

Maria Weiland, Memmingen

Das Unfassbare berühren

Materie und Materialität in der Liturgie

Im Rahmen der Liturgie wird die Materie der Welt als Gottes gute, aber auch gefährdete und verletzte Schöpfung gedeutet, die Anteil an der freiheitlichen Heils- und Offenbarungsgeschichte zwischen Gott und Mensch hat. Die Materialität der Liturgie ist vor dem Horizont der Botschaft vom auferstandenen Gekreuzigten in ihrer theologischen Bedeutung zu erschließen.

1 Liturgie – Begegnung mit dem auferstandenen Gekreuzigten

„Wir haben den Herrn gesehen!“ Würde man die Gottesdienstbesucherinnen und -teilnehmer nach einer Sonntagsmesse fragen, was sie eben gesehen und erlebt haben, wäre dies wohl nicht die häufigste aller zu erwartenden Antworten. Dennoch ist diese Antwort eine der möglichen, um zu beschreiben, was innerhalb dieser Feier geschehen ist. Jede liturgische Feier steht unter dem Anspruch, eine personale und heilsame Begegnung mit Gott für die Menschen aller Zeiten und Orte in der Welt durch die Geschichte hindurch offen zu halten. Aufgrund dieser offenbarungstheologischen und soteriologischen Begründung sind gottesdienstliche Feiern um der Menschen willen jeweils an einem bestimmten Ort in einer bestimmten Zeit und Kultur konkret materiell geformt, ästhetisch gestaltet und mit allen Sinnen wahrnehmbar. Grund und Ziel sind der Liturgie in der schöpferischen und befreienden Liebe Gottes gesetzt, wie sie im Paschamysterium Jesu Christi unhintergebar Gestalt geworden ist und durch das Wirken des Heiligen Geistes im Handeln der Menschen je neu vergegenwärtigt wird. In diesem Sinn ist sie wirkliche und Wirklichkeit verwandelnde Begegnung mit dem auferstandenen und in den Himmel aufgefahrenen Gekreuzigten. Jede Feier der Liturgie der Kirche vollzieht sich im Deutungshorizont der österlichen Ur-Kunde der Auferstehung und ist selbst Verkündigung und Wahrnehmung der sich je neu in das Leben und die Geschichte der Menschen einschreibenden Auferstehungsbotschaft.

DR. MARIA WEILAND

promovierte in Systematischer Theologie
und arbeitet derzeit als Pastoralreferentin
in der Cityseelsorge des Bistums Augsburg.

Damals wie heute bewegt sich eine Begegnung mit Jesus, dem auferstandenen Gekreuzigten, in einer Grundspannung. Schon nach biblisch überliefertem Kerygma stellt sie sich als Spannung dar zwischen Erscheinung und Entzug, zwischen „Streck deine Hand aus und leg sie in meine Seite“ und „Halte mich nicht fest“. Im Johannesevangeliums ist diese Spannung in den beiden Einzelbegegnungen des Auferstandenen mit Maria Magdalena am leeren Grab (Joh 20,11–18) und seiner Begegnung mit dem Apostel Thomas inmitten seiner Jünger (Joh 20,24–29) paradigmatisch dargestellt.

Am leeren Grab begegnet Maria von Magdala dem Auferstandenen, ohne zunächst, noch ganz blind von der Trauer um den Verlust, sehen zu können, wer ihr gegenübersteht. Sie sieht

und erkennt doch nicht, was und wer ihr vor Augen steht, weil dies alle bisherigen Sehgewohnheiten und Erfahrungsmöglichkeiten sprengt. Erst als der Auferstandene sie bei ihrem Namen nennt, kann sie erkennen und bekennen: „Rabbuni – Mein Meister!“ Mit der vertrauten Anrede bei ihrem Namen knüpft Jesus an ihre Beziehung vor dem Tod an, die er durch den Tod hindurchgetragen und bewahrt hat. Über diese Beziehung zu Jesus ist auch Marias Lebensgeschichte über den Tod hinaus ins Leben gerettet. Dennoch ist der Moment der Begegnung mit dem Auferstandenen nicht auf ein *nunc stans* festzuschreiben, nicht er ist das zunächst fälschlicherweise im Grab gesuchte Ziel. „Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen“ (Joh 20,17). In diese Bewegung „zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“ (ebd.) nimmt Jesus, wie er es schon im Leben und Sterben getan hat, auch als Auferstandener Maria und die Jünger mit hinein, weil er selbst dieser Weg zum Vater ist („Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, Joh 14,6).

Nach dem Johannesevangelium ist es Thomas, der die entscheidende Frage stellte, auf die Jesus mit diesem Ich-bin-Wort antwortete. Auch Thomas beginnt erst durch die konkret erlebte Begegnung mit dem Auferstandenen die Bedeutung dieser Worte zu errahnen und in seinem persönlichen Bekenntnis einzuholen. Er, der im entscheidenden Moment nicht da war, kann und will der Kunde der ersten Augenzeugen („Ich/Wir haben den Herrn gesehen“, Joh 20,18.25) nicht glauben, ohne sich selbst im unmittelbaren Kontakt überzeugen und das Unfassbare begreifen zu können. Das Kriterium für die Identität und Authentizität der Erscheinung steht für Thomas fest: An seinen Wunden wird er Jesus erkennen. Nur den Gekreuzigten kann er als den Auferstandenen bekennen: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28). Das Leid, das Jesus am eigenen Leib erlitten hat, und die Wunden, die ihn gezeichnet haben, sind nach seinem Tod nicht verschwunden und nicht vergessen. Aber sie sind im Licht der Auferstehung verwandelt und haben ihre tödliche Wirkung verloren.

Im Blick auf das biblische Modell der Begegnung mit dem Auferstandenen zeigt sich, was auch deren liturgische Aktualisierung prägt: Die materiellen Grundbedingungen von Welt und Mensch bilden nicht nur den äußeren Rahmen, sondern sind konstitutiv für das gottmenschliche Offenbarungs- und Deutungsgeschehen innerhalb liturgischen Handelns. Im körperlich verfassten und sinnlich wahrnehmbaren Ereignis geschieht, was den menschlich begrenzten und weltlich bedingten Verstehenshorizont radikal sprengt und doch zugleich eine existentielle Lebensentscheidung und personale Selbstüberantwortung im Glauben begründet (vgl. 1 Kor 2,9). Die Sinnmitte liturgischen Geschehens, die Begegnung mit dem auferstandenen Gekreuzigten, bleibt für menschliches Begreifen unfassbar, und ist doch zugleich nur durch die konkret verfasste Lebenswirklichkeit der Menschen berührbar.

2 Materie und Materialität (in) der Liturgie

Wie können wir unsere Gottesdienste so feiern, dass sich bei den Mitfeiernden zumindest immer wieder eine Ahnung von „Wir haben den Herrn gesehen!“ auftut? Im Dienst einer wahrhaftigen Feier der Liturgie ist deren mitunter vernachlässigte materielle Dimension in ihrer theologischen Deutung zu erschließen und kritisch zu reflektieren.¹

¹ Im Kontext der Materialität der Liturgie stehen auch Phänomenalität und Ritualität der Liturgie, in deren Rahmen neben den kosmischen Dimensionen von Raum und Zeit, der spezifischen Zeitlichkeit der Liturgie und der Bedeutung der Gegenstände und Realia vor allem auch das vielfältige und umfangreiche Sprachgeschehen innerhalb der Liturgie zu bedenken ist.

2.1 Materie der Welt

Weil Gott sich in seiner Selbstmitteilung und Offenbarung auf die Bedingtheit der Menschen einlässt, ist auch die Liturgie in die Welt eingelassen und trägt kosmisch-materielle Züge. Das Materielle, die je schon geformte Materie, ist für den Menschen ein Inbegriff des ihm Vorgegebenen, dessen, was er in seinem In-der-Welt-Sein immer schon vorfindet und worauf er im Erkunden und Gebrauchen des ihn Umgebenden stößt. Darin bleibt das Materielle als das Gegenständliche auch das Widerständige, das nicht Einholbare und Dunkle, das sich der menschlichen Rationalität im Letzten entzieht. Die Materie der Welt ist dem leiblich verfassten Menschen Ermöglichung und Bedrohung seiner Existenz zugleich.

Schöpfungstheologisch gedeutet ist die Welt aber nicht sich selbst, dem Zufall oder irgendwelchen Chaosmächten überlassen, sondern von Gott geschaffen und geordnet und den Menschen zur Gestaltung und Bewahrung, zum Nutzen und zur Freude überantwortet (Gen 1,28 f.; 2,15). In Christus hat sich Gott in diese Welt und Geschichte der Menschen inkarniert und sich ihr bis hinein in den Tod ausgeliefert. Mit Christus, dem Erstgeborenen der ganzen Schöpfung (Kol 1,15), der als der Erste der Entschlafenen auferweckt wurde (1 Kor 15,20), ist das Dunkel der Welt und ihrer Materie zwar nicht verschwunden, aber von der Verheißung auf die Auferstehung in Christus unterfangen und auf Hoffnung hin geöffnet (Röm 8,19–22).

Die Undurchdringlichkeit und Ambivalenz der Materie, die die freie und personale Existenz des Menschen ermöglicht und zugleich bedroht, bleibt bis zu seiner noch ausstehenden Hineinnahme in die Vollendung der Geschichte in Gottes Reich bestehen und ist so auch der Materie der Liturgie eingeprägt. Sinnvoll und sinnenhaft wird dies etwa in der elementaren Kraft des Wassers in der Taufe deutlich, das auf das Sterben und Absteigen des alten Menschen in das Grab des Todes *und* auf das Aufsteigen und Eintauchen in das neue Leben in Christus hin gedeutet wird.²

Das Feuer, neben dem Wasser ein weiteres ursprüngliches und naturales Element in der Liturgie, wird vor allem in der österlichen Lichtsymbolik – wie auch das Wasser – soteriologisch auf Christus und sein Heilswerk bezogen, der die Todesnacht und das Dunkel der Unterwelt durchschritten und neues Leben ermöglicht hat.³ Erde und Luft als die verbleibenden der vier Grundelemente deuten innerhalb der sakramentalen Liturgie in besonderer Weise auf die anthropologisch-pneumatologische Ebene des Beziehungsgeschehens zwischen Gott und Mensch.

Der Mensch (*adam*) ist als Mann und Frau von Gott aus der Erde (*adama*) geschaffen und durch seinen göttlichen Geist und Lebenshauch beseelt. Die alttestamentliche Bedeutung von *nefesch*, der Bezeichnung für das von Gott beatmete und belebte Geschöpf des Erdlings, erschließt sich über die ‚Verortung‘ von *nefesch* in der Kehle des Menschen. Sie ist der Sitz des Atems und der Stimme des Menschen.⁴ Sie verweist auf die Angewiesenheit des Menschen

² Deutlich ist dies in Anlehnung an Röm 6,3–11 im Lobpreis und der Anrufung über dem Wasser artikuliert (*Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche* [148 f., Nr. 254–256]; *Die Feier der Kindertaufe* [54 f., Nr. 54]).

³ Das Feuer ist schon in den alttestamentlichen Theophanie-Erzählungen Zeichen für die rettende und befreiende Nähe Gottes bei seinem Volk (Ex 3,2–6; Ex 13,2), aber auch in der Neubelebung und Geistbegabung der aus allen Völkern zusammengerufenen Gemeinschaft derer, die in der Nachfolge Jesu das Reich Gottes mit erbauen (Apg 2,3).

⁴ Vgl. WENZEL: Sakramentales Selbst, 104–116.

auf einen Austausch mit der Welt (Atem) und auf die personale Beziehung (Sprache). Von daher lassen sich das gesprochene Wort und vor allem auch der gemeinsame Gesang in der Liturgie als menschliche Antwort im Atem und Geist Gottes verstehen, in der sich der Mensch in seinem innersten Sein innerhalb einer Gemeinschaft auf Gott hin vollzieht.

2.2 Die Leiblichkeit des Menschen

Die leibhaftige Verfasstheit des Menschen ist die einzig mögliche Weise des je individuellen Selbstvollzuges in der Welt. Sie ist aber auch Ausdruck einer grundlegenden Passivität des Menschseins. Jeder Mensch ist sich schon gegeben und in eine konkrete Weltsituation gestellt, bevor er ein Verhältnis zu seinem Dasein entwickelt, um das eigene Leben ‚in die Hand zu nehmen‘. Wir Menschen können nicht ‚aus unserer Haut‘, wir können auf keine andere Weise wir selbst sein und werden, als unser personal und responsorisch angelegtes Dasein leibhaftig, im gesprochenen Wort und im Schweigen, in Haltung, Geste und Gebärde, in Ruhe und Bewegung, zu vollziehen. Sinnlichkeit und Leibhaftigkeit sind das Medium und die Vollzugsweise, in der wir in der Welt von anderem und anderen angesprochen werden und uns selbst in die Welt hinein anderem und anderen gegenüberausprechen, ohne doch ganz von der Welt zu sein. In dem Spannungsverhältnis von Selbst und Anderem, Einem und Vielen, Nähe und Distanz zeichnet sich menschliches Dasein durch eine repräsentative Dimension seiner Existenz aus: Der Mensch findet sich auf das Wesentlichste seines Lebens verwiesen, ohne es jedoch in die Präsenz seines Bewusstseins einholen zu können; zugleich kann er auf die reale, wenn auch seiner Verfügbarkeit entzogene Gegenwart dieser Wirklichkeit und Wahrheit im eigenen Leben und durch dieses Leben verweisen.⁵ In der leibhaftigen Begegnung zwischen zwei Menschen kann sich ein sie beide übersteigendes Unmittelbares vermitteln. Menschliche Existenz vollzieht sich *als* Spannungsverhältnis zwischen den beiden Polen von Identität und Alterität, von Selbsttranszendierung auf ein Anderes zu und Selbstverständigung vom Anderen einer Transzendenz her – einer Transzendenz, die sich im Konkreten zum Ausdruck bringt, ohne sich in einzelnen Konkretionen zu erschöpfen.

Nach christlichem Offenbarungsverständnis ist Christus das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15; 2 Kor 4,4) unter den Menschen, das jedem Christen in der Taufe eingebildet wurde. Sein Lebensbeispiel, in dem sich die göttliche Zuwendung zu den Menschen heilvoll realisierte, soll jedem Getauften so sehr in ‚Fleisch und Blut‘ übergehen, dass im je eigenen Leben seine geistgewirkte Gegenwart Gestalt annimmt.

2.3 Die „klassische“ Materie der Sakramente – sakramentale Elemente

Grundsätzlich ist in allem Geschöpflichen die Möglichkeit einer Gottesbegegnung gegeben. Dennoch kommt den sakramentalen Elementen im engeren Sinn, insbesondere Brot und Wein der Eucharistie sowie dem Wasser der Taufe und den Ölen in Taufe, Firmung, Weihe und Krankensalbung, eine besondere Bedeutung im geschöpflich-geschichtlich vermittelten Offenbarungsgeschehen zu. Sie sind die dinghaft-realisierende Konzentration und Verdich-

⁵ Zum Verständnis einer repräsentativen Grunddimension des Menschseins, die die Denkmöglichkeit einer sakramentalen Wirklichkeit für heutige Formen der Selbstverständigung offen und anchlussfähig zu erhalten sucht, vgl. WEILAND: Ästhetik gebrochener Gegenwart, 88–92.262–326.

tung des zentralen symbolischen Begegnungs- und Wandlungsgeschehens zwischen Gott und Mensch in den Sakramenten.

Im Gebet über Brot und Wein zur Gabenbereitung wird die Verschränkung von kosmischer, kultureller und theologisch-soteriologischer Dimension in den sakramentalen Elementen deutlich: Im Brot wird das von der Natur unverfügbar Gegebene („Frucht der Erde“) vom Menschen zu seinem Nutzen und Genuss kultiviert und kulturell gestaltet („und der menschlichen Arbeit“) und in Freude und Dankbarkeit, aber auch in Sorge und Bitte vor Gott gebracht, dass er sie segne und verwandle („Brot des Lebens“⁶).⁷ In ihnen bringt der Mensch sich selbst und seine Situation in der Welt vor Gott. In ihnen als von Gott verwandelten Gaben empfängt er im Glauben die Teilhabe an einem neuen Leben. Die sakramentalen Elemente sind jedoch keine Fetische, denen an sich außergewöhnliche Kraft zugesprochen werden könnte.⁸ Ebenso sind die sakramentalen Handlungen keine Magie, mittels derer sich der Mensch (über-)weltliche Mächte und Gewalten gefügig machen würde. Sie sind die durch die Menschen im Heiligen Geist dargebrachten und durch das Wirken Gottes in Christi Person und Heilstat verwandelten Ausdrucks- und Vollzugsgestalten des wechselseitigen und personal-freiheitlichen Hingabe- und Beziehungsgeschehens zwischen Gott und den Menschen. Die sakramentalen Elemente und die Zeichenhandlungen mit ihnen (Brechen des Brotes, Salben mit Öl) zeigen das Heil nicht nur an, sondern enthalten und vermitteln es, weil sich Christus selbst in der Kraft seines Geistes in ihnen gibt, der durch seine Lebenshingabe, durch seinen Tod aus Liebe und in seiner Auferweckung durch Gott die menschliche Existenz und die Geschichte schon antizipatorisch zur Vollendung gebracht hat.⁹

Die unmittelbare Anwendung der sakramentalen Elemente am Menschen (im Übergießen mit bzw. Eintauchen in Wasser, in der Salbung mit Öl und in der besonderen Weise der Verinnerlichung durch Verkosten von Brot und Wein) ist Ausdruck der Ganzheitlichkeit des Heils, das Gott darin verleiht.¹⁰ Sie ist sinnhafte Vermittlung der Zuwendung, in der sich Gott selbst als abwesend Anwesender schenkt.

⁶ Das Begleitgebet über Brot und Wein zur Gabenbereitung innerhalb der Eucharistiefeier spricht die kosmische, kulturelle und – mit implizitem Verweis auf Joh 6,32–35 – transzendente Dimension der sakramentalen Elemente explizit an, in denen Welt, Mensch und Gott in einen neuen Lebensbezug zueinander gesetzt werden: „Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns das Brot, die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit. Wir bringen dieses Brot vor dein Angesicht, damit es uns das Brot des Lebens werde“.

⁷ *Sacrosanctum Concilium* 61 beschreibt als Wirkung der Sakramente und Sakramentalien neben der Heiligung des Lebens der Menschen in ihren unterschiedlichen Ereignissen und Situationen auch eine Wirkung im Umgang mit den materiellen Dingen, die – ein gewisses Mindestmaß ihrer Eignung und den rechten Gebrauch vorausgesetzt – auf die Heiligung der Menschen und das Lob Gottes orientiert werden können. Parallel zum Einbezug der Materie in den die ganze Welt betreffenden Heilsplan Gottes und den sich daraus ableitenden Heiligungsdienst der Kirche ist die Tagzeitenliturgie auf eine Heiligung der Zeit ausgerichtet (*Sacrosanctum Concilium* 83; 84; 88; 94).

⁸ Sie gehen auch über die Funktion der Gaben in archaischen Kulturen, die zur Besänftigung der Götter oder zur Erhaltung bzw. Neuschaffung günstiger Lebensbedingungen dargebracht wurden, hinaus.

⁹ Die vom Geist gewirkte Gegenwart Christi und seines Paschamysteriums bildet die Mitte allen sakramentalliturgischen Handelns. Die Aktualpräsenz des auferweckten und erhöhten Gekreuzigten zeitigt sich in der Liturgie der Kirche auf verschiedene Weise: Gegenwärtig ist Christus in der versammelten Gemeinde, in Gebet und Gesang der Kirche, im Wort der Verkündigung, in der Person des Priesters, der der Eucharistiefeier vorsteht, und in den eucharistischen Gestalten (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 7).

¹⁰ Die Wandlung von Brot und Wein ist kein in sich stehender Selbstzweck, sondern zielt auf die Verwandlung der Menschen durch Teilgabe an dem in ihnen Repräsentierten und seinem Geschick:

Der Glaube an die personale Selbstgegenwart Jesu Christi in der liturgischen Feier seines Paschamysteriums erfordert eine Haltung der Aufmerksamkeit und der vollen personalen Präsenz auf Seiten der Gläubigen, die über den Umgang mit nur verfügbaren Dingen hinausgeht, wie sie in der unmittelbaren Begegnung mit Personen als einem Geschehen zwischen zwei Freiheiten wirksam ist. Die Haltung der Gastfreundschaft gegenüber dem unverfügbaren Fremden¹¹ ist demnach auch für die Gläubigen der liturgischen Feier angebracht, wobei hier in einer Verschränkung von Hingabe und Aufnahme der Gastgeber der Eucharistie selbst in den Menschen Wohnung nehmen will und die freundschaftliche Aufnahme seiner selbst im Gastgeschenk seiner Freundschaft bewirkt.¹² Die zwischenmenschliche Zuwendung und das konkrete Füreinander- und Miteinander-Handeln in der Liturgie wie im alltäglichen Leben stehen deshalb unter dem Anspruch, auf die göttliche Lebensteilgabe transparent zu werden und im eigenen Tun das Tun Jesu wirksam werden zu lassen.

In den sakramentalen Gestalten vor allem von Brot und Wein verdichtet sich jedoch nicht nur die Realpräsenz Jesu Christi, sondern auch die Dialektik zwischen dem materiell-sinnlich Wahrnehmbaren und ihrer sinnhaft-personalen Wahrheit. Gerade die Gegenständlichkeit des ästhetischen Phänomens und seine damit zusammenhängende Eigenart offenzulegen, dass seine konkrete und darin in sich begrenzte Gestalt(-ung) auf fingierenden Akten beruht, kann je neu ins Bewusstsein rufen, dass das darin Bedeutete etwas Ungegenständliches jenseits menschlich begrenzter Darstellungskraft ist. Die objektive Existenz des sinnlichen Gegenstandes, an der sich das subjektive Bewusstsein stößt, stellt einen stillen Widerstand gegen eine Vereinnahmung und Einordnung in allzu Bekanntes seitens der Menschen dar. Die Gegenständlichkeit der sakramentalen Elemente und Gaben kann so zu einem Ort der heilsamen Irritation werden,¹³ die daran erinnert, dass das Wesentliche des sakramentalen Geschehens zwar im Handeln der Menschen handfeste und konkrete Wirkungen in der Welt zeitigen soll, dass es dabei aber nichts ist, was der Verfügbarkeit oder Verstehbarkeit der Menschen unterstellt wäre und der eigenen Intentionalität weder entspringen noch angeeignet werden kann. Vielmehr werden die Gläubigen der Heilswirklichkeit Gottes übereignet.¹⁴ Der eschatologische Verweischarakter der Sakramente kommt dann zum Ausdruck, wenn ihre rituell ästhetische Feiargestalt sich nicht im ästhetisierenden Heilsidealismus ergeht, sondern

„Brot und Wein sind derart wahrhaft Träger der verheißenen Selbstgabe, dass das konkret-leibhaftige Essen und Trinken Weg der Teilnahme an ihr ist“ (FABER: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, 101 f.).

¹¹ Vgl. STEINER: Von realer Gegenwart, 202–207; APPEL: Die Gabe des Gastes, 13–24.

¹² Nach Joh 15,15 („Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe“) geschieht die Offenbarung und Selbsthingabe Gottes als Beziehung (Vater-Sohn), die eine darüber hinausreichende Beziehung freiheitlicher Teilhabe stiftet (Freundschaft in der Nachfolge Jesu).

¹³ Dazu, dass die äußerlich-sinnenhafte Gestalt der eucharistischen Gaben nicht an sich idolatrisch verkürzende Wirkung haben muss, sondern gegenüber einem rein bewusstseinsimmanenten Vergegenwärtigungsprozess die nicht einholbare Distanz und irreduzible Exteriorität der Gegenwart Christi gegenüber dem subjektiven Bewusstsein anmahnen kann, vgl. MARION: God without being, 161–182, bes. 167–169; TÜCK: Gabe der Gegenwart, 329 f. 347.

¹⁴ Vgl. AUGUSTINUS: Confessiones VII, 10: „Non tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me“, der darin die Worte Christi vor dem Hintergrund der johanneischen Brotrede weiterführt (Joh 6,55–57) und dabei den Subjektwechsel im Verkosten der eucharistischen Speise im Unterschied zur Einverleibung und Assimilation durch die rein körperliche Nahrungsaufnahme zur Geltung bringt.

etwas von der Gebrochenheit ihres fingierenden, fragmentarischen und vorläufigen Charakters erkennen lässt, Entwurf des schon wirklichen, in seiner Vollendung aber noch ausstehenden Reiches Gottes zu sein.

2.4 Gegenständlichkeit im liturgischen Raum

Neben den sakramentalen Elementen im engeren Sinn ist das darstellende Handeln der Liturgie in den kosmischen Dimensionen von Raum und Zeit vom Gebrauch und Umgang mit vielen weiteren Gegenständen und Realien geprägt. Angefangen beim architektonischen Rahmen und seiner Orientierung, der Inventarisierung und Ausgestaltung des Kirchenraums über die liturgischen Geräte und Gewänder und die weiteren Paramente bis hin zu Fragen des angemessenen Blumenschmucks erfüllt alles Dinglich-Weltliche innerhalb des liturgischen Zeichengeschehens nicht nur eine formale Funktion. Es soll über das jetzt Sichtbare hinaus verweisen als „Zeichen und Symbol überirdischer Wirklichkeiten“ (*Sacrosanctum Concilium* 122).

So sind etwa die liturgischen Geräte, darunter insbesondere Kelch und Patene, die zur Aufnahme der eucharistischen Gaben vorgesehen sind, in der Kostbarkeit und Kunstfertigkeit ihrer Gestaltung auf die überfließende Gnade und Schönheit Gottes¹⁵ ausgerichtet, auf dessen Verehrung sie den Sinn der Menschen richten sollen.¹⁶ Zwar teilt der Reichtum, den die Kirche in den Schätzen der sakralen Kunst über die Zeit hin ansammelte, und der häufig zum Anlass für Kritik wurde und wird, die Ambivalenz alles Menschlich-Weltlichen und steht deswegen in der Gefahr, als idolatrisch verblendender Glanz die Sinne der Menschen an das Sichtbare zu fesseln. Das Staunen über die sichtbare Schönheit der liturgischen Geräte und Gefäße, die dem alltäglichen und profanen Gebrauch und Nutzdenken entzogen sind, kann und soll jedoch auch durch den angemessenen Umgang mit ihnen darauf verweisen, dass das in ihnen Enthaltene alle weltliche Schönheit übersteigt und alles menschliche Vorstellungs- und Fassungsvermögen sprengt. Als solche teilen sie die Dialektik allen liturgischen Geschehens zwischen der Menschwerdung Jesu Christi und seiner Wiederkehr in Herrlichkeit, die Dialektik von Gedenken und Erwarten, von Erscheinung und Entzug, von Sichtbarmachen und Zeigen einerseits und Verbergen und bergend Umhüllen andererseits. Denn bis zum vollen Schauen Gottes in seinem Reich tragen wir den Schatz des Evangeliums und des Glaubens in „zerbrechlichen Gefäßen“ (2 Kor 4,7), um daran erinnert zu werden, dass die Kraft des Glaubenszeugnisses und des Durchblicks vom Sichtbaren auf das Unsichtbare, die „Kraft der Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi“ (2 Kor 4,6), von Gott kommen.

¹⁵ Die Schönheit Gottes, der *veritatis splendor*, ist die dynamisch-relationale Eigenschaft des sich offenbarenden Gottes als die „Art und Weise, wie die Wahrheit der Liebe Gottes in Christus uns erreicht [...]. Die wahre Schönheit ist die Liebe Gottes, die sich uns endgültig im Pascha-Mysterium offenbart hat“ (PAPST BENEDIKT XVI.: *Sacramentum Caritatis*, 35). Fern von jedem falsch verstandenen Ästhetizismus partizipiert die Liturgie an der Schönheit Gottes als Liebe, wenn die versammelte Gemeinde das Geheimnis seiner unbedingten und bedingungslosen Proexistenz und Lebenshingabe wahrhaftig und glaubwürdig erinnert und im Leben der Gläubigen verlebendigt. Zum paradoxalen, dem weltlichen Begriff widerstreitenden Verständnis der Schönheit nicht nur der Liturgie, sondern auch der christlichen Kunst vgl. MAIER: Der Gekreuzigte als Paradox theologischer Ästhetik, 372–378.

¹⁶ Vgl. *Sacrosanctum Concilium* 122. Die Frage nach einer angemessenen sinnlichen Wahrnehmbarkeit der sakramentalen Heilszuwendung ist somit keine Frage der Äußerlichkeit, sondern betrifft den Kern des soterischen und latreutischen Geschehens der Liturgie.

3 Liturgie und Schöpfung – Materie im Licht der Auferstehung

Die Liturgie ist als Feiargestalt des Glaubens ein komplexer und biblisch geprägter Deutungsraum. Gott, Welt und Mensch werden einander in der Sprache des Kerygmas und der Verkündigung als Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf im Rahmen einer von Gott initiierten und von den Menschen mitgestalteten Heilsgeschichte zugeordnet. Gott erschafft Welt und Mensch aus Liebe als ein Anderes seiner selbst und entlässt sie in Freiheit. Die Welt ist von Gott gut geschaffen und in eine freie weitere Entwicklung entlassen, aber sie ist nicht göttlich. Der Mensch ist als Ebenbild Gottes sich selbst in Freiheit gegeben und zur Verantwortung einer Co-Creatio mit Gott berufen, aber er ist nicht Gott. Die Geschöpflichkeit von Welt und Mensch beinhaltet eine Würde und Autonomie, die sich verdankt weiß und auf eine umfassende Vollendung orientiert ist, die über sich hinausweist.

Die christliche Rede von der Schöpfung erinnert daran, dass Materie und Natur seitens des Menschen weder absolut zu setzen sind noch als dem menschlichen Willen zur Verfügung stehendes Material ausgebeutet werden dürfen. Als „Ästhetik des christlichen Glaubens“¹⁷ und sinnlich begehbarer Erfahrungsraum ist die Liturgie auch ein Lernort, um das Staunen vor der Schönheit, die Achtsamkeit für natürliche Prozesse, die Empathie mit allen Geschöpfen und die Einsicht, dass in der Welt alles mit allem zusammenhängt, einüben zu können.¹⁸ Zugleich hält christliche Schöpfungsrede das Bewusstsein wach, dass die Welt und die Menschen in ihr nicht nur bedingt und begrenzt, sondern auch von Übel, Sünde und Tod in ihrer Würde verletzt und in ihrer Existenz gefährdet sind. Soll unser liturgisches Feiern nicht zu einem idolatrischen Schein verkommen oder in eine ideologische Verblendung führen, müssen wir offen und fähig bleiben, diese Gebrochenheit in unsere konkrete Haltung und Gestaltung liturgischen Handelns aufzunehmen.¹⁹ Liturgie ist als Erfahrungsort der Schönheit und Güte der Schöpfung zugleich auch ein „Ort der Klage und des ausgesprochenen Schmerzes“²⁰. In dieser Spannung vollzieht sich die Hoffnung der Kirche, dass im auferstandenen Gekreuzigten die Wunden der Welt und der Menschen schon in das Licht der Vollendung gestellt sind, ohne leid- und geschichtsvergessen verklärt zu sein.

Die Kirche leistet der Gesellschaft einen wichtigen Dienst, wenn sie diese Deutung und Hoffnungsbotschaft von Welt und Mensch als Schöpfung in der liturgischen Feiargestalt des Glaubens als sinnlich erlebbaren Erfahrungsraum und Lernort anbietet (vgl. *Sacrosanctum Concilium* 2) und in die gesellschaftspolitischen Diskurse einbringt. In gleicher Weise sind Theologie und Liturgie auf einen fortwährenden Lernprozess und kritischen Austausch mit anderen und sich teils radikal verändernden Deutungen von Welt und Materie im Bereich der philosophischen, naturwissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen angewiesen.

¹⁷ WOHLMUTH: Jesu Weg – unser Weg, 31.

¹⁸ PAPST FRANZISKUS: *Laudato Si'*, 203–237.

¹⁹ Das Erzbistum Köln stellte 2016 eines der Flüchtlingsboote aus dem Mittelmeer als Altar zur Fronleichnamsmesse auf dem Roncalliplatz in Köln auf, in dem sich Klage, Hoffnung und die Mahnung an die gemeinsame Verbundenheit und Verantwortung aller Menschen verdichten (http://de.radiovaticana.va/news/2016/05/21/fl%C3%BCchtlingsboot_zu_fronleichnam_glauben_sichtbar_machen/1231399).

²⁰ SÖLLE: Gott denken, 73.

Literatur

- APPEL, Kurt: Die Gabe des Gastes, in: IRRGANG, Ulrike / BAUM, Wolfgang (Hg.): Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit. Würzburg 2012, 13–24.
- AUGUSTINUS: Confessiones – Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph BERNHART. München ²1960.
- Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche.* Grundform. Manuskriptausgabe. Hg. v. den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Trier 2001.
- Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes.* Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973. Freiburg [u. a.] 2007.
- FABER, Eva- Maria: Einführung in die katholische Sakramentenlehre. Darmstadt 2002.
- MAIER, Hans: Der Gekreuzigte als Paradox theologischer Ästhetik, in: *Communio* 37. 2008, 372–378.
- MARION, Jean-Luc: God without being. Hors-Texte. Translated by Thomas A. Carlson, with a Foreword by David Tracy. Chicago / London 1991.
- PAPST BENEDIKT XVI.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis*. Bonn 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177).
- PAPST FRANZISKUS: Enzyklika *Laudato Si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Bonn 2015 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202).
- SÖLLE, Dorothee: Gott denken. Einführung in die Theologie. München 1997.
- STEINER, George: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von Botho Strauß. Aus dem Englischen von Jörg TROBITIUS. München / Wien 1990.
- TÜCK, Jan-Heiner: Gabe der Gegenwart. Theologie und Poetik der Eucharistie bei Thomas von Aquin. Freiburg / Basel / Wien 2009.
- WEILAND, Maria: Ästhetik gebrochener Gegenwart. Zur Bedeutung der repräsentativen Dimension sakramentalliturgischen Handelns im Gespräch mit Dieter Henrich. Regensburg 2011 (ratio fidei 44).
- WENZEL, Knut: Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils. Freiburg / Basel / Wien 2003.
- WOHLMUTH, Josef: Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie. Würzburg 1992.