

Bekenntnis des Glaubens in ritueller Gestalt

Die Dreieinheit Gottes in der Liturgie

Benedikt Kranemann, Erfurt

Die Liturgiewissenschaft befasst sich innerhalb der theologischen Disziplinen, wenn sie nach dem Bekenntnis der Kirche zur Dreifaltigkeit Gottes fragt, mit liturgischem Handlungsgeschehen, also mit Vollzügen und Texten im Zusammenhang ritueller Handlungen. Die folgenden Überlegungen wollen auf die besonderen Eckdaten hinweisen, innerhalb derer die Liturgiewissenschaft sich der Trinität zuwendet. Die These lautet, dass die Liturgie als performatives Geschehen Eigenes zum Thema „Trinität“ beizusteuern hat. Dazu sollen zunächst Texte und Handlungen, in denen die Trinität in der Liturgie verkündet und gefeiert wird, in den Blick genommen werden (1.). Dann soll unter Rückgriff auf Thesen und Ergebnisse der Ritual Studies etwas über die Bedeutung des Rituellen für das Bekenntnis zum dreieinen Gott gesagt werden (2.). Schließlich sollen die besonderen hermeneutischen Probleme behandelt werden, denen die Liturgiewissenschaft gegenübersteht, wenn sie sich gerade mit dem liturgischen Bekenntnis zum dreieinen Gott beschäftigt (3.).

1. Verkündigung der Trinität in liturgischen Texten und Handlungen

Fällt das Stichwort „Trinität“, ist man rasch bei Bekenntnistexten, bei Glaubensformeln, bei Dogmen. Das ist mit Blick auf die Liturgie nicht anders, und dennoch bietet sie weit mehr. Einige Beispiele sollen im Folgenden untersucht werden; sie wären beispielsweise um Hymnen und Kirchenlieder zu ergänzen, die thematisch einschlägig sind.¹

¹ Vgl. dazu im vorliegenden Band die Aufsätze von A. Franz, Die Dreieinheit Gottes im Kirchenlied der Gegenwart, u. P. Eberbauer, Geist-gewirkt. Impulse für eine dynamische Pneumatologie aus drei Pariser Pfingstsequenzen des 12. Jahrhunderts.

1.1 Die kleine Doxologie

Die „kleine“ Doxologie soll hier als Erstes genannt werden. Sie ist eine ebenso zentrale wie prägnant kurze, fast restringiert zu nennende Sprachform. Als Abschlussformel und schon früh trinitarisch ausgebaut, ist sie Bekenntnisformel, Ausdruck von Orthodoxie, zugleich aber auch eine stereotypisierte Sprachweise, in der Vermittlung wie Erfüllung des Gebets artikuliert werden. Gebet und Trinitätsbekenntnis werden eng miteinander verbunden.² Dass die Gemeinde mit „Amen“ akklamiert, spricht für sich: Hier wird Authentizität des Betens sichtbar. Das gilt auch für die kleine Doxologie des „Ehre sei dem Vater“, die die Synode von Vaison im 6. Jahrhundert vorschreibt und die bereits zu dieser Zeit Abschlussgebet oder Teil des abschließenden Gebets nach den Psalmen ist. Es handelt sich um eine sehr präzise Formulierung mit parataktischer Nennung der drei Personen, einer umfassenden Einbeziehung der Zeitdimensionen, zugleich einer stärker statischen denn dynamischen Interpretation der Dreifaltigkeit.³ Allerdings sollte auch die Problemseite dieser Kurzformeln des Glaubens nicht übersehen werden: Die Anfügung dieser Texte an alttestamentliche Texte, an die Psalmen, dient deren christlicher Sinndeutung; die Probleme, die sich damit verbinden, sind bekannt, erhebliche theologische Sensibilität ist gefordert.⁴

Diese theologisch durchgearbeiteten Texte sind zugleich Ergebnis innerkirchlicher Differenzen, die dogmatischen Streitigkeiten der Alten Kirche haben schließlich zu ihrer Formulierung geführt. Sie tragen also auch Spuren kirchlicher und theologischer Auseinandersetzungen. Dass dabei zugunsten der parataktischen („... und ... und“) die modale Formulierung („... durch ... in“) aufgegeben wurde, ist theologisch nicht ohne Probleme.⁵

² Dazu A. A. Häußling, Akklamationen und Formeln, in: R. Berger u. a., Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen (GdK 3), Regensburg 1990, 220–239, hier: 231.

³ Vgl. Häußling, Akklamationen und Formeln (s. Anm. 2), 232.

⁴ Vgl. zur messianisch-christologischen Interpretation des Psalters, die hier verhandelt wird: G. Braulik, Psalter und Messias. Zum christologischen Verständnis der Psalmen im Alten Testament und bei den Kirchenvätern. Ein Brückenschlag, in: G. Braulik/N. Lohfink, Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze (ÖBS 28), Frankfurt/M. 2005, 481–502.

⁵ Über die theologischen Implikationen beider Formeln ist in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft im letzten Jahrzehnt eine ausführliche Diskussion geführt worden; vgl. dazu Problemskizze und Literaturübersicht bei I. Pahl, Die Stellung Christi in den Präsidualgebeten der Eucharistiefeier. Textbefund des heutigen Meßbuchs und Anforderungen an eine Revision, in: K. Richter – B. Kranemann (Hg.), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (QD

1.2 Die große Doxologie

Bei der „großen“ Doxologie, dem „Gloria in excelsis Deo“,⁶ handelt es sich mit dem Hymnus um eine ganz andere Textsorte, elaborierter in ihrer Textgestalt, vielfältiger durch rhetorische Mittel wie Zitat, Parallelismen, Pleonasmen usw. Die klare Dreiteilung in den Ruf der Engel nach Lk 2,14, den Lobpreis Gottes und die Anrufungen Christi ist nicht zu verkennen. Interessant ist der Text in unserem Zusammenhang, weil er Gebetshaltungen und -erwartungen verbalisiert. Die Haltung der Gläubigen gegenüber dem dreieinen Gott wird hier beschrieben und zugleich im Beten Ereignis: „laudamus“, „benedicimus“, „adoramus“, „glorificamus“. Die mit dem Beten zum dreieinen Gott verbundenen Hoffnungen werden ausgesprochen: „qui tollis peccata mundi, miserere nobis; qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram“. Es bleibt hier nicht bei einer Beschreibung; in der liturgischen Feier – und das ist ein erstes und wichtiges Merkmal des trinitarischen Bekenntnisses in der Liturgie – kommt es zur Partizipation an der Heildynamik der Trinität. Die von Josef Wohlmuth formulierte rhetorische Frage erfährt hier eine klare Antwort: „Geht es den Betenden um das ewige Innere Gottes und seines dreifaltigen Lebens, oder haben sie die ‚Oikonomi‘, d. h. die uns heilsgeschichtlich zugewandte Seite Gottes vor Augen?“⁷ Allerdings gibt es offensichtlich graduelle Unterschiede zwischen den verschiedenen liturgischen Texten im Blick auf ökonomische und immanente Trinität.

1.3 Das Credo

Daneben kann man als ein drittes Beispiel das Credo nennen, also einen ausgesprochenen Bekenntnistext, der allerdings gerade in der römischen Messliturgie, wo er heute seinen prominentesten Ort hat, erst spät etabliert wurde.⁸ AEM 43 interpretiert diesen Text als Zustimmung zu und Antwort auf das Wort Gottes. Josef

159), Freiburg/Br. 1995, 243–257. Eine andere Position als die dort bezogene vertritt im vorliegenden Band R. Meßner, Was ist eine Doxologie?

⁶ Vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von A. Gerhards/Fr. Lurz, Das Gloria – die „Große Doxologie“.

⁷ J. Wohlmuth, Trinitarische Aspekte des Gebets, in: U. Willers (Hg.), Beten: Sprache des Glaubens, Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte (PiLi 15), Tübingen/Basel 2000, 83–101, hier: 86.

⁸ Vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2 Bde., Wien u. a. ⁵1962, I, 591–606.

Andreas Jungmann hat von einem verstärkten Echo gesprochen⁹ und betont, „nicht mehr so sehr“ der Widerspruch gegen die Häresie als vielmehr die „vom Geiste der Schrift bestimmte ..., glaubensfrohe ... Auseinanderfaltung des Inhaltes“¹⁰ stehe im Vordergrund. Das trifft auch mit Blick auf das trinitarische Bekenntnis zu. Mit Blick auf die Geschichte wird man von Vieldeutigkeit gerade des Credo in der Messfeier sprechen dürfen. Das Credo diente der Vergegenwärtigung der Glaubensregel vor der Eucharistie; es wurde als Reinigungsritus verstanden, so nach der Absage des Westgotenkönigs Reccared an die Arianer im 6. Jahrhundert,¹¹ galt regional als Beginn der Eucharistie und war natürlich auch Ausdruck von Rechtgläubigkeit; so erklärten römische Kleriker das Fehlen des Credo in der Messfeier gegenüber Heinrich II. damit, „die römische Kirche, die niemals vom Irrtum berührt worden ... [sei], habe es nicht nötig, so oft den Glauben zu bekennen.“¹² Man wird das Credo in Anlehnung an Jungmann als Bekenntnis in hymnischer Gestalt bezeichnen dürfen, das den offensiven Eintritt für den rechten Glauben nicht leugnet, zugleich aber „ein freudiges Ja ... zur vernommenen Botschaft“ darstellt.¹³ Gerade an der Geschichte dieses Textes wird deutlich, dass die Liturgie für den jeweiligen Text und damit natürlich auch für seine Inhalte unterschiedliche Rezeptionen ermöglicht.

1.4 Die Taufformel

Vom Credo lässt sich der Bogen rasch zur Taufe und damit zur trinitarischen Taufformel schlagen. Zunächst noch: Auch das Credo hat seinen „Sitz im Leben“ ursprünglich in der Taufe. Die dreifache Frage an den Täufling und die dreifache Aspersio oder Immersio sind wie auch die Traditio und Redditio des Symbolum in der Geschichte belegt.¹⁴ Ein trinitarisches Hauptstück besitzt die römische Tradition aber heute in der dreigliedrigen Taufformel. Der Text ist sehr schlicht, ein wirklicher Gebrauchstext, aber er ist mit Blick auf unser Thema interessant. Die Taufformel ist ein exzel-

⁹ Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia* (s. Anm. 8), I, 591.

¹⁰ Jungmann, *Missarum Sollemnia* (s. Anm. 8), I, 595.

¹¹ Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia* (s. Anm. 8), I, 600.

¹² Jungmann, *Missarum Sollemnia* (s. Anm. 8), I, 601.

¹³ Jungmann, *Missarum Sollemnia* (s. Anm. 8), I, 602.

¹⁴ Vgl. knapp bei H.-J. Vogt, *Glaubensbekenntnis V. In der Liturgie*, in: *LThK* 4. 1995, 705f, hier: 706; B. Kleinheyer, *Sakramentliche Feiern I. Die Feier der Eingliederung in die Kirche* (GdK 7,1), Regensburg 1989, 47. 72 u. ö.; R. Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (UTB 2173), Paderborn 2001, 76f. 100.

lentes Beispiel für performatives Sprechen.¹⁵ Sie wirft ein bezeichnendes Licht auf den Umgang der Liturgie mit dem Bekenntnis zum dreieinen Gott. Es bleibt nicht beim „Sprechen über“, es geht im Kern um „Zusprechen“. Für die trinitarische Formel gilt hier wie oben die Konzentration und Restriktion. Indem diese Formel mit der Handlung des Eintauchens oder Übergießens verbunden wird, vollzieht sich das Taufgeschehen und partizipiert der Täufling an der Heilsökonomie Gottes. Er erhält Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott.¹⁶ Zugleich erfolgt die Taufe nicht nur auf den dreifaltigen Gott, sondern „im Namen“ Gottes. Ein kleines, aber entscheidendes Signal! Vom biblischen Befund her besitzt der Name Gottes qualifizierende Bedeutung, hier für das Geschehen der Taufe und für das Geschehen am Täufling.¹⁷ Mehr noch: Er hat inkorporierende und übereignende Funktion.¹⁸

1.5 Das Kreuzzeichen

Mit der Taufformel wird eine Grundgebärde christlicher Liturgie und Frömmigkeit verbunden und dadurch als Zeichen der Trinität codiert: das Kreuzzeichen, das sowohl als Selbstbekreuzigung als auch als Segensgestus begegnet. Es handelt sich um eine grundlegende Zeichenhandlung der Liturgie. Seit dem 4. Jahrhundert ist die Begleitung des Kreuzzeichens mit der trinitarischen Formel Praxis. Man kann diese Gebärde, und das ist wieder typisch für liturgische Zeichen, in mehrerlei Hinsicht deuten, einmal als Tauf-erinnerung, dann aber auch als Bekenntnis zur Trinität, wobei jeweils das Moment der Inkorporation von entscheidender Bedeu-

¹⁵ Einen guten Einblick in das Phänomen der Performanz mit Blick auf die Liturgie gibt D. Sattler, *Gegenwart Gottes im Wort. Systematisch-theologische Aspekte*, in: B. Krannemann/Th. Sternberg (Hg.), *Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung* (QD 194), Freiburg/Br. 2002, 123–143, hier: 124–130. Vgl. allgemein den auch für die Liturgiewissenschaft beachtenswerten Sammelband U. Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M. 2002, der eine Reihe bedeutender Ansätze zu Wort kommen lässt.

¹⁶ Die Formulierung von Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (s. Anm. 14), 125, die Taufe sei „Aufnahme des Menschen in die personale Gemeinschaft Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes selbst“, scheint mir unter trinitätstheologischen Gesichtspunkten nicht unproblematisch zu sein.

¹⁷ K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel 1994, 115: „Dieser Name qualifiziert alles geringfügige oder zweifelhafte menschliche Tun dort, wo Jesus nicht ist. Die Präsenz des Namens gibt diesem Tun eine unbezweifelbare Qualität, die es über den Bereich menschlicher Kontingenz und Fehlbarkeit hinaus verwandelt. Die Anrufung des Namens Jesu wirkt dabei wie der Gottesname selbst.“

¹⁸ Vgl. A. Stock, *Poetische Dogmatik. Christologie. 1. Namen*, Paderborn 1995, 58.

tung und im Zeichengestus Realität ist. Balthasar Fischer hat einst eine Deutung dieses Zeichens vorgelegt, die diesen Gedanken unterstützt; man habe „die Aussage des Zeichens durch das trinitarische Begleitwort in die Tiefe ausgeweitet: kraft des Erfaßtseins von Christus und seinem lebenspendenden Kreuzestod in der Taufe bin ich erfaßt vom dreifaltigen Gott. Ich bin getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes: das heißt: In der Taufe bin ich Kind des Vaters geworden, Bruder oder Schwester des für mich dahingegebenen Sohnes, Tempel des Heiligen Geistes.“¹⁹ Es handelt sich um einen kurzen rituellen Vollzug, der das Trinitätsbekenntnis weder reflektiert noch in irgendeiner Weise elaboriert, sondern in einer durch Körperlichkeit und Intuition geprägten Kommunikation das Erfasstsein des Menschen von der Dreifaltigkeit repräsentiert. Man wird sogar sagen können, dass die Körperlichkeit in Verbindung mit der Formel die Performanz des Rituals noch verstärkt.²⁰ Dass in der griechischen und der russischen Orthodoxie sogar die Fingerhaltung beim Kreuzzeichen noch einmal auf die Trinität verweist, unterstreicht an dieser Stelle die Bedeutung leiblicher Gebärde für den Glaubensvollzug.²¹

Für den rituellen Umgang mit dem trinitarischen Bekenntnis ist dies ein typisches Merkmal. Es geht nicht primär um diskursives, sondern vor allem um performatives Sprechen. Das unterscheidet die Liturgie wesentlich von anderen Loci der Theologie. Auf der Ebene des rituellen Vollzugs bringt die Performanz, die ja letztlich Veränderung bedeutet und damit den Menschen unmittelbar betrifft, Emotionalität, Assoziation, auch beispielsweise Räumlichkeit und im weiteren Sinne Ästhetik ins Spiel.²² Semantik, Syntaktik und Pragmatik der Liturgie spielen in der liturgiewissenschaftlichen Analyse mit Blick auf das Bekenntnis zur Trinität folglich eine Rolle.²³

¹⁹ Balth. Fischer, Das Kreuzzeichen mit trinitarischem Begleittext als Kurzformel biblischer Trinitätsfrömmigkeit, in: ders., *Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation*, hg. v. A. Gerhards/A. Heinz, Paderborn u. a. 1992, 194–200, hier: 198 (zuerst 1985 erschienen).

²⁰ Vgl. Chr. Ronning, Vom Ritual zum Text – und wieder zurück? Zur Problematik formalisierter Rede in der Antike, in: E. Zenger (Hg.), *Ritual und Poesie. Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum*, Freiburg/Br. u. a. 2003, 1–23, hier: 12.

²¹ Vgl. Fischer, Kreuzzeichen (s. Anm. 19), 199.

²² Vgl. zur Performanz von Ritualen Chr. Wulf, *Zur Genese des Sozialen. Mimesis, Performativität, Ritual*, Bielefeld 2005; Chr. Wulf/J. Zirfas, *Performativität, Ritual und Gemeinschaft. Ein Beitrag aus erziehungswissenschaftlicher Sicht*, in: D. Harth/G. Jasper Schenk (Hg.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg 2004, 73–93.

²³ Vgl. A. Gerhards/B. Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2006, 53f.

1.6 Bilder und Räume

Für ihr ritualisiertes Handeln, man könnte auch mit einem Begriff aus den Kulturwissenschaften von „Performance“ sprechen, bedient sich die Liturgie nicht nur liturgischer Texte und Zeichenhandlungen. Dafür spielen natürlich auch Bildwerke im Raum und spielt in Einzelfällen der Raum selbst eine Rolle. Bilder im Kirchenraum, die die Trinität entweder als Einheit oder als Dreiheit darstellen, sind keine Seltenheit. Wer um die Imaginationskraft von Bildern weiß, ahnt, wie sehr sie Glaubensvorstellungen beeinflussen können, dies auch im Negativen. So hat es um bildliche Darstellungen der Trinität innerkirchlich immer wieder Auseinandersetzungen gegeben. Benedikt XIV. warnte vor Darstellungen der Trinität, die drei Personen zeigten und insbesondere den Heiligen Geist als jungen Mann abbildeten. Urban VIII. verbot den Tricephalos, Bilder, die einen Leib mit drei Köpfen zeigen.²⁴ Auch im gottesdienstlichen Raum finden sich geometrische Zeichen wie das Dreieck, kombiniert mit einem Kreis, oder konzentrische Kreise. Bildliche Zuordnungen von Hand, Lamm und Taube, Sinnbilder, in denen die Dreizahl die Basis bildet, werden auf die Trinität hin gelesen.²⁵ Bilder nach alttestamentlichen Szenen deuten u. a. die Begegnung Abrahams mit den drei Männern (Gen 18,1–16), aber auch das Schöpfungsgeschehen oder Texte der Psalmen auf die Dreifaltigkeit hin.²⁶ Das ausdrucksstärkste und verbreitetste Bild aus neutestamentlichen Motiven ist im Westen der Gnadenstuhl.²⁷ Jahrhunderte, die im kirchlichen Bereich anders mit Zahlensymbolik umzugehen wussten als die Gegenwart, haben möglicherweise auch in Architekturdetails wie drei Kirchenschiffen, drei Apsiden, drei Fenstern Hinweise auf die Dreifaltigkeit sehen können.²⁸

Auch wenn es sich eher um eine Marginalie handelt und die Prägung der Liturgie fraglich ist, sei auf Kirchenräume hingewiesen, die in den Raumkonstellationen wie in der Ikonographie ganz und gar von der Trinität her konzipiert sind. Die „Kappel“, eine in der Oberpfalz gelegene, von Georg Dientzenhofer

²⁴ Vgl. W. Braunfels, Die heilige Dreifaltigkeit (Lukas-Bücherei zur christlichen Ikonographie VI), Düsseldorf 1954, X. Das dreiköpfige oder dreigesichte Wesen sei in vielen Kulturen bekannt. Vgl. auch als Überblick F. Böspflug, Trinität. Dreifaltigkeitsbilder im späten Mittelalter. Aus dem Französischen übersetzt von W. M. Stock (ikon Bild + Theologie), Paderborn u. a. 2001, hier: 9–29; Einleitung. Die Trinität in Theologie und Kunst im ausgehenden Mittelalter (Bibliographie 207–215).

²⁵ Vgl. Braunfels, Die heilige Dreifaltigkeit (s. Anm. 24), XII–XV.

²⁶ Vgl. Braunfels, Die heilige Dreifaltigkeit (s. Anm. 24), XVI–XXVII.

²⁷ Vgl. Braunfels, Die heilige Dreifaltigkeit (s. Anm. 24), XXXV–XLIII.

²⁸ Vgl. ausführlich W. Braunfels, Dreifaltigkeit, in: LCI 1. 1968, 525–537.

(1643–1689) errichtete Wallfahrtskirche zur Dreifaltigkeit, die Dreifaltigkeitskapelle in Paura wie auch die Klosterkirche von Ottobeuren sind jeweils Beispiele „einer auch im Grundriß trinitarisch orientierten Kirche“.²⁹ Wie intensiv im Einzelnen die Wahrnehmung solcher Kunstwerke oder Raumkonstellationen gewesen sein mag, sie haben auch das Umfeld der Liturgie geprägt,³⁰ sind für ein auf Sinnlichkeit und Wahrnehmung angelegtes Ritual in Rechnung zu stellen und verdeutlichen die Fülle der Medien, mit denen in der Liturgie und in ihrem Umfeld Trinität kommuniziert werden kann. Zugleich wird hier bereits deutlich, welche hermeneutischen Probleme drohen.

1.7 Votivmesse „Von der heiligen Dreifaltigkeit“ und Dreifaltigkeitsfest

Als entscheidende Momente liturgischer Feier der Trinität sind das Dreifaltigkeitsfest und die Votivmesse „Von der heiligen Dreifaltigkeit“ zu nennen. Das Messformular, das bereits um 800 belegt ist,³¹ war im Mittelalter stark verbreitet und wurde mit regionalen Unterschieden in allen Sonntagsmessen zwischen Pfingstoktav und Advent verwendet. Clemens XIII. schrieb seine Verwendung 1759 für alle festfreien Sonntage einschließlich des Advents vor. Faktisch hieß das, dass sämtliche Sonntage von trinitätstheologisch bestimmten liturgischen Texten geprägt wurden.³²

Dennoch handelt es sich um ein vergleichsweise spätes Phänomen. Das gilt auch für das Dreifaltigkeitsfest, ein Ideenfest, das bereits im 10. Jahrhundert nachweisbar ist und erst 1334 durch Johannes XXII. gesamt kirchlich vorgeschrieben wurde.³³ Man feierte

²⁹ Vgl. Braunfels, Die heilige Dreifaltigkeit (s. Anm. 24), XIII f. Allerdings hält Braunfels ebd. XIV fest: „Die Kappel und ihre Nachfolger bleiben die einzigen Beispiele, bei denen mit Sicherheit der Auftrag, der Heiligen Dreifaltigkeit ein Denkmal zu setzen, zu neuen schöpferischen Bagedanken geführt hat.“

³⁰ Vgl. Bøespflug, Trinität (s. Anm. 24), 71, der mit Blick auf ein Altarbild von Jean Malouel und Henri Bellechose, Kommunion und Martyrium des Hl. Dionysius, 1416, heute Paris, Louvre, von einem „Werkzeug einer wirklichen Gemeinschaft (*communio*) mit Gott“ spricht und auf „Praktiken der kontemplativen Bildmeditation“ hinweist, dem Bild also Qualitäten zuspricht, die sonst beim Ritual zu beobachten sind.

³¹ Vgl. H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit. Herrenfeste in Woche und Jahr (GdK 5), Regensburg 1983, 196.

³² Vgl. A. Heinz, Trinitarische und österliche Aspekte in der Sonntagsfrömmigkeit des Mittelalters. Zeugnisse aus Liturgie und volksfrommem Beten, in: A. M. Altermatt (Hg.), Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt. Jakob Baumgartner zum 60. Geburtstag, Würzburg 1986, 82–98.

³³ Vgl. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit (s. Anm. 31), 195–199; materialreich P. Browe, Zur Geschichte des Dreifaltigkeitsfestes, in: ALw 1. 1950, 65–81.

es häufig am Sonntag nach Pfingsten, regional aber auch an anderen Tagen. Gerade in Rom hatte man diesem Fest lange skeptisch gegenübergestanden; warum man es dann eingeführt hat, ist nicht bekannt. Bemerkenswert ist, dass dieses Fest lange Zeit nicht überall rezipiert wurde; es wird endgültig erst mit dem Missale Romanum von 1570 durchgesetzt.³⁴ Es handelt sich eindeutig um ein Fest, das aus einem bestimmten Glaubensbewusstsein entstanden ist, d. h. aus einer dogmatischen Aussage. So gilt gerade die Präfation dieses Festes als ein dogmatisch geprägter Text, der der Liturgie wenig angemessen ist. Er ist mit seiner sehr abstrakten Sprache Ausdruck der *fides trinitatis*, die eine entsprechende Sprache zeitigt. Interessanterweise scheint sich mit diesem Tag wenig Brauchtum verbunden zu haben, möglicherweise Ausdruck dafür, dass man den theologischen Festgehalt kaum angemessen ausdrücken konnte und den Gläubigen der Sinn des Festes nur wenig verständlich war.³⁵ Es gab Prozessionen und Wallfahrten, Jahrmärkte und Tanzveranstaltungen. Der sog. Prangprozession in Pfarrwerfen werden „drei blumengeschmückte Prangstangen und eine Marienstatue vorangetragen“.³⁶ Die Aufklärung versuchte die Bedeutung des Tages zu heben, denn sie sah in ihm gleichsam die Zusammenfassung aller Feste, „die Kollektivfeier sämtlicher Feste und deren Abschluß.“³⁷ Gebetstexte aus dem MRom 1570 und dem MRom 1970 zeigen die Veränderungen, die man im 20. Jahrhundert an diesem aus einer sehr zeitgebundenen Frömmigkeit entstandenen Fest vorgenommen hat. In der 1570 abgedruckten Oratio steht die immanente Trinität im Vordergrund: „Du hast deinen Dienern die Gnade verliehen, im Bekenntnis des wahren Glaubens die Heiligkeit der ewigen Dreifaltigkeit zu erkennen und in der Macht der Majestät die Einheit anzubeten“.³⁸ Nach dem deutschen Messbuch von 1975 preisen die Gläubigen im Tagesgebet Gott, der sein Wort und seinen Geist in die Welt gesandt hat, und bitten um das Bekenntnis der Größe der göttlichen Dreifaltigkeit und die Verehrung der Personen in ihrem machtvollen Wirken, akzentuieren

³⁴ Vgl. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit (s. Anm. 31), 197.

³⁵ Vgl. H. M. Wolf, Das neue BrauchBuch. Alte und junge Rituale für Lebensfreude und Lebenshilfe, Wien 2000, 186f.

³⁶ J. Küster, Wörterbuch der Feste und Bräuche im Jahreslauf. Eine Einführung in den Festkalender, Freiburg/Br. 1985, 40.

³⁷ Wolf, Das neue BrauchBuch (s. Anm. 35), 186f.

³⁸ Übersetzung aus: Das vollständige Römische Meßbuch lateinisch und deutsch. Mit allgemeinen und besonderen Einführungen, Freiburg/Br. 1958, 596. Der lateinische Text: „qui dedisti famulis tuis, in confessione verae fidei, aeternae Trinitatis gloriam agnoscere, et in potentia majestati adorare Unitatem: quaesumus, ut, ejusdem fidei firmitate, ab omnibus semper muniamur adversis“.

also deutlicher die ökonomische Trinität.³⁹ Das tradierte Ritual hat eine partielle Neudeutung erfahren.

2. Die besondere Bedeutung des Rituellen für das Bekenntnis zum dreieinen Gott

Im Vorhergehenden ist schon deutlich geworden, dass die Liturgie als Ritual eine eigene Form der Artikulation des christlichen Bekenntnisses zur Trinität darstellt. Die Liturgie ist eine eigene Mediation des Glaubens, insofern sie sich eigener Kommunikationsformen bedient und damit andere Perzeptionen des Menschen anspricht als beispielsweise das Dogma. Mit wechselndem Formalobjekt ändern sich auch Quellen, Methoden und Frageinteressen der dies reflektierenden Wissenschaft. Margret M. Kelleher hat 1991 im *Journal of Ritual Studies*⁴⁰ fünf Aspekte genannt, die bei der Interpretation kirchlich-ritueller Performance zu beachten seien. Kurzgefasst sind dies 1. das Bewusstsein um die Tatsache, dass eine sekundäre Vermittlung dessen betrieben wird, was symbolisch und primär bereits in der Liturgie vermittelt wird, 2. die Beachtung der Eigenart des rituellen Subjekts und der sozialen Dimensionen von Ritualen, 3. die Verwendung zentraler Symbole in verschiedenen rituellen Systemen – gemeint ist wohl – ein und derselben Gemeinschaft, 4. die Beachtung der historischen Dimension und damit Entwicklung von Ritualen, 5. die Berücksichtigung von Partizipanten, rituellen Experten und schriftlichen Quellen neben der Performance.⁴¹

³⁹ Der Text im Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres. 2. Aufl. (Die Feier der heiligen Messe), Einsiedeln u. a. 1988, 250: „Du hast dein Wort und deinen Geist in die Welt gesandt, um das Geheimnis des göttlichen Lebens zu offenbaren. Gib, daß wir im wahren Glauben die Größe der göttlichen Dreifaltigkeit bekennen und die Einheit der drei Personen in ihrem machtvollen Wirken verehren.“ Das *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*. Ed. typica tertia, Città del Vaticano 2002, 485, enthält folgenden Text: „qui, Verbum veritatis et Spiritum sanctificationis mittens in mundum, admirabile mysterium tuum hominibus declarasti, da nobis, in confessione verae fidei, aeternae gloriae Trinitatis agnoscere, et Unitatem adorare in potentia maiestatis“.

⁴⁰ Vgl. zur Forschungsrichtung der *Ritual Studies* den Überblick von P. Post, *Ritual Studies*. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft, in: ALW 45. 2003, 21–45; B. Kranemann/P. Post (Hg.), *Die modernen „Ritual Studies“ als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft*. *Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies*, Leuven 2008.

⁴¹ Vgl. M. M. Kelleher, *The communion rite: a study of Roman Catholic liturgical performance*, in: *Journal of Ritual Studies* 5. 1991, 99–122, hier: 111f.

Einige Merkmale von Ritualen können hier als selbstverständlich gelten.⁴² Ein Ritual setzt Interaktion und Kommunikation voraus, es bedarf der Wiederholung und unterliegt der Traditionsbildung.⁴³ Für ein Ritual wie die Liturgie wird man als Merkmal die Kollektivität hinzusetzen müssen. Mit Blick auf die Trinität ist damit ein Mehrfaches ausgesagt: In der Liturgie geht es nicht zunächst um das Bekenntnis des Individuums, sondern einer Gemeinschaft. Sprachformen und Symbole sind deshalb so ausgebildet und kommunikabel, dass sie das gemeinsame Bekenntnis in wiederholbarer und damit immer wieder neu identifizierbarer und zustimmungsfähiger Weise zum Ausdruck bringen können. Von daher eignet einem Ritual Expressivität: Es bringt die gemeinsame Überzeugung zum Ausdruck. Durch Teilnahme wird die Kirche, die dieses Ritual trägt, abgebildet. (Auf ein Problem sei als Parenthese hingewiesen: Wenn man die Prinzipien von Kelleher zugrunde legt, wird man nur sehr vorsichtig über „die“ Liturgie Aussagen machen können, sondern die jeweilige Performance in Fortführung und Spannung zu beispielsweise den schriftlichen Quellen und Vorlagen des Gottesdienstes sehen müssen. Was dieses mit Blick auf Glaubensaussagen wie die Trinität und ihre Reflexion bedeutet, wäre theologisch auszuloten und vielleicht auf den *sensus fidelium* hin zu interpretieren.) Dafür nun bedient sich ein Ritual wie die Liturgie multimedialer Technik, wie schon deutlich geworden ist: Wort, Gestus, Bild, Raum, Symbol usw. In den Ritual Studies wird deshalb auf die Polysemie innerhalb solcher Rituale hingewiesen. Vielfältige Botschaften und Bedeutungen werden transportiert, wie das Beispiel des Kreuzzeichens deutlich macht. Man hat auch von „Bündel[n] von ‚übereinstimmenden‘ Verweisen [gesprochen] ... , deren unterschiedliche Bedeutungen zu unterschiedlichen Zeiten wichtig werden können“.⁴⁴ Hier ist der von Reinhard Meßner aus der Ägyptologie übernommene Begriff des Aspektiven⁴⁵ hilfreich. In einer

⁴² Das Folgende in Anlehnung an und Auseinandersetzung mit J. Platvoet, Das Ritual in pluralistischer Gesellschaft, in: A. Belliger/D. J. Krieger (Hg.), *Ritualtheorien*. Ein einführendes Handbuch, Opladen 1998, 173–190 (zuerst 1995 erschienen).

⁴³ Das gilt für „klassische“ Rituale, wie sie in Form der christlichen Liturgien begehen. Allerdings entwickelt sich daneben ein anderes Ritualverständnis, das viel stärker auf Individualität, Kreativität und auch Einmaligkeit setzt. Vgl. den sehr anregenden und differenzierten Beitrag von D. Lüddeckens, Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses, in: *ZRGG* 56. 2004, 37–53.

⁴⁴ Platvoet, Das Ritual in pluralistischer Gesellschaft (s. Anm. 42), 178.

⁴⁵ Vgl. R. Meßner, Die vielen gottesdienstlichen Überlieferungen und die eine liturgische Tradition. Liturgiewissenschaft zwischen historischer und systematischer Theologie, in: H. Hoping/B. Jeggle-Merz (Hg.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn u. a. 2004, 33–56, hier: 51.

aspektiven Darstellung werden verschiedene Aspekte eines Phänomens nebeneinandergestellt und stehen gelassen, weil man im Letzten das betreffende Phänomen allein so erfassen kann. Susanne Langers Überlegungen zur präsentativen Symbolik⁴⁶, zu einer Totalwahrnehmung, sprechen in selbige Richtung. Die Möglichkeiten, die das Ritual eröffnet, bestehen nun darin, zum einen die Komplexität eines Theologumenons wie der Trinität mit einfachen Elementen zugänglich zu machen, zugleich aber auch den Teilnehmern durch partielle Rezeption Teilhabe an einem Komplexeren zu ermöglichen. Zumal in einem von einer Glaubensgemeinschaft verantworteten Ritual kann man – bildlich gesprochen – möglicherweise nur einen Strang eines Bündels erfassen, hat aber am ganzen Bündel Anteil. Mit Blick auf den Gedanken, von der Dreieinheit Gottes erfasst zu sein, ist das ein ganz entscheidendes Moment des Rituals, das die Möglichkeit des Diskurses bei weitem übersteigt.

Dazu setzt das Ritual Zeichen mit vielfältiger Konnotation ein und produziert durch Wiederholung und Redundanz Verdichtung, um dadurch in einem weiten Sinne Erfahrung zu ermöglichen.⁴⁷ Damit dieses gelingt, versucht man zu einer angemessenen Gestalt des Rituals beizutragen, sorgt sich also um die ästhetische Dimension des Rituals.⁴⁸ Nur so könne das Ritual „wirkungsvoll die Aufmerksamkeit der Teilnehmer erwecken, fokussieren, behalten und/oder ... [sein] performatives Ziel erreichen.“⁴⁹ Dass dies offensichtlich mit Blick auf die Trinität sehr unterschiedlich gelungen ist, zeigt der eher schwierige Verlauf der Geschichte des Dreifaltigkeitsfestes; dass zugleich gerade mit der ästhetischen Dimension die Frage verknüpft ist, wer über diese entscheidet, belegt das kirchliche Verbot der als nicht orthodox verstandenen Ikonographie.

Es darf als unstrittig gelten, dass das religiöse Ritual konstitutiv ist für den gemeinsamen Glauben. Dass Kirche sich in der Liturgie das Geheimnis der Trinität nicht nur mental vergegenwärtigt, wie es beispielsweise im theologischen Diskurs der Fall ist, sondern das Religiöse auch inszeniert und realisiert wird,⁵⁰ schafft Glaubens-

⁴⁶ Vgl. S. K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege*, Frankfurt/M. 1965, 103. Zum „presentative symbolism“ als Teil der „basic elements of ritual“ vgl. G. Lukken, *Rituals in abundance. Critical reflections on the place, form and identity of Christian ritual in our culture* (Liturgia condenda 17), Leuven – Dudley 2005, 28–34.

⁴⁷ Vgl. Platvoet, *Das Ritual in pluralistischer Gesellschaft* (s. Anm. 42), 179.

⁴⁸ Vgl. Platvoet, *Das Ritual in pluralistischer Gesellschaft* (s. Anm. 42), 181.

⁴⁹ Platvoet, *Das Ritual in pluralistischer Gesellschaft* (s. Anm. 42), 181.

⁵⁰ Vgl. C. Bell, *Ritualkonstruktion*, in: Belliger / Krieger, *Ritualtheorien* (s. Anm. 42), 37–47, hier: 44 (zuerst 1992 erschienen).

identität. Im Ritual verschmelzen nach einer Formulierung von Clifford Geertz gleichsam gelebte und vorgestellte Welt,⁵¹ für den amerikanischen Soziologen „kulturelles Leben an sich“.⁵² Die besondere Perspektive des Rituals liegt darin, dass es Repräsentanz des Göttlichen verheißt. Für die Liturgie heißt das, dass sie im Gegenüber zu Gott gefeiert wird. Man hat das mit Begriffen wie „Dialog“ oder „Begegnungsereignis“ zu fassen versucht. Jene Spielart der Doxologie bringt dieses Moment der Anrede des präsent Geglaubten zum Ausdruck, mit der man Gott bittet „durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn und Gott, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit“. Das Ritual, das aufgrund der vertrauten Wiederkehr entsprechende Gewissheit verheißt, bietet dafür Sprachformen an. Christus ist der Mittler dieses Dialogs, der Heilige Geist gleichsam der Raum, in dem diese Begegnung möglich ist. Durch das Ritual, das eine Gruppe von Menschen vorübergehend zur sozialen Einheit verbindet, wird eine kollektive Identität geschaffen. Der Soziologe Albert Bergesen hat zugespitzt: „Kollektive Teilnahme und Identifikation können nur im rituellen Moment angenommen werden, d. h. in dem Moment, in dem andere Individuen, jedes mit seinem gefühlsmäßigen Teil der gemeinsamen Empfindung, versammelt sind, um die kollektive Einheit des Gruppengefühls hervorzubringen.“⁵³ Es geht also um Individuen, die hier eine Gruppe bilden, geht um Interaktion von Individuum und Gemeinschaft. „Das Ritual bildet den grundsätzlichen Vermittlungsmechanismus“ von „Individualität und Kollektivität“.⁵⁴

Interessant ist die anhand anderer Beispiele getroffene Feststellung, je mehr es Gemeinschaft und damit gemeinsame Annahmen und Überzeugungen gebe, umso mehr genüge ein restriktiver, also weniger differenzierter Sprachcode. Tatsächlich sind zumindest einige der vorhin genannten Texte, die ja fast Formelqualität besitzen, Beispiele für fehlende Elaboration. Es mag dafür verschiedene Gründe geben: die knappe Speicherung von Information, die immer wieder neu aktualisiert werden kann (mit einem Ausdruck von Heinrich Lausberg: „Wiedergebrauchsrede“⁵⁵), die Reduktion „auf

⁵¹ Vgl. C. Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Übersetzt v. B. Luchesi u. R. Bindemann, Frankfurt/M. 1987, 78.

⁵² So Bell, Ritualkonstruktion (s. Anm. 50), 44.

⁵³ A. Bergesen, Die rituelle Ordnung, in: Belliger/Krieger, Ritualtheorien (s. Anm. 42), 49–76, hier: 50.

⁵⁴ Bergesen, Die rituelle Ordnung (s. Anm. 53), 51.

⁵⁵ Vgl. H. Lausberg, Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie, München¹⁰ 1990, 17.

eine gleichsam energiegeladene Formel“, die die „Wirkmächtigkeit der Zeremonie unterstreicht“,⁵⁶ Praktikabilität u. ä. Dennoch ist die Vorstellung reizvoll, eine ihres eigenen Glaubens sichere Glaubensgemeinschaft könne sich mit einem restriktiven Code begnügen, der aber von den Beteiligten aufgrund ihrer Verbundenheit und ihrer gemeinsamen Überzeugung sofort decodiert werden kann. Das würde noch einmal für den engen Zusammenhang von Glaubensgemeinschaft und Ritual sprechen. Zugleich verbrauchen sich solche ritualisierten Texte nicht, sondern speichern im Grunde immer neue Informationen ab, so dass sie ihre Aktualität und Vitalität in einer Glaubensgemeinschaft bewahren.⁵⁷

Schaut man auf den Zusammenhang von Liturgie und Trinität, scheint ein weiteres für die Liturgie typisches Merkmal ihre Offenheit für verschiedene Deutungen zu sein, wie am Beispiel der Präfation von der Heiligsten Dreifaltigkeit gezeigt werden kann, die in einem theologisch eher problematischen Ruf steht. Schon Josef Andreas Jungmann merkte vor der Liturgiereform an, es sei ein Text von hoher Schönheit, ein „Triumphgesang nach der Überwindung der trinitarischen Häresien“, schloss dann aber an: „Ist das ein überzeitliches Anliegen? Und insbesondere entspricht das auch der Funktion, die der Präfation als der eigentlichen Entfaltung des Eucharistiegebetes zukommt?“ Man ahnt die Antwort. Und tatsächlich ist bis heute der Sprachgestus dieser Präfation für die Liturgie ungewöhnlich: „Mit deinem eingeborenen Sohn und dem Heiligen Geist bist du der eine Gott und der eine Herr, nicht in der Einzigkeit einer Person, sondern in den drei Personen des einen göttlichen Wesens. Was wir auf deine Offenbarung hin von deiner Herrlichkeit glauben, das bekennen wir ohne Unterschied von deinem Sohn, das bekennen wir vom Heiligen Geist. So beten wir an im Lobpreis des wahren und ewigen Gottes die Sonderheit in den Personen, die Einheit im Wesen und die gleiche Fülle in der Herrlichkeit.“⁵⁸ Man muss die Sorge haben, dass die Liturgie sich hier überhebt. Sie lässt sich auf ein diskursives Sprechen ein, das gar nicht ihre Sache ist. Der Bruch dieses Sprechens wird sofort im folgenden Satz deutlich: „Dich loben die Engel und Erzengel, die Kerubim und Serafim.“ Wen? Doch wohl nicht die „Sonderheit in den Personen“ oder die „Einheit im Wesen“. Ronald Grimes hat darauf hingewiesen, dass Liturgie in die Gefahr der Pervertierung gerate, wenn sie versuche, mehr hervorzubringen, als sie selbst hervorbringen könne. Die Ret-

⁵⁶ Ronning, *Vom Ritual zum Text* (s. Anm. 20), 9. Zum Vorhergehenden vgl. ebd. 3f.

⁵⁷ Vgl. Ronning, *Vom Ritual zum Text* (s. Anm. 20), 11.

⁵⁸ Meßbuch (s. Anm. 39), 252f.

tung sieht er im Spielcharakter der Feier und fasst darunter Fiktionalität, Theatralik, expressive Formen wie Tanz, Spiel, Musik. So wehre die Feier der Gefahr der Anmaßung: „In unseren Roben und heiligen Gewändern sehen wir irgendwie stets wie Clowns aus. Unser liturgischer Glanz ist durchschaubar wie des Königs neue Kleider. ... Ohne das Spiel der Feier werden die anderen Ritualtypen in ihrer Abgehobenheit unannehmbar.“⁵⁹ Liturgie entlastet in dieser Sicht aufgrund ihres Feiercharakters mit Blick etwa auf die Trinität davon, alles beantworten und sagen zu müssen. Sie hat einen „letztgültigen Bezugsrahmen“,⁶⁰ kann sich innerhalb dieses Rahmens aber Offenheit und „Deutungslücken“ leisten, wird dadurch ihrem eigenen doxologischen Anspruch gerechter und ermöglicht Deutungsvielfalt, die wiederum der Kirche konstituierenden Gemeinschaftsgeschehen entgegenkommt. Die liturgische Feier trägt dadurch auch den Charakter des Vorläufigen und Fragmentarischen.

Das stellt nicht in Frage, dass die Liturgie Gegenwart des Gefeierten ermöglicht und performativ wirkt. Man kann das unter Rückgriff auf Studien von Jan Assmann erklären und das kulturelle Gedächtnis ins Spiel bringen,⁶¹ kann theologische Kategorien wählen, wie Arno Schilson in seinem Aufsatz „Die Vergegenwärtigung des Vergangenen in der Liturgie“ gezeigt hat.⁶² Letztlich wird man ohnehin verschiedene Deutungsmodelle heranziehen müssen, um sich dem, was sich hier in der Liturgie ereignet, nähern zu können.⁶³ Aber es gibt auch vom Ritual und seiner repräsentierenden Kraft her Erklärungsmöglichkeiten. Nehmen wir Kreuzzeichen, Taufformel oder Dreifaltigkeitsfest: In keinem Fall ist Trinität etwas Vergangenes oder etwas nur Prospektives. „Bist du der eine

⁵⁹ R. Grimes, Typen ritueller Erfahrung, in: Belliger/Krieger, Ritualtheorien (s. Anm. 42), 119–134, hier: 131 (zuerst 1995 erschienen).

⁶⁰ Grimes, Typen ritueller Erfahrung (s. Anm. 59), 129.

⁶¹ Vgl. bes. J. Assmann, Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: ders. in Zus. mit Th. Sundermeier (Hg.), Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), Gütersloh 1991, 13–30; dazu G. Brüske, Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft, in: LJ 51. 2001, 151–171.

⁶² Vgl. A. Schilson, Die Vergegenwärtigung des Vergangenen in der Liturgie, in: P. Rusterholz/R. Moser (Hg.), Wir sind Erinnerung, Bern u. a. 2003, 143–164.

⁶³ Aus der Fülle der Veröffentlichungen zum Thema nennen wir drei mit sehr unterschiedlichen, aber interessanten Frageansätzen: H. Hoping, Gedenken und Erwarten. Zur Zeitstruktur christlicher Liturgie, in: LJ 50. 2000, 180–194; O. Richter, Anamnensis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung (APrTh 28), Leipzig 2005; St. Wahle, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (IThS 73), Innsbruck 2006.

Gott und der eine Herr“⁶⁴ heißt es in der Präfation; es geht um Gegenwart. Die Taufe erfolgt im Namen des dreieinen Gottes, der in dieser Liturgie wieder und wieder als Gegenüber angesprochen wird. Und das Kreuzzeichen wird nicht von einer museal-antikisierenden Formel begleitet, sondern das Begleitwort will für den Menschen gegenwärtige Kommunikation mit der Trinität besagen. Die Liturgie als Ritual ist gleichsam der Ort, an dem die Gegenwart der Dreieinheit Gottes, aber auch ihr Ereignis, also ihre den Menschen betreffende Dynamik, damit Heilsökonomie, ausgesagt wird. Ronald Grimes dazu: „Ohne Rituale haben solche Ereignisse keine Gegenwart. Wenn Traditionen wesentlich für die Gegenwart sind, so sind die menschlichen Liturgien wesentlich für die Traditionen. Sie sind die Mittel, durch welche Tradition gegenwärtig wird.“⁶⁵ Diese Wirksamkeit lässt sich mit dem schon verwendeten Begriff des Performativen näher erklären, den man mehrfach verstehen kann: im Sinne der Wirksamkeit des Vollzogenen, wie schon dargelegt; im Sinne des Dramatischen, so dass das im Ritual Begangene intensiv erfahren wird; schließlich im Sinne einer Bedeutungszuschreibung an das Ritual seitens der Handelnden und Teilnehmenden.

Nimmt man all diese Faktoren zusammen, zeigt gerade der Blick auf die Ritualforschung, dass die Liturgie als Ritual ein eigenständiges Medium christlichen Trinitätsglaubens ist. Sie ist erhellend für die Reflexion über die christliche Glaubenspraxis, was entschieden weiterzutreiben wäre, als es hier jetzt geschehen konnte. Sie muss als eigenständige Quelle innerhalb der theologischen Diskussion und nicht nur als beliebige Beispielsammlung wahrgenommen werden.

3. Liturgiewissenschaft und die Rezeptionen des liturgischen Bekenntnisses zum dreieinen Gott

Anhand des Bekenntnisses zum einen und dreifaltigen Gott in der Liturgie und möglichen unterschiedlichen Rezeptionen werden Fragen deutlich, die für die Hermeneutik der Liturgiewissenschaft von Belang sind. Ausgangspunkt liturgiewissenschaftlichen Studiums sei, so konnte man kürzlich lesen, das komplexe Ritual, das vom Menschen ganzheitlich vollzogen werde. Dieses sei gleichsam das Objekt der Liturgiewissenschaft, wenn sie nach dem Glauben

⁶⁴ Meßbuch (s. Anm. 39), 252.

⁶⁵ Grimes, Typen ritueller Erfahrung (s. Anm. 59), 130.

frage. Man stimmt gerne zu, wird aber doch nachdenklich, wenn allein jener Vollzug der Liturgie in den Mittelpunkt gerückt wird, „so wie ihn die kirchlichen Rollenbücher inszenieren wollen.“⁶⁶

Der Ethnologe und Kulturanthropologe Thomas Hauschild hat vor wenigen Jahren einen Aufsatz mit dem Titel „Die Produktion des Heiligen. Ethnologische Feldforschung im Stammland des Katholizismus“ publiziert, ein interessanter Bericht über Feldforschung in der Basilikata, im Bergland zwischen Bari und Neapel, in den Jahren 1982–1984. Hauschild sucht, wie er schreibt, „handfeste Informationen über das religiöse System der Leute von Ripacandida“. Der erste Punkt seines Fragebogen lautet: „Was halten Sie von der Dreifaltigkeit?“ Hauschild beschreibt eine Reaktion: „Giuseppe und seine Frau schauen ratlos. Es ist still, der Wasserhahn tropft, und unten im Stall scharrt der Esel, mit dem Giuseppe zur Arbeit reitet. Doch Giuseppe Rotonda ist nicht unerfahren im Umgang mit einem *signorino*. Bedächtig legt er seine Antwort zu recht. *Da musst du nach Venosa fahren, die Dreifaltigkeit ist nicht weit von hier*. Umständlich erklärt er mir den Weg in die nahe gelegene Kleinstadt. Ich wage nicht, weiter zu fragen. Bald breche ich das Gespräch ab, nicht ohne dass Giuseppe mir noch die Geschichte aller großen Geistererscheinungen seiner Familie erzählt. Ich höre nicht hin. Das ist kein ordentliches Gespräch über Religion.“

Dem Wissenschaftler wird erst nach und nach klar, dass die Befragten mit „Dreifaltigkeit“ eine nahe Wallfahrtskirche meinen, die von Trinitariern geleitet wird. Eine Figurengruppe in der Kirche zeige einen alten und einen jungen Mann in wallenden Gewändern, über denen die Erdkugel und ein weißer Vogel schweben. „Bevor ich es endgültig aufgab, mit den Leuten von Ripacandida Bibelstunden des kulturellen Wissens zu veranstalten, erntete ich mit meiner Frage nach der Dreifaltigkeit noch folgende Aussagen: *Das sind drei Personen, Vater, Sohn und Heiliger Geist, das ist, wie wenn du das Kreuz schlägst, in einer Person, oder: Dreifaltigkeit, das ist, als wenn du sagst: Sonntag*. Die Menschen konnten sich das Höchste der katholischen Religion besser als religiösen Alltag vorstellen oder als das Besondere in der Reihe der Alltage, als Sonntag ...“⁶⁷

Hier der Vollzug der Liturgie nach den Normen der liturgischen Bücher, dort die religiösen Vorstellungen der Leute von Ripacandi-

⁶⁶ So P. Dondelinger, Der religionsanthropologische Ansatz in der Liturgiewissenschaft, in: Hoping/Jeggle-Merz, Liturgische Theologie (s. Anm. 45), 107–129, hier: 119.

⁶⁷ Th. Hauschild, Die Produktion des Heiligen. Ethnologische Feldforschung im Stammland des Katholizismus, in: Neue Rundschau 115. 2004, 85–100, hier: 90f.

da. Beide Male geht es um die Trinität. Man darf davon ausgehen, dass die für die ethnologische Untersuchung Befragten bei der Liturgie anwesend sind, ja: sie sogar mitfeiern, in der in Wort und Zeichen das kirchliche Bekenntnis zur Trinität zum Ausdruck kommt. Der doch erhebliche Bruch zwischen dem, was ein Theologe in dieser Liturgie entdecken würde, und dem, was die Leute möglicherweise in ihr finden, ist erheblich. Die Frage drängt sich auf: Was ist eigentlich das Objekt der Liturgiewissenschaft? Oder besser: Was müssten Objekte der Liturgiewissenschaft sein? Kann man über Trinität in der Liturgiefeier sprechen, ohne die Glaubensdimensionen, die jenseits der kirchlich verfassten Liturgie eine Rolle spielen, einzubeziehen, so theologisch fragmentarisch sie auch sein mögen? Wobei es ja durchaus vermittelndere Glaubensartikulationen geben könnte, als die, von denen wir eben gehört haben.

Mit Lawrence A. Hoffman kann man von verschiedenen Bedeutungen der Liturgie sprechen, die von denen, die partizipieren (Kirche, Theologie, Öffentlichkeit, die einzelnen Mitfeiernden), an die Liturgie herangetragen werden. Stefan Winter hat jüngst in einem Aufsatz die Fragestellungen, die sich damit ergeben, sehr überzeugend für die Begräbnisliturgie durchgearbeitet und das Kräfteverhältnis zwischen den verschiedenen „meanings“ auszuloten versucht.⁶⁸ Man müsste, um das Phänomen „Dreieinheit Gottes in der Liturgie“ möglichst breit zu erfassen, auch solche religionssoziologischen Befunde wie den von Hauschild beschriebenen einbeziehen, um wirklich liturgische Praxis mit ihren vielen Bedeutungsebenen in den Blick zu bekommen.⁶⁹

Dann würde sich mit Blick auf die Liturgie auch die Frage nach der Beteiligung der Anwesenden noch einmal neu stellen. Paul Post hat den unhinterfragten Rückgriff auf das Ideal „Tätige Teilnahme“ kritisch untersucht.⁷⁰ Wie weit kann man generell von tätiger Teilnahme sprechen? Geht es nicht doch mehr um das „bewusst onbewusste gewoonte“? Kann man wirklich von *Participatio actiosa* im Sinne von Einsicht und Erfassen des Feierguschehens

⁶⁸ Vgl. St. Winter, „Wir übergeben den Leib der Erde ...“ Überlegungen zu mystagogischer Bestattungsliturgie, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 16. 2002, 12–25; vgl. auch J. M. Joncas, *Ritual Transformations: Principles, Patterns, and Peoples*, in: G. Huck u. a., *Toward Ritual Transformation. Remembering Robert W. Hovda*, Collegeville 2003, 49–69.

⁶⁹ Vgl. dazu die wichtige Studie von Fr. Lurz, *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28), Münster 2003; vgl. auch B. Kranemann, *Liturgischer Pluralismus als Herausforderung liturgiewissenschaftlicher Forschung*, in: JLO 22. 2006, 29–47.

⁷⁰ Vgl. P. Post, *Een ideaal bevraagd: Actuele kritische notities bij het adagium van bewuste actieve deelname van gemeenschap in de liturgie*, in: TLi 88. 2004, 2–14.

ausgehen? Sollte man nicht mehr von grundsätzlicher Offenheit für das liturgische Geschehen sprechen?

Diese Probleme verschärfen sich, wenn man Trinität und Liturgie in den Blick nimmt. Das ist keine Absage an Normativität in der Liturgie. Man sollte sich aber, gerade wenn es um ein so zentrales Thema wie die Trinität geht, keineswegs mit dem Ideal einer wahren, reinen und beispielhaften Liturgie zufriedengeben, sondern die breite Rezeption (und Ritenproduktion), die sich mit der Liturgie verbindet oder sich um sie herum oder neben ihr ansiedelt, wahrnehmen und untersuchen.⁷¹ Anders formuliert: Die Deutungsvielfalt, die sich mit der liturgischen Praxis im weitesten Sinne verbindet, darf in der liturgietheologischen Diskussion nicht aus dem Blick geraten, gerade dann nicht, wenn über das Empirische hinaus auch Normativität beansprucht wird.

⁷¹ Vgl. Th. W. Jennings Jr., *Ritual studies and liturgical theology: an invitation to dialogue*, in: *Journal of Ritual Studies* 1. 1987, 35–56, hier: 43: „As a theological discipline, liturgical theology cannot abdicate its normative and critical function. But conversation with ritual studies will certainly force upon us the necessity of acquiring a critical awareness of the problem of normativity and prevent the adoption of arbitrary or ill considered standards. In any case, we may be induced to learn far more than we know about the actual liturgical practice of our own community and tradition.“ – Interessant ist die liturgiewissenschaftliche Diskussion, die sich an folgendem Dokument entwickelt hat: Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie. Grundsätze und Orientierungen. 17. Dezember 2001, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 160), Bonn 2001. Vgl. P. Post, *Het Directorium over volksvroomheid en liturgie. Drie evaluerende notities*, in: *TTh* 44. 2004, 386–407; K. Küppers, *Liturgie und Volksfrömmigkeit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung des Direktoriums von 2002*, in: *LJ* 53. 2003, 142–165; P. E. Phan (Ed.), *Directory on Popular Piety and the Liturgy. Principles and Guidelines. A Commentary*, Collegeville 2005.