

"Wer mich findet, findet Leben" (Spr.8,35) : Gottesdienst und Gottsuche

Autor(en): **Berger, Teresa**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **90 (2000)**

Heft 4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404922>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

«Wer mich findet, findet Leben» (Spr. 8,35)

Gottesdienst und Gottsuche

Einführung

Ich möchte mit zwei kleinen Geschichten beginnen, Spurensuchen zur Gottsuche in der Liturgie und zu den Schwierigkeiten einer solchen Gottsuche. Ich stelle die beiden Geschichten gemeinsam unter das Wort der alttestamentlichen Frau Weisheit, der im Buch der Sprichwörter folgende Versprechung in den Mund gelegt wird:

«Wer mich findet, findet Leben und erlangt das Wohlgefallen des Herrn. Doch wer mich verfehlt, der schadet sich selbst; alle, die mich hassen, lieben den Tod.» (Spr. 8,35 f.)

Meine erste Geschichte: Es war der Palmsonntag des vergangenen Jahres. Ich war nach einigen Wochen der Abwesenheit wieder im Gottesdienst meiner Gemeinde in den US-amerikanischen Südstaaten. Die Kirche war voll, ein Sitzplatz war nicht zu finden: viele junge Familien, schwarze und weisse Menschen, Menschen aus Asien, undokumentierte Immigrantinnen hispanischer Abstammung, Behinderte und, wie immer, viele, viele Kinder. Ich fand an der Seite des Kirchenschiffes noch einen Stehplatz. In der Bank schräg vor mir entdeckte ich einen renommierten Theologen, weltbekannt für seine Bücher, der zurzeit an der Universität Gastvorträge hielt. Der Gottesdienst verlief so wie immer in dieser Gemeinde: mit einigen liturgischen Unregelmässigkeiten (so fiel z.B. aus irgendeinem Grund die Palmprozession aus, wir standen auch nicht bei der langen Lesung des Evangeliums, und der vorgegebene gottesdienstliche Text wurde ab und zu um einer frauenfreundlichen Sprache willen abgewandelt), aber der Gottesdienst strahlte seine gewohnte Lebendigkeit und Wärme aus. Ich war glücklich, wieder inmitten dieses bunten, lebendigen und recht unkonventionellen Gottesvolkes Liturgie feiern zu können. Ganz anders leider der Theologieprofessor, der bei uns zu Gast war. Dem war deutlich anzusehen, dass der Gottesdienst ihm mehr und mehr missfiel, seine Körpersprache sprach wachsendes Missfallen aus. Ich vermutete, dass die liturgischen Unregelmässigkeiten ihn zutiefst verärgerten. Meine Vermutung war richtig, wie sich am nächsten Tag herausstellte, als er im Kollegium erbost berichtete, dass er den Rest der

Karwoche und die Ostertage in einer anderen Gemeinde verbringen würde, weil diese Gemeinde nicht richtig Liturgie zu feiern wisse.

Meine zweite Geschichte: Ich bin weiterhin in meiner bunten, lebendigen und unkonventionellen Gemeinde. Seit Anfang des Jahres begleitet mich eine Kollegin von der Universität, sie ist Professorin für Frauenforschung, promovierte Moralthologin, poststrukturalistisch-marxistisch angehaucht und lesbisch, ehemalige Nonne und zeitweilige Atheistin. Maria, so nenne ich sie hier, ist begeistert von den Gottesdiensten meiner Gemeinde, auch wenn sie die Sprache kaum versteht (wir besuchen zusammen den spanischsprachigen Gottesdienst meiner ansonsten englischsprachigen Gemeinde, einen Gottesdienst, der besonders der wachsenden Anzahl hispanischer Immigrant/innen dient). Maria findet, auch ohne die Sprache zu verstehen, in diesem Gottesdienst anscheinend «Leben», Spuren der geheimnisvollen Begegnung mit dem lebendigen Gott. Der renommierte Professor der Theologie andererseits, mit allem liturgischen und theologischen Reichtum ausgestattet, fand in diesen Gottesdiensten nichts, ausser vielleicht der Bestätigung der alttestamentlichen Weisheit: «Wer mich verfehlt, der schadet sich...» (Spr. 8,36).

So weit die zwei kleinen Geschichten zum Thema Gottesdienst und Gottsuche. Offensichtlich können diese Geschichten auf unterschiedliche Weise gelesen und gedeutet werden; ich greife im Folgenden zwei heraus. Zum einen verweisen die beiden Geschichten sicher darauf, dass ein und derselbe Gottesdienst gleichzeitig Ort der Gottesbegegnung und der Verfehlung dieser Begegnung sein kann. Es gibt folglich keinen Automatismus gottesdienstlicher Anziehungskraft oder missionarischer Tiefe. Gottesdienst kann in unserer postmodernen, fragmentierten Welt auch gar nicht (mehr) *ex opere operato* Ort der Gottesbegegnung sein¹. Zum Zweiten verweisen die beiden Geschichten sicher auf die Bedeutung extra-liturgischer Momente, die bestimmen, ob ein Gottesdienst Ort der Gottesbegegnung wird oder nicht. Damit ist auch gesagt: Eine Fixierung nur auf «den Gottesdienst», als ob dieser allein und aus sich heraus selig machend, missionarisch und lebenspendend sei, geht an der

¹ Michael N. Ebertz, Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen. Gottesdienst in der entfalteten Moderne, in: Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, hg. von Benedikt Kranemann u. a., Freiburg 1999, 14–38, verweist darauf, dass die Nachfrage nach «passagerituellen Dienstleistungen» der Kirche relativ konstant ist, die Anziehungskraft der Liturgie in unserer Gesellschaft also nicht unbedingt von der *ars celebrandi*, sondern vom direkten Bezug auf die eigene Lebenswirklichkeit abhängt.

Tatsache vorbei, dass jedes gottesdienstliche Geschehen durch mindestens vier andere Geschehen bestimmt ist, ohne die es keine Liturgie gibt: 1) die «Welt», konkret: der kulturelle Kontext und die materialen Realitäten, in denen und durch die Gottesdienst gefeiert wird; 2) die kirchliche Gemeinschaft, die den Gottesdienst trägt, sowohl im Sinne der versammelten Ortsgemeinde als auch im Sinne der Kirche aller Zeiten und Orte; 3) die individuelle Lebensgeschichte, die sich in den Gottesdienst einfügt, mit allen Koordinaten, die sie prägen (Geschlecht, Alter, ethnische Zugehörigkeit, sexuelle Präferenz, Sprache, Ausbildung usw.); und – theologisch den anderen vorzuordnen – 4) die Gegenwart Gottes in ihrer gnadenvollen Zuwendung zum Kosmos und zu den Menschen oder, um im Buch der Sprichwörter zu bleiben, die göttliche Weisheit mit ihrer Versprechung: «Wer mich findet, findet das Leben.»

Um die Aufzählung dieser vier Liturgie-bestimmenden Faktoren zu komplizieren, muss betont werden, dass keine der hier genannten Größen in sich «stabil» ist. Selbst mit Blick auf die Gegenwart Gottes ist offensichtlich, dass diese Gegenwart in mannigfaltigen Formen, ja *sub contrario*, aufscheint. Erst kürzlich hat *Barbara Brown Taylor* gerade Gottes Schweigen in einer Zeit inflationärer Redseligkeit als gnadenvolle Zuwendung gedeutet, weil nur noch das Schweigen Gottes unser selbstsicheres und glattes Reden verstummen lassen kann².

Was bleibt, wenn man angesichts der Vielschichtigkeit gottesdienstlichen Lebens darüber nachdenken will, was diesen Ort zu einem Ort des Lebens, zu einem Ort der Gottsuche werden lassen kann? Ich habe zunächst auf der deskriptiven Ebene begonnen, habe erzählt, wie Menschen im Gottesdienst meiner Gemeinde Gott suchen und finden, aber auch Gott suchen und Gottes Spuren nicht zu entschlüsseln vermögen (wobei ich angesichts der Tatsache, dass ich auf einer Theolog/innen-Konferenz spreche, davon absehe zu spekulieren, dass ein theologischer Doktorhut bei dieser Spurensuche nicht unbedingt hilft).

Sicher würde es sich lohnen, auf dieser deskriptiven Ebene zu verharren, um zum Beispiel historisch und im Sinne einer theologischen Ethnographie zu beschreiben, wie Liturgie durch die Zeiten und in sehr unterschiedlichen Kulturen immer wieder missionarische Anziehungskraft entwickelte, das heisst letztlich der Spurensuche nach der Gegenwart Gottes diene. Wahrscheinlich würde sich auf diese Weise eine unglaubliche Bandbreite von Möglichkeiten auf tun, wie Gottesdienst und

² Vgl. *Barbara Brown Taylor*, *When God is Silent* (Lyman Beecher Lectures on Preaching), Cambridge/Mass. 1998.

Gottsuche einander immer schon und immer wieder gedient haben. Und sicher würden diese historischen Beschreibungen belegen, was meine beiden Geschichten schon andeuteten: Dass es keinen liturgischen Automatismus gibt, der immer und überall missionarisch wirkt, sondern dass die Spurensuche nach dem lebendigen Gott (auch) gottesdienstlich eine kontextabhängige Suche ist. Um dies als These herausfordernd zu formulieren, könnte man sagen: So wie das, was wir als Spuren erkennen, davon abhängt, in welchem Boden sie hinterlassen wurden, so hängt das, was als Ausstrahlungskraft der Liturgie erfahren wird, vor allem von der Art von Welt ab, in der diese kirchliche Liturgie stattfindet³. Ein Beispiel dafür mag die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils sein, deren Betonung der Klarheit und Vereinfachung der Riten, eines muttersprachlichen Gottesdienstes und verständlicher Verkündigung in die Zeit der zweiten Aufklärung fiel, die diese Werte in Überbewertung letztlich abwertete. Der Boden war dementsprechend nicht günstig für die – theologisch sicher nicht falschen – Grundlagen der Liturgiereform. Es ist auf diesem Hintergrund kein Wunder, dass jetzt wieder lateinische Pontifikalämter anziehend wirken, oder – jenseits kirchlich normierter Religiosität – die esoterische Welle schwappt, vom rituellen Gebrauch der Heilkräuterkunde Hildegards von Bingen bis zu schicksalsaufdeckenden Kartenspielen.

Ein Beispiel: liturgische Sprache als Suche nach dem «Wort des Lebens»

Aber schauen wir uns, statt auf der Ebene «der Liturgie» zu bleiben, ein grundlegendes Element liturgischen Lebens genauer an und versuchen wir, an diesem Punkt zu einigen normativen Aussagen vorzustossen. Ich greife das Thema liturgische Sprache heraus, weil an der Sprache mit am einfachsten zu zeigen ist, wie liturgisches Geschehen (und seine missionarische Anziehungskraft) durch die vier oben genannten Faktoren geprägt wird: 1) der *kulturelle Kontext*, der immer eine oder auch mehrere Muttersprachen einschliesst; 2) die *kirchliche Gemeinschaft*, die in die ekklesiologische Sprachgemeinschaft (einschliesslich der biblischen Überlieferung und der kirchlichen Tradition) eingeordnet ist;

³ Ich formuliere diesen Gedanken vor dem Hintergrund postmoderner Kulturtheorien und besonders der theologischen Rezeption dieser Theorien in den Arbeiten von *Kathryn Tanner*, vgl. ihr wichtiges Buch *Theories of Culture: A New Agenda for Theology* (Guides to Theological Inquiry), Minneapolis 1997.

3) das *individuelle Leben*, das immer auch sprachspezifisch geprägt ist, von der spezifischen Sprachkultur Jugendlicher über die Zeichensprache taubstummer Menschen bis zur bewusst frauenfreundlichen Sprache feministisch orientierter Frauen; 4) die *Gegenwart Gottes*, die im Christentum ja immer auch wortzentriert gedacht und erfahren wird.

Ich wage eine knappe Bestandsaufnahme: Viele Menschen finden heute im gottesdienstlichen Sprachgeschehen nicht mehr das «Wort des Lebens» (I. Joh. 1,1), das heisst den lebendigen Gott selbst. Unsere Gottesdienste scheinen keine missionarische Anziehungskraft zu haben. Sie laden nur noch selten zu einer wirklichen Begegnung mit Gott ein. Dabei ist die gottesdienstliche Sprache an sich ein buntes und keineswegs einheitliches Geschehen: von der einfachen Sprache in einem Kindergottesdienst über die lockere Sprache eines Jugendgottesdienstes bis zur feierlichen Sprache einer Ostervigil. Oft ist in einem einzigen Gottesdienst allein das Redegeschehen schon vielfältig: Da stehen die Sprache der Bibel Israels, die eines barocken Kirchenliedes und die einer jungen Predigerin nebeneinander. Manchmal spricht die Gottesdienstgemeinde neben Deutsch auch Hebräisch («Amen», «Halleluja») und Griechisch («Kyrie eleison»). Und sie findet sich mit ihrer Mehrsprachigkeit in ganz unterschiedlichen Sprachvollzügen wieder (Predigt, Gebet, Bekenntnis, gesungenes Wort, frei formulierte Fürbitten usw.).

Dennoch verblasst in der Erfahrung vieler Menschen heute diese grundsätzliche Vielsprachigkeit des Gottesdienstes gegenüber der Erfahrung monotoner «frommer Sprüche» oder gar «liturgischen Wortdurchfalls» (*Paul Michael Zulehner*) einerseits und eigener gottesdienstlicher Sprachlosigkeit andererseits. Wie kann zwischen diesen beiden negativen Erfahrungswirklichkeiten über die missionarische Dimension gottesdienstlicher Sprache reflektiert werden? Ich meine, dass gerade im Raum zwischen diesen Polen die Frage nach der missionarischen Dimension gottesdienstlicher Sprache aufbrechen kann. Ich möchte diese Frage folgendermassen ausbuchstabieren: Sprechen unsere Gottesdienste die Sprache Gottes, das Wort des Lebens, für die Menschen? Kann sich in diesen Gottesdiensten Gottesbegegnung in Menschensprache vollziehen? Was gibt gottesdienstlicher Sprache – innerhalb der inflationären Sprachproduktion unserer Gesellschaft – missionarische Anziehungskraft? Wie kann diese Sprache Menschen ermutigen, weiterzufragen nach dem eigentlichen Wort des Lebens für sie? Diese Fragen können in all ihrer Tiefe hier nicht beantwortet werden, aber Hinweise auf die Richtung, in der Antworten zu suchen und zu finden sind, gibt es sicher. Ich beginne mit einem kurzen Blick auf die ge-

schichtliche Entwicklung. Dieser geschichtliche Rückblick dient dazu, die (immer auch missionarisch begründete) Vielsprachigkeit der Liturgie als Teil der gottesdienstlichen Begegnung der Menschen mit Gott zu bejahen.

Gottesdienstliche Vielsprachigkeit von Anfang an

Die Sprachgeschichte der Liturgie⁴ ist von Anfang an durch grosse Mannigfaltigkeit gekennzeichnet. Die frühesten christlichen Gemeinden entstanden ja in einem vielsprachigen Kontext, nämlich Palästina, wo die jüdische Bevölkerung Aramäisch sprach, aber Hebräisch die Sprache der Heiligen Schrift und des Gottesdienstes war. Schon früh wird das über Palästina hinauswachsende Christentum von einem Sprachwechsel, nämlich zum Griechischen, geprägt. Ein Niederschlag dieses Sprachwechsels sind die Schriften des Neuen Testaments, die die Jesustradition sprachlich auf Griechisch fixieren. Mit der missionarischen Ausbreitung des Christentums finden andere Sprachen Aufnahme in den Kreis der altchristlichen (Liturgie-)Sprachen, so zum Beispiel verschiedene Formen des Syrischen sowie Koptisch, Nubisch, das südsemitische Ge'ez und Armenisch. Die ursprüngliche Liturgiesprache der Stadt Rom war das Griechische, die damalige Weltsprache im Einflussbereich griechischer Kultur. Erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts wird Latein zur Liturgiesprache Roms. Mit der missionarischen Ausbreitung der römischen Kirche wird Latein *die* Liturgiesprache der westlichen Kirche. Mit dieser Entwicklung ist die gottesdienstliche Sprache nicht mehr die jeweilige Volkssprache, sondern die Schriftsprache und damit die Sprache der Oberschicht. In dieser Sprache wurde nun jahrhundertlang die Liturgie gefeiert; allerdings vollzogen sich Predigt und Katechese sowie auch Teile von Taufe und Trauung in den Volkssprachen. Die Liturgiesprache Latein wurde in der westlichen Kirche einschneidend durch die Reformation hinterfragt. Demgegenüber hielt das Konzil von Trient an dieser Sprache als verbindlicher Liturgiesprache fest. Mit dieser Entscheidung wird Latein auch diejenige Liturgiesprache, die katholischerseits die neuzeitliche Begegnung der Kirche mit Afrika, Asien und den Amerikas prägt. Protestantischerseits wurde der Gottesdienst in den jungen Kirchen volkssprachlich gefeiert, allerdings war die «Volkssprache» oft die Sprache der europäischen Kolonialmächte, nicht die der Völker Afrikas und Asiens. In den britischen Kolonien zum

⁴ Vgl. G. Kretschmar, Art. «Kirchensprache», in: TRE 19 (1990), 74–92.

Beispiel war Englisch die Sprache der anglikanischen Gottesdienste, weil es die *lingua franca* des Britischen «Empire» war. Volkssprache hiess in diesem Fall also nicht indigene Sprache, sondern Sprache der Kolonialherren. Aber auch die Liturgiesprache Latein wurde in den katholischen Missionen immer wieder als Problem empfunden (so etwa im Ritenstreit in China). In der von Rom unabhängigen Altbischöflichen Klerisei in den Niederlanden finden sich seit dem 18. Jahrhundert Übersetzungen der lateinischen Messtexte in den Liturgiebüchern, in allen altkatholischen Kirchen werden im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert die Landessprachen im Gottesdienst eingeführt.

Die römisch-katholische Kirche vollzieht erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil den Übergang von der lateinischen Liturgiesprache zu einer Liturgie in lebenden Sprachen. Durch die immense Aufgabe der Umsetzung der Liturgie in die Muttersprachen wurde die liturgische Sprache zu einem der zentralen Themen nachkonziliarer Reflexion. Inzwischen ist auch in der römisch-katholischen Kirche klar geworden, dass die Verwendung der Muttersprache in der Liturgie die Frage der missionarischen Anziehungskraft der Liturgiesprache nicht einfach löst⁵. Auch muttersprachlich gefeierte Gottesdienste haben die Abwendung vieler Menschen von der kirchlichen Liturgie nicht verhindern können.

Theologische Spurensuche: das Wort des Lebens in den Worten der Liturgie

Angesichts der geschichtlichen Vielsprachigkeit der Liturgie stellt sich die Frage nach der inneren Einheit des gottesdienstlichen Sprachgeschehens. Theologisch kann die Antwort nur lauten, dass sich in den verschiedenen Sprachvollzügen der Liturgie immer Aspekte der *einen* lebenspendenden Begegnung zwischen Gott und Menschen vollziehen. Die Worte der Liturgie schaffen Raum, um *dem* Leben, Gott selber, zu begegnen. Dient damit gottesdienstliche Sprache nicht zutiefst dem Herzstück missionarischen Wirkens – der Begegnung zwischen Gott und Mensch? Dass die Gestalt dieser Begegnung ständigen Wandlungen unterliegt, hängt mit den sich hier Begegnenden zusammen: Dem Wort des Lebens begegnen lebendige Menschen, die – von jeweils unterschiedlichen Erfahrungen von «Tod» – bedroht, das Wort des Lebens je anders dechiffrieren.

⁵ Vgl. W. Haunerland, *Lingua Vernacula. Zur Sprache der Liturgie nach dem II. Vatikanum*, in: LJ 42 (1992), 219–238.

Versucht man, das Herzstück liturgischer Sprache zu beschreiben, so bietet sich als Leitfrage die Frage nach der spezifischen Deutung der (Glaubens-)Wirklichkeit in und durch diese Sprache an. Wie buchstabiert gottesdienstliche Sprache das Wort des Lebens? In der Beantwortung dieser Frage wird deutlich werden, dass sich in der liturgischen Sprache eine ureigene Deutung der Wirklichkeit vollzieht, die so nur unter den der liturgischen Sprache eigenen Funktionsgesetzen geleistet werden kann.

Wenden wir uns zunächst einigen Aspekten des liturgischen Redens von Gott zu. Ich möchte vorschlagen, die Tatsache, dass die Liturgie ein privilegierter Ort des «Gott-Nennens» ist, als grundlegenden missionarischen Akt zu verstehen. Wo in unserer Gesellschaft, wo in unserer Welt haben wir heute noch wirkliche Freiräume der Konfrontation mit dem Evangelium? Wo kann Gott noch authentisch genannt werden – ohne dass Werbung dieses Gott-Nennen unterbricht, Hektik das Weitersprechen verhindert oder gesellschaftlicher Zynismus die Rede verstummen lässt? Die Liturgie ist ein Freiraum, der Gott-Nennen immer noch möglich sein lässt – eine Grundvoraussetzung jeglichen missionarischen Handelns. Nun unterscheidet sich aber das liturgische Gott-Nennen von anderen Arten kirchlicher Rede, auch von der direkten missionarischen Verkündigung. Herausragendes Merkmal der Liturgie ist, dass das liturgische Gott-Nennen primär nicht innerhalb der Rede *von* oder *über* Gott geschieht, sondern im Kontext des *zu*-Gott-Redens. Selbst dort, wo sich die Liturgie nicht direkt einer «Du»-Sprache bedient, ist eine Dialogstruktur doch mitgegeben. Die liturgische Redeform gegenüber Gott ist der explizite oder implizite Vokativ, vom «omnipotens sempiternus Deus» lateinischer Kollekten bis zum «Du Gott, Freundin der Menschen» neuer Frauengebete. Das Gottesbild, das durch dieses liturgische Gott-Nennen gezeichnet wird, ist missionarisch zutiefst relevant. Es ist das eines Gottes, der ansprechbar ist: Liturgisches Sprechen setzt die Offenheit und Ansprechbarkeit Gottes für die Menschen, für *alle* Menschen, voraus.

Wenden wir uns nun spezifischen Aspekten des liturgischen Redens vom Menschen zu. Zunächst ist wichtig, dass es keine liturgische Sprache ohne eine liturgische Sprachgemeinschaft gibt. Dabei ist von fundamentaler Bedeutung, dass die Sprechenden in der liturgischen Sprache Antwortende sind, also in ein Geschehen einbezogen werden, das nicht bei ihnen seinen Ausgangspunkt nahm. Die liturgische Sprache ist nicht zuerst Entscheidung und Handeln des Menschen. Sie ist Wort-Antwort-Geschehen und von menschlicher Seite Erwidern auf das Wort des Lebens, das Gott uns in Jesus Christus immer schon zugesprochen

hat. Dieses Wort des Lebens, diese Heils-Sprache Gottes, setzt die liturgische Sprache voraus, sie bringt sie zur Sprache, ihr entspricht sie. Die liturgische Sprache ist also keine willkürliche Sprachhandlung, sie ist bestimmt und geformt durch Gottes Wort des Lebens selbst, welches sie ansagt. In der liturgischen Sprache wird etwas über Gott und Menschen als wahr ausgesprochen, was so in einer anderen Sprache unsagbar ist. Die Liturgie ist deshalb unverzichtbar für die Ganzheitlichkeit jedes missionarischen Wirkens.

Aber man muss wohl noch einen Schritt weitergehen, um die Eigenart der liturgischen Sprache zu erfassen. Die liturgische Rede ist im Kern ja nicht allein sprachliche Aussage, sondern vor allem Vollzug, Handlung, Redegeschehen. Selbst wenn liturgische Rede sich der grammatikalischen Form eines Aussagesatzes bedient, ist sie doch primär nicht Text oder Mitteilung (weder an Gott noch an Menschen), sondern Tatwort, Sprachhandlung. Im Tatwort, in der Sprachhandlung wird eine Wirklichkeit nicht nur konstatiert und beschrieben, sondern auch geschaffen und verändert. Solchen Sprachhandlungen eignet Performativität – die Sprache wirkt hier verrichtend, leistend, ausführend, handelnd. Auf den Gottesdienst bezogen⁶ lässt sich dieser Gedanke folgendermassen ausführen: In der liturgischen Rede vollzieht sich primär nicht sprachliche Mitteilung, sondern ein Geschehen, nämlich die tastende Begegnung zwischen den von Gott angesprochenen Menschen und dem sie ansprechenden Gott. Die Liturgie feiert im Kern das, worauf alles missionarische Wirken hinzielt: «Wer mich findet, findet Leben.»

Es ist an der Zeit, diese theologische Spurensuche wieder mit den Erfahrungen heutiger Gottesdienste zu konfrontieren. Die gottesdienstlichen Erfahrungen vieler Menschen bewahrheiten ja nicht unbedingt die missionarische Anziehungskraft der Liturgie als Ort der Gottesbegegnung.

Gottesdienstliche Vielsprachigkeit als missionarische Aufgabe

Angesichts der Diskrepanz zwischen theologischem Anspruch und gottesdienstlicher Wirklichkeit stellt sich die Frage, welche Sprachhandlungen der lebenspendenden Begegnung zwischen Gott und Menschen im Gottesdienst am ehesten entsprechen. Diese Frage lässt sich nicht mit

⁶ Vgl. *Luigi Girardi*, «Conferma le parole della nostra fede». Il linguaggio della celebrazione (BEL Subsidia 95), Roma 1998, und *J. Ladrière*, Die Sprache des Gottesdienstes. Die Performativität der Liturgiesprache, in: *Conc(D)* 9 (1973), 110–117.

ein oder zwei einfachen Rezepten beantworten. Vielmehr müssen tragfähige Antworten innerhalb bestimmter spannungsvoller Gegensätze in jedem Kontext neu gefunden und gelebt werden. Folgende grundsätzliche Spannungen werden dabei in allen Kontexten zum Tragen kommen, weil sie der gottesdienstlichen Sprache – bei aller Entwicklung, der sie ständig unterworfen ist – vorgegeben sind:

1. Die vielfältigen Spannungen zwischen Gotteswort und Menschenwort. Die gottesdienstliche Sprache ist dadurch mitgeprägt, «das das Mysterium tragende Scherbenwort» zu sein, ein «Rätselwort»⁷, das den Menschen von Gott zukommt und deshalb immer auch Fremd-Sprache ist. Aus diesem Grund sollte der Liturgie, gerade auch unter missionarischen Gesichtspunkten, eine ihr eigene Sprache nicht vorschnell abgesprochen werden. Allerdings ist diese der Liturgie eigene Sprache nicht das «Liturgienesisch» einer toten Sakralsprache, sondern vielmehr eine spezifische Deutung der Wirklichkeit, die sich in der Liturgie vollzieht: In der Sprache der Liturgie wagt die Gemeinschaft der Glaubenden «Gott» und «du» in einem Atemzug zu sagen, sie wagt «Schuld» zu benennen und «Sünde», sie wagt zu bekennen «wir glauben».

2. Damit ist schon eine zweite Spannung angedeutet, in der sich jede Liturgiesprache befindet: die Spannung zwischen der Sprache des Glaubens und der Sprache der «Welt». Auch wenn gerade unter missionarischen Aspekten immer wieder betont wurde, dass die gottesdienstliche Sprache den heutigen Menschen verständlich sein muss, so sollte die Sprache der Liturgie sich doch von der Welt-Sprache absetzen. Diese Sprache ist nämlich zutiefst geprägt von wirtschaftlichem Wettbewerb und allgegenwärtiger Werbung, von virtuellen Welten und Disneyland, von militärischer Gewalt und androzentrischen Strukturen. Mit solchen «Worten des Todes» aber, also mit der Sprache von Investition und Profit, von Angriff und Verteidigung, von Männerphantasien und Frauenfeindlichkeit, von «preiswert» und «kauf mich» ist die (gottesdienstliche) Begegnung zwischen Gott und Menschen nicht zu gestalten⁸. Die

⁷ *Gottfried Bachl*, Wider die harmlose Redseligkeit. Thesen zur Sprachkultur in der heutigen Kirche, in: *HerKorr* 45 (1991), 325–330, hier 326.

⁸ Eine klare Abgrenzung zwischen einer «gottesdienstlichen Kultur des Lebens» und der «Erlebnisgesellschaft» fordert *Karl-Heinrich Bieritz*, Erlebnis Gottesdienst. Erlebniskultur und gottesdienstliche «Kultur des Lebens», in: *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*, hg. von *Benedikt Kranemann* u.a., Stuttgart 2000, 32–44. *Arno Schilson* hingegen versucht, die sakramentalen Strukturen

gottesdienstliche Sprache wird eine Sprache sein wollen und müssen, die zum Beispiel Lebensqualität nicht an Konsumverhalten bindet, ihren Gott nicht billig anpreist, Frauenleben nicht trivialisiert, das Fremde nicht als Angst erregend zeichnet, Schwarz nicht mit Negativem besetzt und alte und behinderte Menschen nicht stereotypisiert. Die gottesdienstliche Sprache ist nicht dann schon missionarisch, wenn sie die Sprache der sie umgebenden Welt nach-spricht, sondern wenn sie sich «widerständig einlässt» auf eine Welt, die immer auch von «Worten des Todes» gezeichnet ist⁹.

3. Zu diesen Spannungen zwischen Gotteswort und Menschenwort, Liturgiesprache und Welt-Sprache kommt eine Spannung in der liturgischen Versammlung selbst hinzu: die Spannung zwischen der liturgischen Sprache *in actu*, die immer die Sprache einer konkreten Gottesdienstgemeinde ist, und den tradierten Texten der Liturgie, die dem Gottesvolk durch die Zeiten gedient haben. Auch diese Spannung zwischen den «Wort-Schätzen» gottesdienstlichen Lebens in der Vergangenheit und dem «neuen Lied» der Gottesbegegnung heute, zwischen festgeschriebener gottesdienstlicher Sprache und dem freien «Neu-zur-Sprache-Kommen» gilt es auszuhalten, nicht aufzulösen. Grundsätzlich ist die liturgische Sprache aber immer offene Sprache, offen für die in die Zukunft hinein sich entfaltende Geschichte Gottes mit den Menschen.

4. Eine weitere Spannung, die der gottesdienstlichen Sprache vorgegeben ist, ist die der Einheit und Vielfalt. Bezieht sich die vorher genannte Spannung auf die diachrone Geschichte des Gottesvolkes durch die Zeit, so ist die hier genannte Spannung in der synchronen Wirklichkeit des Gottesvolkes verankert. Die Sprache der Liturgie ist die Sprache der heutigen Gottesdienst feiernden Kirche aus allen Völkern und Nationen. Die Einheit dieser Kirche und ihrer Liturgie darf aber nicht in sprachlicher Einheitlichkeit und damit kultureller Vereinnahmung angesiedelt werden, sondern in der einen Bezeugung des Christus-Mysteriums in und mit allen Sprachen und Kulturen, Dialekten und Schichten.

heutiger Welterfahrung ernst zu nehmen, vgl. seinen Beitrag *Geheimnislose Wirklichkeit? Sakramentale Strukturen heutiger Welterfahrung*, in: *Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens*, hg. von *Joachim Hertel* u.a., Würzburg 1997, 21–48.

⁹ Der Begriff stammt von *Hans-Joachim Höhn*, *Wider das Schwinden der Sinne! Impulse für eine zeitkritische Ästhetik des Glaubens*, in: *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*, hg. von *Benedikt Krannemann* u.a., Stuttgart 2000, 45–59, hier 47.

5. Die missionarische Anziehungskraft einer Liturgiesprache ist eine kontextuell, nicht universalistisch zu lösende Aufgabe. Es gibt keinen liturgiesprachlichen Automatismus, der immer und überall funktioniert. Was als Wort des Lebens gehört wird, hängt entscheidend vom Kontext ab. Gelingende gottesdienstliche Rede ist ein Wort des Lebens für konkrete Menschen, die alle von ganz spezifischen Formen des Todes und dementsprechend unterschiedlichen Vorstellungen gelingenden Lebens geprägt sind. Humorvoll wird das deutlich in *Woody Allens* «Glaubensbekenntnis»: «Ganz ohne Frage gibt es eine Welt des Unsichtbaren. Das Problem ist, wie weit ist sie vom Stadtzentrum weg und wie lange hat sie offen.»¹⁰

6. Für unseren eigenen Kontext ist mir folgender Gedanke wichtig: Die missionarische Ausstrahlung der Liturgiesprache darf nicht (mehr?) durch selbstsicheres Reden und wuchtige Eloquenz erdrückt werden. In unserem gesellschaftlichen Umfeld, in dem glattes und selbstsicheres Nichtssagen blüht, ist es eher das tastende, behutsame, gebrochene Wort, das wirklich aufhorchen lässt. Mehr denn je ist das routinierte Wiederholen frommer Sprüche nicht attraktiv, eine religiöse Sprache also, «die für alles und allezeit Worte findet – auch für das Unbekannte, Unerfahrene, nicht selbst Erlittene –, die nie stammelt oder verstummt, sondern vollständige Sätze formuliert, die Brüche und Konflikte glättet, die Antworten ohne Fragen gibt, die auf Verzweiflung und Ausweglosigkeit statt Miteinander-Schweigen, Weinen, Klagen oder einfach Nichtweiterwissen eine fertige und abgerundete Bitte parat hat.»¹¹

Demgegenüber sind im heutigen Gottesdienst eher das Fragment, das Gebrochene und die Fragen ansprechende Formen für das Wort des Lebens.

7. Eine letzte Spannung sei hier noch erwähnt: die zwischen der liturgischen Rede und dem liturgischen Schweigen. Gerade in einer Zeit inflationärer Redseligkeit sollte die Liturgie es den Menschen ermöglichen, wortlos vor Gott zu sein. Auch das liturgische Schweigen birgt also missionarisches Potential. Bei zeitgenössischen Warnungen vor

¹⁰ Zitiert in: *Kulte, Kulturen, Gottesdienste: Öffentliche Inszenierungen des Lebens*, hg. von *Peter Stolt* u.a. (FS *Peter Cornehl*), Göttingen 1996, 7.

¹¹ *Christine Schaumberger*, *Wir lassen uns nicht länger abspeisen! Überlegungen zur feministischen Suche nach Liturgie als Brot zum Leben*, in: *Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis*, hg. von *Christine Hojenski* u.a., Münster 1990, 43–58, hier 48.

«liturgischem Wortdurchfall»¹² sollte allerdings differenziert vorgegangen werden: Wenn z.B. Frauen in feministischen Liturgien selber zu Wort kommen, ist ihre «Red-Seligkeit» sicher anders einzuordnen als die «Logorrhöe» kirchlicher Funktionäre.

Die hier skizzierten Spannungen werden in jedem Gottesdienst unterschiedlich aufgelöst werden. Diese unterschiedlichen Auflösungen sind der Grund für die liturgische Vielsprachigkeit, die die Geschichte der missionarischen Ausbreitung des Christentums, aber auch die heutige Wirklichkeit charakterisiert. Diese liturgische Vielsprachigkeit lädt ein, für die immer neue Begegnung mit dem Gott des Lebens offen zu sein, sei es nun in der sonntäglichen Messe einer altkatholischen Gemeinde oder in einer griechisch-orthodoxen Vesper, sei es in einer kleinen Basisgemeinde in El Salvador oder in einer feministischen Liturgie. Eine solche Offenheit erkennt vielfältige Wege an, auf denen der Gottesdienst Ort der Spurensuche, der tastenden Begegnung zwischen Menschen und Gott sein kann. Denn über allen Gottesdiensten steht unausgesprochen die göttliche Einladung:

«Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ... Sie hat ihren Wein gemischt und schon ihren Tisch gedeckt. Kommt, esst von meinem Mahl, und trinkt vom Wein, den ich mische. Wer mich findet, findet Leben.»

Durham/USA

Teresa Berger

(Die Autorin DDr. *Teresa M. Berger* ist Professorin für Ökumenische Theologie an der Duke University in Durham NC, USA)

¹² *Paul Michael Zulehner*, «Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit» (Sir 22,6). Wider den kirchlichen Wort-Durchfall, Ostfildern 1998.