Aufbruch und Selbstwerdung andererseits in den zentralen Pascha-Geschichten der Tradition Israels und des Christentums wiederfinden: Das Volk Israel vergewissert sich im rituellen Pascha-Mahl des Schutzes seines Gottes und kann dann den entscheidenden Schritt in die Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens tun. Ebenso vergewissert sich Jesus beim letzten Abendmahl seines Abba-Vaters, um im Kreuzesgeschehen den entscheidenden Schritt in das neue Leben (Auferstehung) zu tun²⁰. Damit ist eine Verbindung zwischen der basalen Funktion rituellen Tuns und dem theologischen Gehalt des Gottesdienstes („Pascha-Mysterium“) erreicht: Die theologische Qualifizierung des Gottesdienstes hängt nicht in der Luft. Sie gründet vielmehr in den Tiefenschichten der menschlichen Psyche und knüpft an die hier bewahrten Erfahrungen an. Die permanente Verquickung von rituellen Gesten und ihren lebensgeschichtlichen Themen wie Leben und Tod mit der Botschaft des Evangeliums und dem Paschamysterium zeigt auf, wie eng Ritual und Geste einerseits sowie Wort und Botschaft andererseits zusammengehören. Denn bereits das Deute- oder Verkündigungswort ist selbst schon Ritual – wie übrigens auch die Predigt. Das Inkarnationsparadigma des Christentums gibt jene Verbindung von menschlicher Erfahrung und Heilsgeschichte „unvermischt und ungetrennt“ vor. Liturgisch gewendet geht es dabei um eine „Verfleischlichung“ des liturgischen Betens: Nicht erst das christliche Deutewort bringt das Entscheidende. Bevor dieses auf die feiernden Menschen trifft, geht es bereits um die ritualisierten Grundfragen des Menschseins: Lebensgeschichtlich frühe Beziehungserfahrungen werden wachgerufen, und dies gibt den Ritualen ihre befreiende Sprengkraft.

Rituale übernehmen also eine doppelte Funktion, indem sie einerseits schützen, andererseits verunsichern, indem sie in die Freiheit des Ungewohnten herausschreien. Rituale sind demnach nichts Harmloses: Es geht um Leben und Tod. Das ist eine für die Liturgiewissenschaft hochbedeutsame Einsicht, die wir auch theologisch formulieren können: Die Liturgie ist Feier des Todes und der Auferstehung Christi. Das darf aber nie auf den bestätigenden Pol reduziert werden: Der verunsichernde und herausschreiende Charakter gehört notwendig zum Ritual dazu. Und doch muss eine entscheidende Dimension noch hinzugenommen werden, da es nicht bloß um die Zusage des Verheißungswortes geht, sondern um die Realisierung der Gottesherrschaft im Hier und Jetzt des rituellen Tuns, ohne indes das eschatologisch noch Ausstehende zu leugnen²¹. Gottesdienst ist von hier her nicht bloß Anamnese, vergegenwärtigendes Erinnern der Heilstaten Gottes, sondern er ist – geradezu „antianamnetisch“ – das

²⁰ Vgl. FUNKE: Im Glauben erwachsen werden, 106–120.

²¹ Vgl. hier das Verständnis der Sakramente als Mysterien der Basileia Gottes bei FREYER: Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz, 247.

„Widerfahrnis der Transzendenz Gottes“ in den ungeahnt neuen Lebensmöglichkeiten, die Gott schafft²².

4 Lebens- und Glaubensgeschichten: Die Feier der Osternacht

Keine Feier des Kirchenjahres bietet ein derart dichtes Ineinander von Lebens- und Glaubensgeschichten wie die Feier der Osternacht, und das nicht zuletzt deshalb, weil sie als ursprünglicher Taftermin ganz auf die Taufhandlung ausgerichtet ist. Die Initiation findet also in der zentralen Feier des Kirchenjahres statt, dem „Jahrespascha“. Das heißt nichts Anderes, als dass – zumindest bei der Erwachseneninitiation – eine Lebensgeschichte neu konstruiert wird, und zwar im Medium des Glaubens²³. Die Epistel aus Röm 6 macht dabei den entscheidenden Bezugsrahmen deutlich: Christliche Initiation heißt, auf Jesu Tod getauft zu werden. Aber „getauft“ werden nicht nur die Initianden, sondern auch die vielen menscheitsalten rituellen Gesten, die sich in der Osternacht wiederfinden und mit der christlichen Erzähltradition aufgefüllt werden. Im Zentrum der Osternacht stehen damit einmal das Wasserritual mit Untertauchen oder Übergießen, sodann die Salbungen, im Falle der Erwachseneninitiation als Firmung, schließlich das Mahl. Auftakt des hochkomplexen Ritualgefüges bildet das einleitende Luzernar, das in die Ambivalenz von Licht und Dunkel führt. Das begleitende Osterlob trägt bereits hier die Heilsgeschichte Israels und des Christentums ein: Von der Gefangenschaft in Ägypten als Bild menschlicher Schuldverhaftung hin zur Freiheit des beschwerlichen Wüstenzuges als Ort der Gnade, wobei die Rede von der glücklichen Schuld („felix culpa“) von Ostern her das Ineinander der vielen Ambivalenzen deutlich macht²⁴. Ständig wechseln die Bezugsebenen, denn es geht nicht um ein historisierendes Nachspielen, sondern um anamnetische Feier: Die Osterkerze kann dann zugleich Bild der Wolkensäule des Buches Exodus wie des auferstandenen Christus selbst sein. Denn schon für Paulus überlagern sich die Bildebenen, wenn er in 1 Kor 10,4 über den Felsen, aus dem die pilgernden Israeliten getränkt werden, sagt: „Und dieser Fels war Christus“. Es ist eine für die Hermeneutik der Osternachtliturgie unverzichtbare Einsicht, dass wir liturgisch die Schriften des Alten Bundes nicht wie unsere jüdischen Schwestern und Brüder lesen, sondern im Licht des Osterereignisses, das mittels des Luzernars am Anfang der Osternachtfeier steht²⁵. Und doch wird die Fokussierung auf Christus immer wieder neu aufgebrochen, wenn etwa die Oration nach der dritten Lesung aus dem Buch Exodus darum bittet, alle Völker mögen doch Kinder Abrahams werden²⁶.

„O Gott, wir erfahren es: Deine uralten Wunder springen über bis in unsere Tage. Was einst deine Rechte in Macht für ein einziges Volk getan hat, das wirkst du jetzt zum Heil aller Völker. Als der Pharao dem Volke nachjagte, hast du es aus dem Meere gerettet. Jetzt führst du die Völker durch das Wasser der Wiedergeburt in die Freiheit. Gib, daß die Erdenbewohner in voller Zahl zu Kindern Abrahams werden und Anteil erhalten an der Würde Israels. Durch Christus, unseren Herrn.“

²² Vgl. SCHÜSSLER: Mit Gott neu beginnen, 314–321. Den Begriff „Widerfahrnis einer Transzendenz“ übernehme ich von WOHLMUTH: Jesu Weg – unser Weg, 225.

²³ Vgl. ODENTHAL: Christliche Initiation als Mystagogie; ODENTHAL: „Rituelle Erfahrung“ der Kindertaufe.

²⁴ Vgl. BRAULIK/LOHFINK: Osternacht und Altes Testament, 83–120.

²⁵ Zur theologischen Brisanz vgl. etwa GERHARDS/HENRIX (Hg.): Dialog oder Monolog?

²⁶ So in der Übersetzung von BRAULIK/LOHFINK: Osternacht, 149.

In mehrfacher Hinsicht ist diese Oration bemerkenswert. Denn zum einen setzt sie das damalige Schilfmeerereignis und den Taufakt in der konkreten Feier in Beziehung. Zum anderen leuchtet die Würde Israels als Zielpunkt des Taufhandelns auf: Christi Kreuz und Auferstehen als zentrales Thema der Osternacht wird damit heilsgeschichtlich kontextualisiert. Zumindest an dieser Stelle ist die Taufe als Ermöglichungsgrund gewertet, das heilsgeschichtliche Defizit auszugleichen, das allen Nicht-Juden eignet. Genau damit werden Kreuz und Auferstehung zum Synonym einer Universalisierung des Heilswillens von Gott her für alle Menschen. Das Grundthema des Pascha wird in den vielen Variationen der alten Gottesgeschichten gestaltet, die alle von der Geborgenheit in Gott wie vom Aufbruch aufgrund des Anrufes Gottes sprechen. Die biblischen Lebens- und Glaubensgeschichten sind Ausdruck vielfältigster disparater Erfahrungen mit Gott, in denen die vielen Ambivalenzen eigener Lebenserfahrung ausgedrückt werden können. Doch zugleich zeigt sich ein für solche „rituelle Erfahrung“ konstitutives Moment, nämlich das der Fremdheit und Widerständigkeit²⁷. Es ist die Erfahrung der Differenz, die in notwendiger Weise dazugehört, denn es sind die fremden Erfahrungen anderer Menschen, die in den alten Gottesgeschichten verdichtet worden sind und im Ritual immer wieder neu verflüssigt werden können. Damit wird festgehalten, dass Leben und Glauben nicht schlichtweg identisch sind. Eine gewisse Fremdheit des liturgischen Tuns ist konstitutiv für ihr Gelingen. Würde ich im Gottesdienst nichts Fremdes mehr entdecken, träte mir im liturgischen Tun keine Herausforderung mehr entgegen, würde ich nicht Gott anbeten, sondern einen von mir gemachten Götzen. Wenn die zitierte Oration vom (blitzartigen) Überspringen der alten Gottestaten ins Hier und Jetzt spricht, meint sie genau diese Fremdheit des Neuen als die entscheidende Dimension des Feierns. Es ist das „Ereignis“, das in der Liturgie geschieht.

5 Nochmals: Der potentielle Raum als Ort des „Ereignisses“

Die Liturgie ist als Danksagung zunächst ein auf Gottes Heilswirken antwortendes Handeln. Das Heilshandeln Gottes ist die Vorgabe, die theologisch als Gnade qualifiziert werden kann²⁸. Hier liegt auch die grundsätzliche Vorgegebenheit des Rituals begründet: Es sind die fremden Erfahrungen mit Gott, die in der Liturgie gefeiert und ritualisiert werden, eben das Pascha-Mysterium, das somit auch all denen offensteht, die nicht selber Zeitzeuginnen der Heilsereignisse waren. Doch liegt in dieser anamnetischen Prägung der Liturgie eine gewisse Schwierigkeit. Michael Schüssler hat christliche Rede von Gott dahingehend analysiert, dass sie weitestgehend dem *Geschichtsdispositiv* verpflichtet sei. Mit dem Geschichtsdispositiv ist eine Weltsicht gemeint, die eine historische Kette von Ereignissen im Sinne traditioneller Geschichte (als „Schichtung“ von Erfahrungen) konstruiert, an deren jeweiligem Endpunkt der Beobachter steht. Diese Perspektive ist eine wichtige, doch nur eine inmitten vieler gegenwärtiger Deutemuster. Ein weiter verbreitetes ist das *Ereignisdispositiv*. Dieses Deutungsmuster versucht, das Leben im Hier und Jetzt aus dem konkreten Moment heraus zu verstehen²⁹. Nach Schüssler besteht die große Herausforderung des Christentums darin, sich selbst auch als „ereignisbasiert“ zu inkarnieren, wobei die einzelnen Dispositive nicht streng alternativ zu denken sind: „Auch die ehrwürdige Vergangenheit kann in der Gegenwart nur in Form ihrer

²⁷ Vgl. WAHL: Glaube und symbolische Erfahrung, etwa 16–19.

²⁸ Vgl. FUCHS: „Unbedingte“ Vor-Gegebenheit des Rituals.

²⁹ Vgl. SCHÜSSLER: Zeitdimension, etwa 140–147.

ereignisbasierten Neuheit erfolgreich sein³⁰. Liturgie wäre in einem solchen Kontext, allen bisherigen Gewohnheiten auch liturgiewissenschaftlicher Denktradition zum Trotz, auch als „Antianamnetikum“ zu konstruieren³¹: Eine Sicht, die das liturgische Tun primär, eventuell sogar ausschließlich, auf die Gegenwärtigsetzung der Heilsgeschichte festlegt, ist um den Pol des Hier und Jetzt zu ergänzen, der nicht in einer Gegenwärtigsetzung des Vergangenen aufgeht. Der Akzent, den Schüssler setzt, traut dem konkreten Ritual eine ereignisbasierte Neuheit von Glaubenserfahrung zu. Die Heilsgeschichte mag zwar den Deuterahmen abgeben, doch lässt sich die konkrete Feier nicht darauf reduzieren. Die Anerkennung einer Differenz zwischen der Heilsgeschichte damals und dem Hier und Jetzt der Feier liefert die Liturgie an den Moment, an das „Heilige im Augenblick“ aus, um im „Ereignis“ eine Widerfahrnis der Transzendenz Gottes zu erleben³². Damit wird eine Denkrichtung fortgesetzt, die vor vielen Jahren bereits Edward Schillebeeckx angestoßen hatte: *„Für Christen ist dieses rituelle Ganze als solches bereits Gottes Gnadenvermittlung, wie sie sich in und durch die eigene performative Kraft der durch den christlichen Glauben inspirierten liturgischen Performance auf kognitivem, emotionalen und ästhetischem Niveau realisiert“*³³.

Das Ereignis des Gottesdienstes ist die Gnade, die Christus seiner Kirche schenkt, ein Raum der Begegnung mit der Transzendenz. Und mit den heilsgeschichtlichen Ereignissen, die gedenkend vergegenwärtigt werden, kann das eigene Leben verbunden (symbolisiert) werden: Seine Fährnisse, Konflikte und Brüche, Sehnsüchte und Hoffnungen finden sich in den alten Gottesgeschichten wieder. Diese Symbolisierung im Ritual nun legt die entscheidende Dimension frei, nämlich die der (sakramentlichen) Gnade. Es ist jener rituelle Raum, der als *potential space*, als Freiraum bislang ungeahnter Möglichkeiten Angeld und zugleich Realisierung des bleibend ausstehenden Reiches Gottes ist.

Literatur

- ANGENENDT, Arnold: Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer. Münster 2013 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 101).
- BRAULIK, Georg/LOHFINK, Norbert: Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin BÜCKEN. Frankfurt am Main 2003 (Österreichische Biblische Studien 22).
- BRÜSKE, Gunda: Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft, in: Liturgisches Jahrbuch 51. 2001, 151–171.
- FREUD, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips (1920), in: FREUD, Sigmund: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Bd. I–XVIII und Nachtragsband. Hg. von Anna FREUD u. a. London 1940–1987. Neudruck Frankfurt am Main 1999, hier: XIII, 1–69.
- FREYER, Thomas: Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung der Sakramente. Würzburg 1995 (Bonner Dogmatische Studien 20).

³⁰ SCHÜSSLER: Zeitdimension, 147.

³¹ Vgl. SCHÜSSLER: Zeitdimension, 314–321.

³² Vgl. REUTER: Das Heilige im Augenblick.

³³ SCHILLEBEECKX: Wiederentdeckung der christlichen Sakramente, 335 (Kursive im Originaltext).

- FUCHS, Ottmar: „Unbedingte“ Vor-Gegebenheit des Rituals als pastorale Gabe und Aufgabe, in: Theologische Quartalschrift 189. 2009, 106–129.
- FUNKE, Dieter: Im Glauben erwachsen werden. Psychische Voraussetzungen der religiösen Reifung. München 1986.
- GERHARDS, Albert / HENRIX, Hans Hermann (Hg.): Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum, Freiburg i.Br. 2004 (Quaestiones Disputatae 208).
- GRETHLEIN, Christian: Praktische Theologie. Berlin / Boston 2012.
- HABERMAS, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Berlin 2012.
- HEGENER, Wolfgang: Von Lust ohne Ende und dem Ende der Lust. Eine Lektüre von ‚Jenseits des Lustprinzips‘ in: Psyche 67. 2013, 145–177.
- KLIE, Thomas: Vom Ritual zum Ritus. Ritologische Schneisen im liturgischen Dickicht, in: Berliner Theologische Zeitschrift 26. 2009, 96–107.
- LEONHARD, Clemens: Die ‚rites de passage‘ nach Arnold van Gennep. Ritualanalyse und theologische Legitimationsstrategien, in: Pastoraltheologische Informationen 35. 2015, 245–260.
- LUTHER, Martin in einer Predigt zum 2. Advent des Jahres 1523, in: Weimarer Ausgabe 11, 207–210.
- METTE, Norbert: Einführung in die katholische Praktische Theologie. Darmstadt 2005.
- ODENTHAL, Andreas: „Kritische Interrelation“ von Lebens-Erfahrung und Glaubens-Tradition. Überlegungen zu einem Diktum von Edward Schillebeeckx im Hinblick auf einen symboltheoretischen Ansatz als integratives Paradigma der Liturgiewissenschaft, in: Theologische Quartalschrift 187. 2007, 183–203.
- DERS.: „Rituelle Erfahrung“ der Kindertaufe. Eine Skizze aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, in: KASPER, Walter / KOTHGASSER, Alois / BIESINGER, Albert / HAUF Jörn (Hg.): Weil Taufe Zukunft gibt. Wegmarken für eine Weiterentwicklung der Taufpastoral. Ostfildern 2011, 76–90.
 - DERS.: Christliche Initiation als Mystagogie. Thesen zu einer Intensivform liturgischer Praxis, in: KASPER, Walter / KOTHGASSER, Alois / BIESINGER, Albert (Hg.): Weil Sakramente Zukunft haben. Neue Wege der Initiation in Gemeinden. Mainz 2008, 140–157.
 - DERS.: Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen. Stuttgart 2002 (Praktische Theologie heute 60).
- POST, Paul: Vom religionsphänomenologischen Erbe zum E-Ritual. Trends und Themen der aktuellen Ritual Studies, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 55. 2013, 139–18.
- RATZINGER Joseph: Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz. Freiburg i.Br. 2008 (Gesammelte Schriften 11).
- REUTER, Wolfgang: Das Heilige im Augenblick oder: Die Freude am Moment. Beglückende Erfahrungen in der Seelsorge, in: Diakonia 45. 2014, 20–29.
- DERS.: Relationale Seelsorge. Psychoanalytische, kulturtheoretische und theologische Grundlegung. Stuttgart 2012 (Praktische Theologie heute 123).
 - DERS.: Wie Rituale abgehen. Rituelle Kompetenz in Sport und Kirche, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 42. 2013, 367–378.
- SCHILLEBEECKX, Edward: Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben, in: HOLDEREGGER, Adrian / WILS,

- Jean-Pierre (Hg.): Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche. FS Dietmar Mieth. Freiburg Schweiz 2001 (Studien zur theologischen Ethik 89), 309–339.
- SCHROETER-WITTKE, Harald: Übergang statt Untergang. Victor Turners Bedeutung für eine kulturtheologische Praxistheorie, in: Theologische Literaturzeitung 128. 2003, 575–588.
- SCHROTT, Simon A.: Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils, Regensburg 2014 (Theologie der Liturgie 6).
- SCHÜSSLER, Michael: Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013 (Praktische Theologie heute 134).
- SOEFFNER, Hans-Georg: Rituale, in: Berliner Theologische Zeitschrift 26. 2009, 7–15.
- WAHL, Heribert: Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie. Freiburg i.Br. 1994.
- WEYEL, Birgit: Konfirmation und Jugendweihe. Eine Verhältnisbestimmung aus praktisch-theologischer Perspektive, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102. 2005, 488–503.
- WINNICOTT, Donald W.: Vom Spiel zur Kreativität. Stuttgart ⁸1995.
- WOHLMUTH, Josef: Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie. Würzburg 1992.