

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Walter Dürr / Nicolas Matter und Karl Pinggéra (eds.), *Erneuerung als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur Zukunft von Theologie und Kirche. Festschrift für Joachim Negel zum 60. Geburtstag*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Pinggéra, Karl

„Das Heilige den Heiligen.“ Eine Überlegung zu (nicht nur) gottesdienstlichen Erneuerungsbe-
wegungen

in: Walter Dürr / Nicolas Matter und Karl Pinggéra (eds.), *Erneuerung als Gabe und Aufgabe.*

Beiträge zur Zukunft von Theologie und Kirche. Festschrift für Joachim Negel zum 60. Geburtstag,
pp. 101–111

Münster: Aschendorff 2022 (Glaube und Gesellschaft 11)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Walter Dürr / Nicolas Matter und Karl Pinggéra (Hg.), *Erneuerung als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur Zukunft von Theologie und Kirche. Festschrift für Joachim Negel zum 60. Geburtstag* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Pinggéra, Karl

„Das Heilige den Heiligen.“ Eine Überlegung zu (nicht nur) gottesdienstlichen Erneuerungsbe-
wegungen

in: Walter Dürr / Nicolas Matter und Karl Pinggéra (Hg.), *Erneuerung als Gabe und Aufgabe.*

Beiträge zur Zukunft von Theologie und Kirche. Festschrift für Joachim Negel zum 60. Geburtstag,
S. 101–111

Münster: Aschendorff 2022 (Glaube und Gesellschaft 11)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert:

<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Ihr IxTheo-Team

Erneuerung als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur Zukunft von Theologie und Kirche. Festschrift für Joachim Negel zum 60. Geburtstag, hg. von Margareta Gruber, Walter Dürr, Nicolas Matter und Karl Pinggera (Glaube und Gesellschaft 11), Münster 2022, 101–111.

Karl Pinggera

„Das Heilige den Heiligen“ Eine Überlegung zu (nicht nur) gottesdienstlichen Erneuerungen

1. An der Grenze

Noch immer scheint es bedenkenswert, wie Manfred Josuttis die performative Spannung zwischen gottesdienstlicher Theorie und Praxis im modernen Protestantismus in den Blick genommen hat: auf der einen Seite eine theoretische Desakralisierung, die jede Unterscheidung von heilig und profan für überholt erklärt; auf der anderen Seite eine Gottesdienstkultur, die sich die radikale Aufhebung des Heiligen aber „auch nicht leisten“ könne.¹ Dass der protestantische Kult sich in einem prekären Zwischenraum von Sakralität und Profanität bewege, zeigt sich für Josuttis einerseits daran, dass die hochkirchlichen Erneuerungsbewegungen des 20. Jahrhunderts letztlich scheiterten, als sie aus dem neuzeitlichen Säkularisierungsprozess aussteigen und eine „gottesdienstliche Gegenwelt schaffen“ wollten. Zum Scheitern verurteilt seien aber auch alle Versuche, den Gottesdienst aufzulösen „in ein funktionierendes Institut zur politischen, pädagogischen und therapeutischen Psychohygiene“. Wenn nun auch dieser Ausweg versperrt sei, dann finde Gottesdienst heute statt „an der Grenze zwischen verlorener Sakralität und drohender Profanität, in den Trümmern des Tempels“².

Für die liturgische Landschaft evangelischer Landeskirchen wird diese Beschreibung noch immer Gültigkeit besitzen. Anders scheint es mit jenen Gottesdiensten zu stehen, deren Formen sich aus freikirchlichen, manchmal auch charismatischen Quellen speisen, die heute gleichwohl in einem evangelisch-landeskirchlichem, einem römisch-katholischen, oder einem konfessionsübergreifenden Rahmen gefeiert werden. Hier wird „Profanität“ merkwürdig verschränkt mit „Sakralität“. Die Schwellen zur Anbetungsnacht sollen niedrig sein: Keine „schwierige“ klassische Musik soll abschrecken, erst recht keine „ernste“ Musik der Moderne. Kleidung und Habitus aller Beteiligten sind betont lässig; die Hände können in den Hosentaschen bleiben, liturgisches Gewand gibt es nur, wenn unbedingt nötig. Hier wird die Predigt nicht öde abgelesen; an die Stelle der Kanzel tritt die Bühne, auf der der Prediger mit Handmikrofon oder Headset sich frei bewegt und nach Möglichkeit ebenso frei spricht. Aber diese gesammelte „Lockerheit“ dient dazu, Momente dichtester religiöser Erfahrung zu erzeugen. Weil die Lieder so einfach und eingängig

¹ Manfred Josuttis, *Der Weg ins Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München ²1993, 107.

² Ebd., 108.

sind, ermöglichen sie es den Mitsingenden, sich der Melodie, dem Rhythmus und dem tief hinzugeben. Nicht minder gilt das für eine gesucht authentische Gebetsprache mit Phasen der Stille etc.

Nun ist es nicht besonders originell, hier Formen religiösen Lebens der Spätmoderne zu diagnostizieren, in denen sich eine posttraditionale Suche nach Individualität verbindet mit dem Bedürfnis nach der Gemeinschaftserfahrung in einer homogenen Gruppe. Ebenso selbstverständlich müssen spezifisch theologische Anfragen an solche Erneuerungsbewegungen, nicht nur, aber auch an ihr gottesdienstliches Leben, gerichtet werden.³ Weil dem Jubilar dieser Festschrift an einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit solchen Bewegungen gelegen ist, will ich im Folgenden in ostkirchenkundlicher Perspektive knapp umreißen, wo ein theologisches Kriterium für die Beurteilung von solch stark erlebnisbezogenen Gottesdiensten zu suchen wäre. Es ist gewissermaßen ein Bruchstück aus den Trümmern des Tempels, das ich noch einmal aufheben und genauer betrachten möchte.

2. *Sancta sanctis*

Die Göttliche Liturgie der östlich-orthodoxen Kirche kennt verschiedene Riten und Gebete zur Vorbereitung auf die Kommunion.⁴ Auf eine Bitt-Ektenie folgen das Vaterunser und das Inklinationsgebet, ehe die Elevation des heiligen Brotes erfolgt. Sie wird eingeleitet mit dem Ruf des Diakons: „Lasst uns aufmerken.“ Sodann hebt der Priester das heilige Brot in die Höhe und ruft aus: „Das Heilige den Heiligen.“ Der Chor antwortet: „Einer ist heilig, einer der Herr, Jesus Christus, zur Herrlichkeit Gottes, des Vaters. Amen.“ Bis zur Kommunion folgen sodann noch die Brechung des heiligen Brotes, die Vereinigung der Gestalten sowie die Beigabe des heißen Wassers in den Kelch. Der Ruf *Sancta sanctis* ist das Bruchstück, um das es im Folgenden gehen soll. Es ist seit dem 4. Jahrhundert bezeugt.⁵ Der Ruf begegnet im VIII. Buch der Apostolischen Konstitutionen sowie in verschiedenen orientalischen Liturgien. Robert Taft zog in Erwägung, dass es sich hier in Verbindung mit dem Inklinationsgebet um einen Entlassruf für die der Kommunion Unwürdigen gehandelt hat. Daneben steht die Deutung Gabriele Winklers, die einen

³ Vgl. beispielsweise Gunda Werner (Hrsg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?* (Katholizismus im Umbruch 7), Freiburg i.Br. 2018 sowie Ursula Nothelle-Wildfeuer/Magnus Striet (Hg.), *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“* (Katholizismus im Umbruch 8), Freiburg i.Br. 2018 (zu liturgischen Fragen Albert Gerhards, *Mission Manifest oder: was machen wir falsch in der Liturgie?*, 138-155).

⁴ *Die Göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten des Basilius-Liturgie im Anhang, Heft A: Griechisch-Deutsch.* Unter Mitarbeit von Ruth Albrecht, Karl Christian Felmy und Martin George hg. von Fairy v. Lilienfeld (Oikonomia 2A), Erlangen 1986, 142-155.

⁵ Vgl. zum Folgenden Felix Thome, *Sancta sanctis. Status quaestionis und neue Perspektiven*, in: *Studi sull’Oriente Cristiano* 8 (2004), 77-89 mit einer übersichtlichen Zusammenfassung der Forschungspositionen von Miguel Arranz, *Le ‚Sacta sanctis‘ dans la tradition liturgique des Églises*, in: *ALW* 15 (1973), 31-67, Robert F. Taft, *A History of the Liturgy of Saint John Chrysostom V: The Precommunion Rites* (OCA 261), Rom 2000, Gabriele Winkler, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA267), Rom 2002, 249-263. – Bei Origenes, hom 13,5f. in *Lev*; GCS Origenes Werke 6 (Baehrens), 476f. dürfte es sich wohl nicht um eine Vorform des liturgischen *Sancta sanctis* handeln, siehe Harald Buchinger, *Eucharistische Praxis und eucharistische Frömmigkeit bei Origenes*, in: *Sacris erudiri* 54 (2015), 5-78, hier: 25 Anm. 84 und 28 Anm. 92.

Zusammenhang zum Dreimal-Heilig am Anfang der Anaphora sieht und das *Sancta sanctis* als Vorbereitung auf den Kommunionempfang begreift, durch das die große Ehrfurcht vor den geheiligten Gaben zum Ausdruck gebracht werde. In der Geschichte der Liturgie hat sich das Verständnis als Kommunionvorbereitung jedenfalls bald durchgesetzt.

Johannes Chrysostomus deutet den Ruf als Warnung vor einem unwürdigen Kommunionempfang. Der Priester rufe zur Selbstprüfung auf, wobei es nicht nur darum geht, frei von Sünden zu sein, sondern tatsächlich selbst „heilig“ zu sein in dem Sinne, dass man in der Gegenwart des Geistes stehe und reich sei an guten Werken.⁶ Von einem solchen rein moralischen Verständnis unterscheidet sich die Deutung, die Cyrill von Jerusalem den Neugetauften mit auf den Weg gibt. Der Ruf beziehe sich auf die eucharistischen Gaben, auf die der Heilige Geist herabgekommen ist. In der Herabkunft des Heiligen Geistes findet Cyrill das Verbindungsglied zu den Kommunikanten, die als „Heilige“ angesprochen werden: „Heilig seid auch ihr, die ihr des Heiligen Geistes gewürdigt worden seid.“ So entspreche das Heilige den in der Taufe Geheiligten. Bei Cyrill findet sich auch die Antwort der Gemeinde: „Einer ist heilig, einer ist Herr, Jesus Christus.“ Diese Antwort erfährt folgende Deutung: „Denn wirklich heilig, von Natur aus heilig, ist einer. Wir (dagegen) sind, wenn wir heilig sind, es nicht von Natur aus, sondern durch Teilhabe, Übung und Gebet.“⁷ Ebenso versteht Theodor von Mopsuestia unter „den Heiligen“ die Getauften. Ihnen ist die Kommunion vorbehalten. Ihnen gilt der Ruf *Sancta sanctis*, damit sie sich immer neu vergegenwärtigen, welche erhabene Speise sie empfangen, eine Speise, „derer ihr von eurer Natur her nicht würdig seid, die unsterblich und in jeder Hinsicht unwandelbar ist, die nicht jeder empfängt, sondern nur die, die heilig geworden sind.“⁸ Gleichwohl nimmt Theodor die Erhabenheit der Speise zum Anlass, auf die Notwendigkeit eines guten Lebenswandels für die Getauften hinzuweisen. Den Antwortruf der Gemeinde kennt Theodor in einer trinitarischen Fassung, die auch in orientalischen Liturgien begegnet. Sie wird hier als Bekenntnis zur Heiligkeit der göttlichen Natur verstanden. Gesprochen wird sie von jenen, die sich „mit Furcht und mit Liebe“ der heiligen Speise nahen.⁹ Wohl im Umkreis der Gedankenwelt des Pseudo-Dionysius Areopagita gewinnt Maximus Confessor dem Ruf „Einer ist heilig, einer ist Herr“ den Sinn ab, dass hier die endgültige, jetzt schon präsente Sammlung und Vereinigung „zur Eins der göttlichen Einfachheit“ hin bekannt werde.¹⁰ Schließlich vermochte die rememorative Liturgiedeutung, die in den Stücken der Liturgie einzelne Szenen der Heilsgeschichte und des Lebens Jesu nachgebildet sah, in der mit dem Ruf *Sancta sanctis* verbundenen Erhebung des heiligen Brotes ein Abbild der Erhöhung Jesu am Kreuz zu erkennen.¹¹

⁶ Johannes Chrysostomus, Hom. in epist. ad Hebraeos 16; PG 63, 244BC.

⁷ Cyrill von Jerusalem, Cat. myst. 5,19; FC 7 (Röwekamp), 160-163.

⁸ Theodor von Mopsuestia, Hom. cat. 16,22; FC 17,2 (Bruns), 436f.

⁹ Hom. cat. 16,23; FC 17,2 (Bruns), 437f. Ebenfalls mit Deutung auf die Getauften und mit trinitarischer Fassung des Antwortrufs der Liturgiekommentar Narsais des Großen: R.H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge 1909, 26f. (syr. 293).

¹⁰ Maximus Confessor, *Mystagogia* 21; CChr.SG 69 (Boudignon), 48f., Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Trier³1988, 393.

¹¹ So im Liturgiekommentar des Germanos von Konstantinopel († nach 730): PG 98, 448C.

Die großen byzantinischen Liturgiekommentare der späteren Zeit bewegen sich in diesem Interpretationsgeflecht. Nikolaos Kabasilas (14. Jh.) beschäftigt sich ausführlich mit der Frage, wer unter den „Heiligen“ genau zu verstehen sei. Die ethische Maximalforderung des Chrysostomus wird deutlich ermäßigt: Nicht nur die in ihrer Tugendhaftigkeit Vollkommenen sind zum Mahl geladen, sondern alle, die sich um solche Heiligkeit wenigstens bemühen, wenn sie sie auch noch nicht erreicht haben. Grundsätzlich geht diese Heiligkeit von Christus selber aus: „Heilige werden sie genannt wegen des Heiligen, das sie empfangen, indem sie Gemeinschaft haben mit dem Leib und dem Blut. Denn sie sind Glieder jenes Leibes, Fleisch von seinem Fleisch, Gebein von seinem Gebein. Solange wir mit ihm verbunden sind und die Übereinstimmung (mit ihm) bewahren, haben wir das Leben und gewinnen durch die Mysterien die Heiligung, die ausgeht von jenem Haupt und Herzen.“¹² Mit der Zusage verbindet sich die Warnung, sich nicht vom Leib Christi zu trennen. Der Antwortruf wird als Bekenntnis aufgefasst, dass „niemand von sich aus die Heiligkeit“ besitze. „Sie ist nicht das Werk menschlicher Tugend, sondern von Ihm und durch Ihn empfangen sie alle.“¹³ Wie die Sonne sich auf vielen Flächen spiegelt, so erglänze die Heiligkeit des einen wahrhaft Heiligen, Christus, in seinen Gläubigen. Symeon von Thessaloniki (um 1381-1429) zieht mehrere Deutungsschichten zusammen: Der Antwortruf bezeichne die künftige Einigung aller, wie Phil 2,11 sie beschreibt („wenn jedes Knie sich beugen wird...“). Aber auch die allein Gott wesentliche Heiligkeit werde zum Ausdruck gebracht. Und von Gott her komme die Heiligung „all jener, die geheiligt werden“. Die Gemeinschaft der so Geheiligten bekennt im Antwortruf zugleich demütig, dass keiner von ihnen ganz rein und heilig ist. Denn nur einer, der menschenfreundliche Christus, ist heilig. Das Emporheben des Brotes wird sodann als die Erhöhung des Herrn am Kreuz verstanden.¹⁴

Eine Reihe altkirchlicher und byzantinischer Liturgieerklärungen hat seit dem 12. Jh. Eingang gefunden in das alte Russland. Im 19. Jh. sollte zunächst die rememorative Deutung die Oberhand gewinnen. Dementsprechend wird in den Kommentaren jener Zeit „Das Heilige den Heiligen“ oft als Moment der Kreuzigung vorgestellt. Man war aber nicht starr an die byzantinischen Vorbilder gebunden und konnte auch neue Deutungen in Umlauf bringen. So konnte man an eine Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern denken, oder den liturgischen Ruf mit dem Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz verknüpfen.¹⁵ Daneben gab es moralisierende Predigten, die den Ruf etwa als Warnung vor der Zerstretheit im Gebet verstehen.¹⁶

Eine eigenartige Deutung des *Sancta sanctis*-Rufes begegnet in der sogenannten Gregorios-Auslegung, die in Russland ab dem 15./16. Jh. verbreitet war und großen Einfluss auf die liturgische Ikonographie, namentlich des 17. Jh., ausübte. Der in der heiligen Handlung anwesende Christus wird hier in der Gestalt eines Knaben geschaut.

¹² Kap. 36,1; Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*. Traduction et notes de Séverien Salaville (SC 4bis), Paris 1967, 222.

¹³ Kap. 36,5: ebd., 224.

¹⁴ St. Symeon of Thessalonika, *The Liturgical Commentaries*, Ed. and trans. by Steven Hawkes-Teeple, Toronto 2011, 148f.

¹⁵ Karl Christian Felmy, *Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung (AKG 54)* Berlin-New York 1984, 279.

¹⁶ Ebd., 293.

Wo der Priester „Das Heilige den Heiligen“ spricht, sieht der Liturgieerklärer einen Engel, der mit einem Messer bewaffnet ist und den Christusknaben mit sich führt. „Und er schlachtete ihn, und sein Blut floss in den heiligen Kelch, aber seinen Leib zerschnitt er und legte ihn oben auf das Brot. Und das Brot war Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus.“¹⁷ Der Moment des *Sancta sanctis* wird damit zum eigentlichen Zielpunkt der Anaphora, der mit der unmittelbar folgenden Zerteilung des Brotes zusammengesehen wird.

Erst die Entstehung einer historischen Schule in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s hat hinter solchen frei assoziierenden, moralisierenden bzw. phantasievollen Deutungen zurückgefunden zu den ursprünglichen Quellen der Liturgie. Auf die Beschäftigung mit den altkirchlichen Quellen ist es zurückzuführen, dass Johann von Kronstadt (1829-1908), der in St. Petersburg volksmissionarisch und karitativ tätig war und der 1964 heiliggesprochen wurde, für den häufigeren Kommunionempfang eintrat.¹⁸ In seinen an ein breites Publikum gerichteten Schriften betont er deswegen nicht nur die geradezu bedrohliche Heiligkeit der eucharistischen Gaben, sondern ermuntert auch dazu, sein „vollkommenes, unerschütterliches Vertrauen auf die Barmherzigkeit des Erlösers“ zu setzen.¹⁹ Auf dieser Linie bewegt sich der Liturgiekommentar von Aleksij Radugin von 1872, der die Aussagen der alten Kommentare, wonach die Heiligkeit von dem einen wahrhaft Heiligen auf die Gläubigen übergeht, auf die Situation seiner Zeit zuspitzt. Denn Radugins Auslegung des *Sancta sanctis*-Rufes ist auf dem Hintergrund einer übergroßen sakralen Scheu zu lesen, die – nicht anders als in den Westkirchen – zu einer äußerst seltenen Kommunionpraxis geführt hatte. Deswegen wird betont, dass kein Mensch, auch nicht die von der Kirche Heiliggesprochenen, vollkommen heilig genannt werden könne. Alle müssen wir die Heiligkeit von Gott empfangen, der Quelle aller Heiligkeit.

„So sehr der [der Kommunion] vorangehende Ausruf des Priesters erschreckt, so sehr disponiert dieser Gesang uns zur Kommunion und gibt die Kühnheit, hinzutreten zu den Geheimnissen des Leibes und Blutes Christi, weil wenn Einzig heilig unser Herr und Gott und Erlöser Jesus Christus ist, bedeutet das, dass es zwischen den Menschen keine Einteilung in solche geben soll, die der heiligen Kommunion würdig und solche, die ihrer unwürdig sind. Wir alle sind dieses großen und heiligsten Mysteriums unwürdig, weil wir alle Sünder sind; aber wir alle sollen unzweifelhaft zu Leib und Blut Christi hinzutreten, um von der Sündhaftigkeit rein zu werden und von der Teilhabe an den größten heiligen [Gaben] Heiligung zu empfangen gleich dem, wie eine kalte Kohle, die zu einer glühenden Kohle gelegt wird, auch selbst von Hitze durchdrungen wird und entflammt.“²⁰

¹⁷ Karl Christian Felmy, „Es schweige alles menschliche Fleisch“. Der Große Einzug und die „Schlachtung des Christusknaben“, in: ders./Eva Hausteine-Bartsch, „Die Weisheit baute ihr Haus“. Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen, München 1999, 251-291 (mit zahlreichen Abbildungen!), hier 256. Die visionäre Schlachtung des Christusknaben geht zurück auf ein Apophthegma wohl aus dem 5./6. Jh.; vgl. zum Ganzen: Karl Christian Felmy, Der Christusknabe auf dem Diskos. Die Proskomidie der orthodoxen Liturgie als Darstellung von „Schlachtung des Lammes“ und Geburt des Herrn, in: JLH 23 (1979), 95-101.

¹⁸ Vgl. Felmy, Deutung (wie Anm. 15), 351-359.

¹⁹ Ebd., 355.

²⁰ Zitiert nach ebd., 355f.

Dem Autor hat nicht nur pastorale Wärme die Feder geführt. Hier wird auch eine gewichtige theologische Aussage getroffen: Die Heiligkeit, von der der Ruf „Das Heilige den Heiligen“ spricht, ist nicht zu verstehen als Voraussetzung für einen würdigen Empfang der Kommunion, sondern in der Kommunion selbst wird dem Empfangenden allererst diese Würde und Reinheit mitgeteilt. Für Karl Christian Felmy wird bei Johannes von Kronstadt und Aleksij Radugin „neben dem tremendum auch das fascinans des Eucharistieempfangs betont“. Dabei werde eine Spannung durchgehalten, „die nicht nur in der Orthodoxen Kirche selten ausgehalten wird.“²¹ Im Aushalten dieser Spannung könnte ein Kriterium zu finden sein, das sich an Gottesdienste anlegen lässt, die auf die Erfahrung „des Heiligen“ zielen. – Damit kehren wir in den Westen der Christenheit zurück, freilich indem wir zunächst noch einmal westlichen Blicken auf das östliche Christentum folgen.

3. *Warning – Invitation*

„Das Heilige den Heiligen“ findet Erwähnung bei dem presbyterianischen Theologen John Burgess, der seine persönlichen Begegnungen mit der Orthodoxie während eines Sabbaticals in Russland 2004/05 aufgezeichnet hat.²² Der erste thematische Abschnitt des Buches ist „Holiness“ überschrieben. Typisch protestantische Vorbehalte gegen heilige Orte und Dinge werden artikuliert, dabei aber zugleich von den neuen Erfahrungen aus Defizite im Protestantismus identifiziert. Das Buch trägt den programmatischen Untertitel, wie sich die protestantischen Kirchen selbst reformieren könnten. Der Autor ist der Meinung, dass die Begegnung mit der Ostkirche dabei gute Dienste leiste. Erst über der Erfahrung gelebter orthodoxer Frömmigkeit sei ihm der Unterschied zwischen allgemein-menschlichen Transzendenzerfahrungen und der christlichen Erfahrung von Gottes Heiligkeit so recht zu Bewusstsein gekommen. Dabei seien die „heiligen Dinge“ der Ostkirche hilfreich, von den eucharistischen Gaben (*Sancta* wird im Englischen richtigerweise als Plural übersetzt: „holy things“) über Ikonen bis zu Reliquien. Sie alle beziehen ihre Bedeutung ausschließlich aus ihrer Verbundenheit mit Christus.²³ In der Abfolge des Rufes *Sancta sanctis* und dem Antwortruf der Gemeinde werde ein Paradox zum Ausdruck gebracht: „God is in our midst, yet remains the Almighty. We experience God’s glory in the things of this world, yet God remains beyond us.“²⁴ Der Protestantismus löse dieses Paradox auf, wenn er das Christentum zu einer Agentur für innerweltliche Gerechtigkeit und Frieden mache. Weithin fehle die vertikale Dimension im Gottesdienst. Zum Beleg wird ein Genrebild durchschnittlicher amerikanischer Kirchlichkeit gezeichnet, in der Gemeindeglieder in informeller Kleidung, vielleicht mit einer Tasse Kaffee oder einer Flasche Wasser in der Hand sitzend einem Pastor lauschen, der sich redlich bemüht, die Aufmerksamkeit seiner Hörerinnen und Hörer zu fesseln. Je nach

²¹ Ebd., 355.

²² John P. Burgess, *Encounters with Orthodoxy. How Protestant Churches can Reform Themselves Again*, Louisville 2013.

²³ Ebd., 42f.

²⁴ Ebd., 43.

Gemeinde zeichnet die musikalische Begleitung ein breites Geschmacksspektrum aus: „The point is for people to *like* church, to enjoy its fellowship, and perhaps to be inspired to live a better live.“²⁵ Burgess betont, dass dagegen an sich nichts einzuwenden ist. Und doch bleibe eine Leerstelle.

In systematischer Klarheit hat dieses Problem der Lutheraner Gordon Lathrop im ersten Band seiner liturgischen Theologie behandelt. Mit seinem Titel „Holy Things“ spielt der Band unmittelbar auf den Ruf *Sancta sanctis* an.²⁶ Lathrop geht davon aus, dass es tatsächlich primär die versammelte Gemeinde ist, die für den Gottesdienst konstituierende Bedeutung besitzt. Doch dann geht er über zu den „Dingen“, die diese Gemeinde braucht, um Gottesdienst zu feiern. Es handle sich ganz elementar um Wasser, Worte, Tisch, Brot und Wein. Sie alle verweisen auf Christus, sind aber auch auf Christus angewiesen, um ihre Aufgabe zu erfüllen und die Erfahrung von Transformation zu ermöglichen.²⁷ Schließlich weiß sich die versammelte Gemeinde eingebunden in Überlieferungszusammenhänge, die sie nicht selbst hervorgebracht hat. Die Gemeinde selbst ist „Symbol“, das über sich hinausweist. Erfüllt sie die Aufgabe, die ihr im Gottesdienst gestellt ist, wird sie erfahren: „...that this gathering is too small, too narrowly conceived. The holy circle is not holy enough, the sacred assembly not wide enough.“²⁸ Es bestehe die Gefahr, dass die Liturgie durch „group thought“ ersetzt werde. Kirche werde dann zum Hörsaal, zur Konzerthalle, einem Clubraum oder („worse yet“) zu einer TV-Talkshow.²⁹ Dagegen will Lathrop zurückfinden zu jener Dialektik, die sich in der *Sancta sanctis*-Interpretation bei Cyrill von Jerusalem artikuliere. Hier kämen beide Aspekte zu ihrem Recht: „warning“ in dem Sinne, dass der Ruf die tatsächliche Gegenwart Gottes in der Eucharistie ins Bewusstsein rufe. Und „invitation“, insofern im Zusammenspiel von Ruf und Antwort tröstlich bekannt werde, dass dieses Heilige doch zugänglich sei. Dem entspreche es, wenn Paulus die Korinther warnt, Krankheit und Tod zu riskieren, sollten sie ihre Spaltungen und Trennungen ins Mahl des Herrn hineintragen und die Armen davon ausschließen – die Korinther dann aber doch drängt („tut dies“), das Mahl zu feiern (1 Kor 11,17-34). Warnung und Einladung gehören also zusammen: „A Christian liturgy will always need to say, with a strong accent on both sides of the assertion: this *holy thing* is *for you*.“³⁰ Der Ruf „Das Heilige den Heiligen“ sei in Cyrills Verständnis zunächst ein glattes Nein: Wir sind es nicht. Heilsam ist dieses Nein, weil es alle Versuche einer selbstgemachten Heiligkeit vernichtet. Nach Cyrills Auslegung werden die eucharistischen Gaben und wir selbst nur durch das Wirken des Heiligen Geistes zum Ort von Gottes Heiligkeit.

Aus der Vielzahl von unterschiedlichen Interpretationen des *Sancta sanctis*-Rufes, zu denen es in der Geschichte ostkirchlicher Liturgiedeutung gekommen ist, wurde von den beiden hier kurz vorgestellten Autoren jenes Verständnis ausgewählt, das in dem Arrangement von Ruf und Antwort eine Dialektik erkennt. Und zwar die Dialektik, dass

²⁵ Ebd. 24 (Hervorhebung im Original).

²⁶ Gordon W. Lathrop, *Holy Things. A Liturgical Theology*, Minneapolis 1998.

²⁷ Ebd., 97.

²⁸ Ebd., 114.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., 199 (Hervorhebung im Original).

die eucharistischen Gaben einerseits allein den Heiligen vorbehalten sind, andererseits aber nur der eine Christus wahrhaft heilig ist. Ihre Auflösung erfährt dieses dialektische Verhältnis so, dass die Gemeinde von Christus selbst geistvermittelt Anteil erhält an seiner eigenen Heiligkeit. Was hier punktuell an einem Element der Liturgie gezeigt wurde, gilt paradigmatisch für das Verständnis von Gottesdienst überhaupt. Und daran müssten sich nun real gefeierte Gottesdienste messen lassen. Ist es den Mitfeiernden ausreichend deutlich, dass sie hier nicht zusammengekommen sind, um primär ihre Gemeinschaft zu pflegen, sich zur Aktion zu verabreden oder intensive religiöse Gefühle zu genießen? Gerade im Blick auf die Erfahrungsdimension müsste deutlich werden, dass Erfahrung „des Heiligen“ immer nur vermittelt sein kann im Bekenntnis, selbst gerade nicht heilig zu sein und der gnädigen Zuwendung Gottes zu bedürfen. In der Göttlichen Liturgie wird dieses Bekenntnis vor dem Kommunionempfang in eine feste, stets gleichbleibende Formulierung gefasst. In einer solchen Liturgie kommt es nicht darauf an, Grundlegendes Sonntag für Sonntag neu zu verpacken, es interessant zu machen und neue religiöse Erlebnisse zu initiieren. Die Erfahrung „des Heiligen“ in diesem Verständnis setzt eine gewisse Zucht im geistlichen Leben voraus. Wenn man das altmodische Wort nicht scheut, wäre vielleicht die dringlichste Frage an jene Erneuerungsbewegungen, von denen eingangs die Rede war, ob sie sich solcher Zucht hinreichend verpflichtet wissen. Anders gesagt: ob sich „das Heilige“ (warning) hier nicht auflöst in der „Erfahrung des Heiligen“ (invitation).³¹

Auch unter den prekären Bedingungen des Gottesdienstes in der Spätmoderne bleibt doch die Aufgabe (zumindest im Westen), die liturgischen Trümmer so zu arrangieren, dass „die Erfahrung des Heiligen nicht durch den Erlebnishunger der Anwesenden verschluckt wird“³². Wenn Liturgie zu dem führen soll, der von sich gesagt hat: „Ich bin der Weg die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6), dann wird die Bescheidenheit ihres Unterhaltungswertes der Größe ihres Inhaltes entsprechen. Oder abschließend wieder mit Manfred Josuttis: Dieser Weg „macht nicht Spaß, sondern kostet Schmerzen. Er bringt nicht nur Abwechslung, sondern verlangt Geduld. Weil Brot und Wein, die mit der Gottheit leibhaftig vereinen, kein Opium sind, keine Betäubung, vermittelt jeder Gottesdienst, der seinen Namen verdient, nicht einfach Erlebnisse, sondern das Leben.“³³

³¹ In einer Nachschrift der Katechetik-Vorlesung Dietrich Bonhoeffers in Finkenwalde 1935/36 wird die Aussage überliefert, dass der altkirchliche Ruf „Das Heilige den Heiligen“ von Luther der Sache nach geteilt worden sei. Auch dem Reformator sei es darum gegangen, „den Massenzustrom von Unwürdigen“ zum Abendmahl abzdämmen (DBW 14, 551). Das „Warning“ hat auch gut reformatorische Wurzeln.

³² Manfred Josuttis, Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, München 1996, 100.

³³ Ebd., 90.