

Begegnung als Sinngestalt der Liturgie

Lothar Lies' Relecture der Mysterientheologie Odo Casels
als Anregung zu einer liturgietheologischen Grundkategorie

Der Verfasser ist Professore Lettore di Antropologia e Liturgia am Pontificio Istituto Liturgico, Ateneo Sant'Anselmo in Rom. Er stammt aus Tirol und ist Benediktiner der Abtei Schäftlarn. 2018 wurde er mit einer Arbeit über den liturgischen Vollzug als personal-liturgischer Erfahrungsraum promoviert.

Mittlerweile fast unbestritten gilt der Maria Laacher Benediktiner Odo Casel (1886–1948) als wichtiger Wegbereiter einer Liturgietheologie des 20. Jahrhunderts sowie der gesamten Liturgischen Bewegung überhaupt. Seine Überlegungen haben wesentlich die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils vorbereitet und geprägt.¹ Das bekannte Urteil Joseph Ratzingers steht wohl stellvertretend für viele Vertreter der unterschiedlichsten theologischen Disziplinen: die Mysterientheologie Odo Casels sei »die vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts«². Mittlerweile ist das zwanzigste

¹ Vgl. A. Gerhards / B. Kranemann, Grundlagen und Perspektiven der Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2019, 46f.; vgl. S. A. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014, 37–76. Schrott konzidiert in Bezug auf den liturgietheologischen Leitbegriff des Konzils Pascha-Mysterium den Einfluss Casels: »Der Begriff des ›Pascha‹ stellt im Werk Casels eine Kurzformel seiner Mysterientheologie dar.« (Ebd., 72).

² J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, in: ders., Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (JRGS 11), Freiburg i. Br. 2008, 197–214, hier: 197. Vgl. auch das Urteil von A. A. Häußling, Odo Casel – noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundertsten Geburtstages des ersten Herausgebers, in: ALW 28 (1986) 357–387, hier: 386f.: »Aktuell bleibt sicher sein Beispiel als Theologe. [...] Das nähere Zusehen zeigt [...], daß er dem theologischen Denken Hinweise gab, die zu übersehen ein Schaden ist.« Sowie A. Schilson, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels (TTS 18), Mainz 1982, 24: »Die intensive Befassung mit Casels Ansatz könnte so – bei allem Abstand der Zeiten, der direkte Applikation freilich verbietet – wieder Dimensionen der Sakramententheologie in Erinnerung rufen, die sich nur um den Preis

nicht mehr »unser« Jahrhundert, Casel wird nicht mehr nur als Primärquelle rezipiert, sondern er gehört bereits zu den Theologen, *über* die geforscht und geschrieben wird, der also schon selbst zum Studienobjekt geworden ist. Noch 1958, im zehnten Todesjahr Casels, schreibt sein Mitbruder Burkhard Neunheuser als Herausgeber der vierten Auflage von Casels programmatischer Schrift »Das christliche Kultmysterium« in fast ehrfürchtigem Ton: »Wir wollen und dürfen an dieser klassischen Schrift eines Meisters liturgischer Theologie nichts ändern«, was wir jedoch »aus heutiger Sicht ergänzend, kommentierend oder auch korrigierend hinzufügen zu müssen glaubten, wird in Erläuterungen an das Ende des Ganzen gestellt«³. Diese hermetische Klassifizierung eines zweifelsohne theologischen Klassikers klingt für uns wohl befremdlich. Eine bedeutsame Wiederentdeckung der Mysterientheologie Casels bildet die Studie Arno Schilsons von 1982, in zweiter Auflage 1987 erschienen. Schilson stellt darin fest, dass die Theologie Casels in Vergessenheit geraten sei und Referenzen an den Laacher Benediktiner eher als Pflichtübung anmuteten; er resümiert: »eigentlich virulent sind Casels Gedanken und Anstöße in der gegenwärtigen sakramententheologischen Diskussion jedenfalls nicht«⁴, dort zeige sich nur eine »geringe Präsenz von Casels sakramententheologischem Ansatz«⁵. Wie so oft sind es Jubiläen, welche den Anlass bieten, einer solchen Vergessenheit entgegenzuwirken. Der 100. Geburtstag Casels im Jahr 1986 bot eine solche Gelegenheit. Wissenschaftliche Kolloquien und Studientage in Maria Laach (17.–19. Februar und 31. Mai – 1. Juni 1986) und Sant’Anselmo, Rom (2. April 1987), ein Festakt in Casels Geburtsstadt Koblenz (27. September 1986) sowie einige wissenschaftliche Studien, aus denen besonders das zweibändige Opus von Maria Judith Krahe,⁶ Benediktinerin

christlicher Identität langfristig übersehen oder gar vergessen lassen.« Zu den Mysterien(kulten) vgl. den hervorragenden Überblick von C. Auffahrt, *Mysterien (Mysterienkulte)*, in: RAC, Bd. 25, 422–471, sowie K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2011, 480–499.

³ B. Neunheuser, Vorwort zur 4. Auflage, in: O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*. 4., durchges. u. erw. Aufl. Hg. von B. Neunheuser, Regensburg 1960, 5–10, hier: 9.

⁴ A. Schilson, *Sakramententheologie* (s. Anm. 2), 22.

⁵ Ebd., 23.

⁶ Vgl. M. J. Krahe, *Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels*. 2 Bde. (PiLi 2f.), St. Ottilien 1986.

aus Herstelle, hervorzuheben ist, gedachten des Werks und der Bedeutung Odo Casels für die gegenwärtige Theologie.⁷ Der 28. Jahrgang des »Archivs für Liturgiewissenschaft« widmete dem Laacher Benediktiner das ganze Jahr 1986 über in jeder der drei Ausgaben einige Beiträge, die in verschiedener Weise »Erbe und Anliegen [...] des großen Theologen«⁸ aufnehmen. Das Urteil des Herausgebers Angelus A. Häußlings zu Casel klingt dabei nüchterner und verhaltener als jenes Neunheusers 30 Jahre zuvor:

Mehr als vielleicht in früheren Zeiten erweist sich heute, 15 Jahre vor der Wende ins dritte nachchristliche Jahrtausend, daß endgültig zur Geschichte gehört, wer vor einem Jahrhundert geboren wurde. Zu Lebzeiten theologisch umstritten, jedenfalls »im Gespräch«, ist es um Odo Casel heute stiller geworden. Mit einigem Recht: wie nur wenigen Theologen war ihm beschieden, nun das Grundanliegen seiner theologischen Aussage in der Weite der Kirche, der Christenheit, rezipiert zu finden: Christentum ist kein Ideensystem, sondern es bleibt, was es ursprünglich war: Geschichte und Geschehen; es bleibt Handeln Gottes an seinem Volk und mit ihm. Darüber braucht man nicht mehr zu sprechen. Das ist ökumenischer Besitzstand. Zu einem guten Teil dank dem Dienst, den Odo Casel als seine gottgegebene Lebensaufgabe annahm.⁹

Mittlerweile gehören auch die damaligen Interpreten zur Geschichte und können daher in gewisser Weise ebenfalls wiederentdeckt werden. Deshalb will dieser Beitrag einen interessanten Aufsatz zu Casel aus dem Themenjahrgang von 1986 aufgreifen und diesen wiederum für eine heutige mögliche Relecture vorschlagen. Der Innsbrucker Theologe und Jesuit Lothar Lies (1940–2008) entwirft eine originelle Aktualisierung der Mysterientheologie Casels mit Hilfe der Kategorie der *Begegnung*, die dann sakramententheologisch, vor allem aber trinitarisch entfaltet wird. Damit rückt Lies einen für die liturgische Frage wichtigen Aspekt ins Licht. Einerseits wird mit der sakramententheologischen Annäherung eingelöst, was Schilson noch als Desiderat bezeichnet hatte. Darüber hinaus aber wird mit der Kategorie der Be-

⁷ Vgl. die Aufstellung bei B. Neunheuser, *Lebendiger Gott. Zu den Büchern von Maria Judith Krahe OSB, Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels*. Bd. 1: Das Mysterium Christi, Bd. 2: Das Mysterium vom Pneuma Christi, St. Ottilien 1986, in: MThZ 38 (1987) 275–288, hier: 275f.

⁸ A. H. [= A. A. Häußling], *In memoriam Odo Casel OSB (1886–1948)*, in: ALW 28 (1986) 1.

⁹ Ebd.

gegnung ein liturgietheologischer Ansatz entwickelt, die auch heute für die Liturgiewissenschaft grundlegend sein kann. Im Folgenden soll zuerst kurz das Erstlingswerk Casels mit der Studie Arno Schilsons betrachtet werden, bevor dann der Ansatz von Lothar Lies nachgezeichnet wird. Die liturgiewissenschaftliche Auswertung der beiden sakramententheologischen Relectures Casels verstehen sich als Anregung, als Skizze, nicht als systematische Ausarbeitung.

1. DIE WENDE ZUM MYSTERIUM

Casels Ansatz war es, im Rückgriff auf die antiken Mysterienkulte die Relevanz dieser paganen Kulte für das christliche Mysterium aufzuzeigen.¹⁰ Das Mysterium wird dabei als die heilsvolle Handlung Gottes gesehen, welche sich in Symbolen ausdrückt und somit die Notwendigkeit des Gottesdienstes als Ausdrucksgestalt des Mysteriums unterstreicht.¹¹ Dies ist die Schlussfolgerung für den Ansatzpunkt einer liturgischen Theologie, wie sie Andrea Grillo aus dem Werk Casels ableitet.

Im wenig beachteten Einführungskapitel zu seiner Schrift »Das christliche Kultmysterium« (1932)¹² begründet Casel die Notwendigkeit einer »neuen Wende zum Mysterium« (21). Den Ausgangspunkt dafür findet er in einer sehr düsteren Gegenwartsanalyse der kulturellen, sozialen und religiösen Situation seiner Zeit. Der Fortschritt in Technik und Wissenschaft hat die Natur um ihr Mysterium beraubt, die Geheimnisse der Seele werden von der Psychoanalyse ihres geheimnisvollen Charakters entledigt und somit zu reinem Materialismus reduziert. Dem Menschen sei Gott zur Last geworden, er wolle wieder über die Welt herrschen und habe deshalb die Welt »entgöttert oder

¹⁰ »Das Christentum [...] ist also nicht etwa eine Weltanschauung mit religiösem Hintergrund [...] sondern es ist ›Mysterium‹ im paulinischen Sinn, d.h. eine Offenbarung Gottes an die Menschheit durch gottmenschliche Taten« (O. Casel, Kultmysterium [s. Anm. 3], 29).

¹¹ Vgl. A. Grillo, Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. Eingeleitet u. übersetzt von M. Meyer-Blanck (APTLH 49), Göttingen 2006, 137–152.

¹² Vgl. O. Casel, Kultmysterium (s. Anm. 3). Darauf beziehen sich in diesem Abschnitt die Seitenzahlen in Klammern im Text. Die Einführung (ebd., 9–24) trägt den bezeichnenden Titel »Die Wende zum Mysterium«.

vielmehr entgottet wie noch nie« (18). Ermöglicht würde dies durch den Primat des Verstandes: »der Verstand, die *ratio*, drang in alles ein und enthüllte die Wunder der Schöpfung dem neugierigen Menschenauge, so daß für Gottes Wirken immer weniger Raum zu sein schien« (20). Die Folge sei, »daß das kirchliche Mysterium vor diesen neuen Wegen zurücktrat« (21). Daraus entspringe die Notwendigkeit einer neuen Weltenwende, der Wende zum Mysterium. An dieser Hinführung zu seinen Gedanken zeigt sich sehr deutlich die Zeitgebundenheit von Casels theologischem Ansatz, welcher nur im Kontext der tiefgreifenden Krise, aber auch des sich bereits abzeichnenden Aufbruchs der unmittelbaren Nachkriegszeit verständlich wird. Arno Schilson hat diese neue Denkform im zeitbedingten Kontext als den *einen* hermeneutischen Schlüssel für die Theologie Casels aufgezeigt und detailreich dargestellt.¹³ Der *andere* hermeneutische Schlüssel sei in der normativen Rolle des patristischen Denkens zu sehen,¹⁴ nämlich an der epochalen Zeitenwende im Hochmittelalter, wo das Germanentum (als geistige Haltung) allmählich das antike Denken überwinde und damit »an die Stelle des Objektiven das Subjektive, an die Stelle des Theozentrischen das Anthropozentrische rückt«¹⁵. Die Antike dürfe dabei nicht als bloße geschichtliche Epoche, sondern müsse vielmehr als Geisteshaltung in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung betrachtet werden.

Was ist nun das Mysterium in der Theologie Casels? Der Begriff an sich entstammt der hellenistischen Kultur. Dort waren Mysterien Geheimkulte, durch die die Verehrer einer Gottheit mit dieser in Verbindung zu treten suchten. Dies geschah in ritueller Weise durch Einweihung und die eigentlichen Mysterien,

in denen die im Mythos erzählten urzeitlichen Taten und Anordnungen der Götter rituell dargestellt und dadurch gegenwärtig gesetzt werden, so dass der Myste durch die Mitbegehung des von der Priesterschaft geleiteten Kultes an der Gottestat selber teilhat und so zum Leben der Gottheit gelangt, worin das »Heil« besteht (132).

¹³ Vgl. A. Schilson, Sakramententheologie (s. Anm. 2), 55–98. Als Zusammenfassung kann gelten: »In bewußtem Gegenüber zur bisherigen Betonung des Anthropozentrischen, Subjektiven, Ethischen, Juridischen und Naturalistischen tritt nun das Theozentrische, Objektive, Ganzheitliche, Gemeinschaftliche, Ontologische und Symbolische in den Vordergrund.« (Ebd., 97).

¹⁴ Vgl. ebd., 98–124.

¹⁵ Ebd., 98.

Bei Paulus hingegen seien Mysterien Wirklichkeiten, »die dem menschlichen Verstand unzugänglich sind« (133). Es bedürfe des christlichen Glaubens als Erkenntnislicht, um das Mysterium zu verstehen. Dieses Mysterium Gottes sei jedoch sichtbar in Christus: »Das Christusmysterium ist der ewige Heilsplan Gottes mit der Menschheit« (133). Damit sei das Mysterium in Christus offenbart und allen Menschen zugänglich, nicht nur den Eingeweihten.¹⁶ Für Casel ist also zunächst Gott in sich, d. h. als der Ferne, Heilige und Unnahbare, Mysterium.¹⁷ Paulus sehe dann im Mysterium »die wunderbare Offenbarung Gottes in Christus« (23), nämlich des fernen Gottes, der sich im Fleisch offenbart und so das »persönliche Mysterium« (23) werde. Mysterien seien damit aber auch alle Handlungen Christi, besonders der Opfertod am Kreuz und seine Auferstehung. Die Fortführung der einmaligen geschichtlichen Handlungen bzw. Mysterien fände sich in der Ekklesia, die »wie der Heilsplan nicht bloß Lehre, sondern in erster Linie Heilstat Christi« (23) sei; die nicht nur durch das Wort die Menschen zum Heil führe, sondern »durch heilige Handlungen« (23).

Gott ist also durch Christus das eigentliche Leben der Kirche. Alles wird uns zugänglich durch das Wort des Herrn und durch die Mysterien, d. h. die Sakramente, in denen unser Herr nun sein gottmenschliches Leben uns beständig zu-leitet. (134)

Hier erkennt man die Casel'sche Unterscheidung zwischen Kult- und Christusmysterium. Das *Christusmysterium* ist die Offenbarung Got-

¹⁶ Vgl. dazu J. Ratzinger: »Paulus lässt sich [...] auf die Semantik und Sprache der Mysterienreligionen ein. Zu dem Mysterion der Mysterienreligionen gehört ja Verborgeneheit; es ist elitär: Nicht jeder kann es sehen, man muss Einweihungen durchschreiten. Paulus sagt dazu: auch *dieses* Mysterion hat seine Verborgeneheit, und zwar ist es gerade der ›Sophia‹, das heißt der elitären Weisheit, dem hermeneutischen Besserwissen verborgen und ist gerade denen, die es nicht besser wissen, den Uneingeweihten, den Naiven, kund [...] Das Mysterion zieht seine Grenze genau umgekehrt zu den menschlichen Grenzziehungen. Es schlägt die ganzen ›Mysterien‹ beiseite, indem es das gibt, was sie versprechen und nicht sind: den Zugang zu den innersten Gedanken Gottes, der zugleich den innersten Lebensgrund der Welt und des Menschen auf-tut. [...] Halten wir als bemerkenswert fest, dass Paulus also Terminologie und Vorstellungswelt der Mysterienreligionen aufnimmt, aber vom Christlichen her geradezu ins Gegenteil wendet.« (J. Ratzinger, Zum Begriff des Sakraments, in: ders., Theologie der Liturgie [s. Anm. 2], 215–232, hier: 221f.)

¹⁷ Vgl. O. Casel, Kultmysterium (s. Anm. 3), 22f.

tes in Jesus Christus selbst,¹⁸ während das *Kultmysterium* die »rituelle Darstellung und Wiederhinstellung des Christumysteriums [ist], wodurch es uns ermöglicht wird, in das Christumysterium einzutreten« (134). Wir können nur mittels des Kultmysteriums am Christumysterium teilhaben. Dahinter steht auch das platonische Urbild-Abbild-Schema (Christus als Urbild, Abbild im Kultmysterium), in dem nur durch den kultischen Vollzug ein Zugang zum (idealen) Abbild stattfindet. Die Mysterien ermöglichen somit »das innere pneumatische Mitleben mit dem Herrn und Heiland« (137)¹⁹ in der Liturgie. Im Rückgriff auf das antike Theater verweist Casel auch auf die Bedeutung der Liturgie als heiliges Spiel:

In den alten Theatern, bei denen es sich zumeist um religiöse Spiele handelte, sahen die Menschen nicht nur zu, sondern sie spielten mit, sie waren irgendwie selbst beteiligt. In der Mitte des Theaters thronte Gott meist unter irgendeiner Maske. Um ihn herum bewegte sich das Spiel, in das alle irgendwie hineingezogen wurden. (189)²⁰

Wenn wir im Kultmysterium in das Christumysterium teilhabend eintreten, geschehe dies in der Liturgie: »*Liturgie ist der Nachvollzug dessen, was der Herr zu unserem Heile getan hat, durch den Ritus*« (138). Der Ritus sei – in einer platonischen Lesart – das Abbild vom Urbild Christus: Indem wir in der Liturgie die Heilstat Gottes im Erlöserhandeln Christi abbildend vollziehen, treten wir in das urbildliche Handeln Gottes ein. Im Ritus sei die geschichtliche Heilstat Christi (bei der wir nicht »mitgemacht« haben) abbildlich enthalten. Arno Schilson systematisiert die Gedanken Casels in einem dreifachen hermeneutischen Rahmen, innerhalb dessen die Mysterientheologie vom traditionellen (scholastischen) sakramententheologischen Denken unterschieden werden kann:²¹

¹⁸ Vgl. ebd., 25–46.

¹⁹ Bezeichnenderweise kritisiert Casel dabei den bloßen Fokus auf die liturgische *Gemeinschaft*, welchen er in den Bemühungen der Liturgischen Bewegung als primären Gegenstand vermutet.

²⁰ Hervorzuheben ist die Anwesenheit eines Gottes unter einer Maske (griech. *πρόσωπον* – *prósopon*), d. h. in einer sehr freien Weiterinterpretation die Anwesenheit Gottes in personaler Gestalt.

²¹ Vgl. A. Schilson, *Sakramententheologie* (s. Anm. 2), 125–131.

1. Ihrer *Struktur* nach sei die Mysterientheologie einerseits *mystagogisch*, weil sie vom göttlichen Pneuma geschenkt sei und nicht rational-diskursiv erfasst werde. Der Theologe sei deshalb primär Mystiker als einer, der die bloße *ratio* übersteige. Andererseits sei die Theologie *liturgisch* und damit *locus theologicus* der Kirche. »Diese Theologie spricht sich am ersten und klarsten in der *θεολογία* [*theologia*] des Gebetes der Ekklesia aus[,] d. h. in dem liturgischen Lobpreis Gottes.«²²

2. Die *Kategorien* der Mysterientheologie seien der *Mythos*, das *Symbol* und das *Drama*. Zum Letzteren wurde bereits auf den Spielcharakter der Mysterienfeier in Bezug auf das antike Theater verwiesen. Mythos und Symbol bedingen sich wechselseitig: »Der Mythos wird im Kult gelebt. Kult ist lebendiger Mythos« (157). Der Mythos sei also auf die symbolische Handlung im Kult verwiesen und lebe aus ihr, wie auch das antike Verständnis das Symbol nicht als bloßen Verweis, sondern als im Symbol eine Wirklichkeit enthaltend aufgefasst habe. Aus diesen Gedankengängen folgt nun die (freilich empathisch vorgetragene) Einsicht Schilsons in Bezug auf die Wirkmächtigkeit der Mysterientheologie: »Das Nachdenken über Liturgie und Sakramente rückt nun ganz in den Mittelpunkt und wird zu einem wichtigen Pfeiler, ja zum Konstruktionspunkt der gesamten Theologie.«²³

3. *Inhaltlich* werde eine Akzentverschiebung des Axioms *lex orandi – lex credendi* zugunsten des Ersteren vorgenommen. Es stehen also nicht mehr nur Lehrformeln im Mittelpunkt der theologischen Reflexion, sondern die konkrete kultisch-liturgische Praxis der Gemeinschaft der Glaubenden. Mit Schilson ist kritisch anzumerken, dass dabei die Ambivalenz und Dialektik des Axioms nicht genügend berücksichtigt werde.²⁴ Denn auch in die liturgische Praxis seien Elemente der *lex credendi* (z. B. die lehrformelhaften Formulierungen der Glaubensbekenntnisse) eingeflossen und haben somit die *lex orandi* in ihrem Bezug auf die Glaubenslehre bestimmt. Eine reine Anerkennung der *lex orandi* als primäre Erkenntnisquelle der Theologie wäre zu einseitig. Für Casel allerdings »ergibt sich die Wahrheit des Glaubens

²² O. Casel, Glaube, Gnosis, Mysterium, in: JLV 15 (1935) [erschienen 1941], 155–305, hier: 172.

²³ A. Schilson, Sakramententheologie (s. Anm. 2), 128.

²⁴ Vgl. ebd., 129–131.

nämlich vorzüglich aus dem lebendigen Vollzug der Liturgie der Kirche«²⁵. Bei aller berechtigten Kritik ist damit eine wichtige Einsicht formuliert, welche die Mysterientheologie Casels in ihrer fundamentalen Bedeutung für eine liturgische Theologie fruchtbar macht.

Der angezeigte zeitgebundene Impetus für Casels Theologie lässt auf den ersten Blick keine unmittelbare Übernahme bzw. Adaption dieser Art von Theologie zu. Die kontroverse Diskussion seines theologischen Ansatzes (v. a. mit Karl Prümm und Gottlieb Söhnngen),²⁶ die wohl in der Auseinandersetzung mit Karl Rahner über das sogenannte »Wiener Memorandum« kulminiert,²⁷ bestätigt diesen Umstand. So muss man zu Recht mit Häußling fragen:

Was ist von Odo Casel noch aktuell? Hat sein Anliegen die Probe der Jahrzehnte überdauert, muß es, redlichen Sinnes, aufgegeben, modifiziert oder neu formuliert werden [...]?²⁸

Wendet man die Zeitgebundenheit von Casels Denken positiv, dann ergibt sich daraus der Anspruch und die Herausforderung, Theologie im jeweiligen Kontext je neu und trotzdem in der lebendigen Verbindung mit der Tradition zu denken. Dafür kann das Denken Casels exemplarisch sein, wenn es dabei auch noch Elemente und Anregungen hervorbringt, die überzeitlich sind. In diesem Sinne muss man Casels Werk wohl modifizieren bzw. reformulieren, nicht im Sinne einer bloßen Konservierung eines theologischen Konstrukts, sondern im Ringen um die Frage nach dem Verhältnis und Wirken von Gott-Mensch-Welt / Schöpfung, dass »Gott alles in allem ist, und daß seine Macht alles erfüllt, sein Wille alles beherrscht, seine Liebe alles durchdringt« (21).

²⁵ Vgl. ebd., 130.

²⁶ Vgl. A. Grillo, Einführung (s. Anm. 11), 141–149.

²⁷ Vgl. dazu die aufschlussreiche Rekonstruktion von Th. Maas-Ewerd, Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ: Disput über das Wiener Memorandum »Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum«. Zwei unveröffentlichte Dokumente aus dem Jahr 1943, in: ALW 28 (1986) 193–234, in welcher deutlich wird, dass die Auseinandersetzung auch von Missverständnissen der jeweiligen Sicht getragen war. Umso mehr braucht es in der Beurteilung des Casel'schen Werkes ebenjenen »hermeneutischen Schlüssel«, den Schilson ausführlich herausgearbeitet hat: vgl. A. Schilson, Sakramententheologie (s. Anm. 2), 43–131.

²⁸ A. A. Häußling, Odo Casel (s. Anm. 2), 357.

2. KULTMYSTERIUM ALS BEGEGNUNG (LOTHAR LIES)

Eine anregende Aktualisierung bzw. Relecture nimmt Lothar Lies vor, indem er die Mysterientheologie als *sakramentales Begegnungsmodell* interpretiert.²⁹ Lies geht mit Casel von den sakramententheologischen Überlegungen der Symbol- bzw. Zeichenwirksamkeit der Sakramente (in Casels Sinne Mysterien) aus: »Wie ist es möglich, daß in einer Zeichenhandlung, die doch zunächst der Mensch, die Kirche vollziehen, Heil vermittelt wird?« (Lies, 4). Oder anders ausgedrückt, wie kann sich das Christumysterium im Kultmysterium für uns Menschen wieder vollziehen und erneut zum Heilshandeln Gottes in der Welt werden? Dies sei primär eine Frage der Sakramententheologie, wobei Casel die Antwort auf diese Fragen mit dem Kultmysterium gibt. Allerdings habe schon Casel die Schwierigkeiten im Verhältnis zwischen Kultmysterium und Liturgie gesehen,³⁰ ein Problem, das sich heute neu stelle und stellen könne, denn man »weiß heute besser, daß Liturgie nicht notwendig Sakramentenliturgie besagt, aber auch, daß alle Liturgie sakramentale Züge trägt« (Lies, 5). Eine zweite Frage ergebe sich aus dem Kultmysterium, nämlich jene nach der »Sinngestalt als solche[r], die allem Mysterium die innere Einheit und Lebendigkeit verleiht: berakah, eulogia, benedictio, Segen« (Lies, 6).³¹ Diese Sinnge-

²⁹ Vgl. L. Lies, Kultmysterium heute – Modell sakramentaler Begegnung. Rückschau und Vorschau auf Odo Casel, in: ALW 28 (1986) 2–21. Darauf beziehen sich in diesem Abschnitt die Seitenzahlen in Klammern im Text.

³⁰ Lies zitiert dazu die folgenden Ausführungen Casels (vgl. Lies, 5): »Halten wir die beiden Wörter ›Mysterium‹ und ›Liturgie‹ nebeneinander, so bezeichnen sie (wenn wir Mysterium als Kultmysterium nehmen) dasselbe, aber nach zwei verschiedenen Seiten. ›Mysterium‹ bezeichnet hier den eigentlichen Kern der Handlung, also in erster Linie das erlösende Wirken des erhöhten Herrn durch die von ihm eingesetzten heiligen Handlungen; ›Liturgie‹ aber, entsprechend seinem Wortsinne ›Volkswerk‹, ›Dienst‹, mehr das Tun der Kirche bei diesem Heilswerk Christi. Wir sahen nun oben, daß Christus und die Kirche im Mysterium unzertrennlich zusammenwirken; aber wir können trotzdem Mysterium mehr als das Tun des Bräutigams, Liturgie mehr als das Tun der Braut kennzeichnen, ohne deshalb allzusehr beide Dinge zu trennen. Denn da die Kirche die äußeren Riten vollzieht, Christus aber innerlich darin und dadurch wirkt, so ist auch das Tun der Kirche wahrhaft Mysterium. Immerhin ist es erlaubt, den Terminus ›Liturgie‹ in besonderer Weise auf die Kulttätigkeit der *Ekklesia* anzuwenden« (O. Casel, Kultmysterium [s. Anm. 3], 62).

³¹ Zur Sinngestalt vgl. den Entwurf von L. Lies, Eulogia. Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie, in: ZKTh 100 (1978) 69–121, sowie für seine Ausführungen grundlegend J. Ratzinger, Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln 1981, 23–30. 31–54, der versucht, die »eigene innere Lo-

stalt habe Casel zwar immer wieder angedeutet, jedoch nie systematisch entfaltet.

Lies entfaltet nun das von Casel vorgezeichnete Kultmysterium innerhalb eines Modells der Begegnung, denn im das Christusmysterium umfassenden Kultmysterium geschieht Begegnung: »Das Kultmysterium und ihm voraus das Christusmysterium sollen als Begegnung verstanden werden, die der dreifaltige Gott mit dem Menschen zu dessen Umwandlung zum Heil eingeht« (Lies, 8). Begegnung sei einerseits Geschenk, das nicht erdrücke, andererseits aber auch das (aktive) »Aufeinander-Zugehen zweier Subjekte, eigenständiger Personen« (Lies, 7). So widersprechen sich in diesem Modell Gnade und Freiheit nicht. Wie zeigt sich nun Symbolwirklichkeit in der Mimesis (i. e. im Kultmysterium) des Christusmysteriums? Lies beschreibt als Antwortversuch das Mysterion als *Begegnung*:³² Im *Christusmysterium* geschehe die Selbstoffenbarung Gottes, der darin im erhöhten Christus auf die Kirche zugehe und damit seine Gott- und Menschheit, unzertrennt und unvermischt, mitbringe. Christus komme aber auch in verklärter Gestalt auf die Kirche zu und bringe damit auch die vom Geist durchwirkte Leiblichkeit mit: »Er bringt die heile, durch den Tod hindurchgegangene Geschichte mit Gott und den Menschen zur Anwesenheit« (Lies, 9). Das Zugehen aufeinander tragedabei, wie etwa die alltägliche Erfahrung eines zwischenmenschlichen Grußes unterstreiche, den Grundzug der Sympathie. Diese Sympathie sei der Heilige Geist:³³

In der Sprache aktiver Begegnung und auf dem Hintergrund der Trinitätstheologie läßt sich dann das Caselsche Christusmysterium als Begegnung des dreifaltigen Gottes mit den Menschen (und umgekehrt) entfalten. (Lies, 10)

Das zentrale Moment sei dabei das Christuserlebnis; Christus offenbare uns den Vater und zugleich auch den Geist als die Sympathie Gottes mit dem Leben des Sohnes und damit mit dem Leben der Menschen. So werde der Vater auch als Quelle des Lebens offenbart, als ewige

gik« (23) christlichen Betens in seiner formalen und inhaltlichen Struktur sichtbar zu machen.

³² Vgl. L. Lies, Kultmysterium heute (s. Anm. 29), 8–18.

³³ »Die Sympathie Gottes mit uns, die vom erhöhten und unter uns anwesenden Herrn ausgeht, der Hl. Geist, führt uns in Christi Person und Heilswerk ein und läßt uns mit Christus mitleiden.« (Ebd., 9).

Entscheidung für das Leben, der Sohn als die menschengewordene Entschiedenheit für das Leben in der Entscheidung für das Leben schlechthin, welches der Heilige Geist sei. Lies übersetzt dies in die Sprache der Begegnung:

Der sich stets für das Leben entscheidende Gott (Vater) läßt sich in seiner Vorentschiedenheit (Sohn) auf menschliche Weise (Inkarnation) begegnen, indem er als der Lebendige die Menschen in seine aus seinem ewigen Vorentscheiden für das Leben (Vater) und aus seiner ewigen Vorentschiedenheit für das Leben (Sohn) entsprungene Sympathie (Hl. Geist) hineinnimmt, umgreift und zu sich als Menschgewordenem führt. (Lies, 10)

Die Perspektive der Begegnung erlaubt die Deutung als dynamisches Geschehen, welches sich im Vollzug ereignet und dort in Erscheinung tritt, d. h. sich offenbart. Somit kann das Christusmysterium das aktive, dynamische Zugehen des dreifaltigen Gottes auf den Menschen umfassen. Begegnung ist jedoch ein Geschehen zwischen mindestens zwei Begegnenden, so dass Lies diesen anderen Pol – den Menschen – verorten muss. Dies macht er im Rückgriff auf Casels »Kultmysterium« als aktive Teilnahme am Christusmysterium. Wenn einer auf den anderen zugehe, dann begegne ihm der andere antwortend. Antwort geben »bedeutet ein aktives Erwidern nach einer ersten Betroffenheit« (Lies, 11). Im Kultmysterium geschehe Begegnung mit Gott in Christus, der den Menschen in seiner vorausgreifenden Sympathie (dem Hl. Geist) entgegenkomme und sie so in eine Betroffenheit versetze, sie anrühre, so dass sie zur Antwort befähigt würden und antwortend (d. h. aktiv) am Christusmysterium teilhaben.³⁴

Diese abstrakten Überlegungen müssen sich sakramententheologisch konkretisieren. Damit stellt sich die Grundfrage, wie nachahmende Mimesis ein historisch-einmaliges Ereignis so ausdrücken kann, dass in der Gegenwart das Heilshandeln Gottes geschieht. Lies setzt hier wiederum mit seinem Begegnungsmodell an und benennt den Heili-

³⁴ »Das Kultmysterium ist eine Begegnung des Menschen mit Gottes in Jesus Christus menschengewordener Vorentschiedenheit für das Leben (Sohn) und so auch mit seiner ständigen Vorentscheidung für das Leben (Vater), dessen Sympathie für das Leben (Hl. Geist) aus seiner ewigen Vorentschiedenheit (Sohn) und der ewigen Vorentscheidung (Vater) für das Leben entspringt, die Menschen ergreift und aktiv befähigt, Gottes Vorentschiedenheit für die Menschen konkret (menschengewordener Sohn) so aufzunehmen, daß sie selbst aus dieser konkreten Vorentschiedenheit (Menschwerdung) Gottes für das Leben (Söhne im Sohn) zu leben beginnen.« (Ebd., 11).

gen Geist als den ermöglichenden Begegnungsgrund zwischen Gott und Mensch.³⁵ Der dreifaltige Gott bringe sich in die Begegnung insofern ein, als er auf die Menschen zugehe (wie es oben schon erörtert wurde). Der Mensch hingegen könne sich nur mit dem einbringen, was er aufgrund seiner Natur mitbringen kann: seine Leiblichkeit, Materialität, Handlung und darum eben auch Ritus. Und »von der Sympathie Gottes (Hl. Geist) angerührt, ist dies alles, Leiblichkeit und Ritus, schon Weg zu dem in Christus menschengewordenen Gott« (Lies, 12). Die materielle Leiblichkeit bzw. Geschöpflichkeit sei darin nicht als negativ oder hinderlich zu sehen, sondern beziehe sich auf die Ausdrücklichkeit Gottes im menschengewordenen Sohn. Das leiblich-rituelle Handeln sei dann immer schon vom Heiligen Geist als die Sympathie Gottes angeregt und somit »Ausdruck menschlichen Vertrauens in die Vorentschiedenheit Gottes für den Menschen« (Lies, 12).

An diesem Punkt wirft Lies die Frage nach dem Verhältnis bzw. Verständnis von Symbol und Mimesis auf. Gegen Casel macht er deutlich, dass eine Unterscheidung zwischen wirklich = göttlich und symbolisch = menschlich nicht aufrechtzuerhalten sei. Lies verortet die Symboltätigkeit mehr auf Seiten Gottes, denn Kreuz und Tod Jesu gehören nicht zum Wesen Gottes, sondern deuten (symbolisch) dessen Vorentschiedenheit für das Leben der Menschen aus. Damit sei der Ritus keine bloße Nachahmung (Mimesis) im Sinne einer Darstellung, sondern »schlicht Selbstdarstellung des Menschen angesichts dieser Vorentschiedenheit Gottes für den Menschen. Der Mensch darf mit sich zu Gott kommen« (Lies, 13). Die Leiblichkeit werde durch die Inkarnation zur ermöglichenden Voraussetzung für eine Gottesbegegnung: »Mit der Inkarnation sagt Gott, der Mensch könne Gott im Leibe begegnen. Gott entscheidet sich in Inkarnation, Tod und Auferstehung Jesu für den konkreten Menschen« (Lies, 13).

Von dieser Perspektive aus drehe sich dann das ursprüngliche antike Verständnis der Mysterienkulte um und könne daher auch als Kritik an der Antike von Seiten Casels gesehen werden. Im Christentum gehe es nicht um bloße Nachahmung (Mimesis), weder ahmen die Christen im Kult etwas nach noch ahme Gott den Menschen nach. Die

³⁵ »Der Mensch kann Gott begegnen, weil Gott dem Menschen seine Sympathie entgegenbringt und diese Sympathie den Menschen zu Christus führt.« (Ebd., 12).

Umkehrung bestehe darin, dass Gott derjenige sei, der erwähle. Durch die Inkarnation in Christus handle es sich vielmehr um die *Annahme des Menschen* durch Gott. Deshalb muss nach Lies der Begriff »Mimesis« durch »Teilhabe« korrigiert werden, denn Teilhabe lässt Göttliches und Menschliches unvermischt und doch zugleich ungetrennt denken« (Lies, 14) und könne deshalb nur aus dem Blickwinkel der hypostatischen Union gedeutet werden. Im Begegnungsmodell könne man dann den Begriff Mimesis in den »Begriff des Interesses« (Lies, 14) umformulieren, der in der zwischenmenschlichen Beziehung die gegenseitige Öffnung auf den anderen bedeute, aber so, dass wir uns selber mitbringen bzw. einbringen. Genauso »bringt Gott in die Begegnung mit dem Menschen den von ihm angenommenen Menschen mit« (Lies, 14). Das Interesse Gottes an den Menschen sei somit der (inkarnierte) Sohn, der sich in unsere Menschlichkeit einbringe, und wie ahmen damit eigentlich nicht Gott nach, sondern schreiten uns und unser Leben ab. Aber das sei eigentlich Erinnerung (Anamnesis) und damit die Grenze mimetischen Tuns (im Anschluss an Casel):

An einem Punkt [...] setzt Gott die Nachahmung letztlich außer Kraft, dort, wo er im Ritus, im Symbol, im Tun der Kirche seine Gnade schenkt. (Lies, 15)

Die Mimesis komme also dort zu ihrem Ende, wo sie »an ein historisch-einmaliges Ereignis erinnert (Anamnese) und wo sie die Zuwendung dieses einmaligen Heilsereignisses erfleht, damit das Heil für alle auch das Heil für mich wird (Epiklese)« (Lies, 15). Deshalb sei auch die Kategorie der Begegnung geeignet, die Heilspräsenz Gottes in den Sakramenten zu erklären. Bloße Mimesis wäre der Gefahr der Vermischung (in monophysitistischer Deutung) ausgesetzt, während Begegnung nicht mische, stattdessen gelte: »Begegnung profiliert die Begegnenden« (Lies, 16). Der primäre Träger des Kultmysteriums sei deshalb nicht der Ritus, sondern der im Ritus sich vollziehende und sich ausdrückende Mensch. Im Ritus profilieren sich der Mensch. Dies besage auch die Lehre des *opus operatum*, die immer schon auf Personwirksamkeit ausgerichtet sei, um nicht einem magischen Missverständnis Vorschub zu leisten. Casel habe dabei immer die *Verwandlung der Kirche* in Christus betont – im Kultmysterium verwandle sich die Kirche in Christus. Wie ist diese Verwandlung zu verstehen? Innerhalb des Begegnungsmodells lasse sich dies an der verändernden

Kraft der Begegnung verdeutlichen. Aus einer (geglückten) Begegnung gehen beide Partner verändert hervor, etwas habe sich gewissermaßen gewandelt. Der Mensch gehe anders aus der Gottesbegegnung hervor – er sei jetzt durch Gottes Sympathie (Geist) getragen. Auch Gott gehe verändert aus der Begegnung mit den Menschen hervor. Gott, der Liebe ist, könne es nicht gleichgültig sein, ob seine Begegnungsmöglichkeit durch die Inkarnation von den Menschen angenommen wird oder nicht: »Jeder Mensch, der Gott begegnet, macht Gott zwar nicht größer oder kleiner, aber er verändert seine Beziehung zu den Menschen und so auch zu sich selbst, verändert sein Engagement« (16).³⁶

Begegnung verändere, jedoch nicht im Sinne einer ›Transsubstantiation‹, sondern im Sinne einer »Transfinalisierung« bzw. »Transsignifikation« (Lies, 17), denn der Mensch werde durch die Christusbegegnung in seiner Existenz neu geprägt. So werde der Mensch gleichsam umgewandelt in den Leib Christi, der sich in der Kirche konkretisiert. Und jede geglückte Begegnung verlange nach Wiederholung, die von der Erfahrung dieser Begegnung lebe, jedoch auch offen sei für das Neue. Mit diesem Modell kann Lothar Lies die Sinngestalt bzw. Sinnstruktur des christlichen Kultmysteriums umschreiben. Wenn die Sinngestalt in der Begegnung liegt, ermöglicht dieser Blick, die menschliche Natur einerseits hervorzuheben und sie andererseits in das Begegnungsgeschehen miteinzubringen (durch den Ritus). War das Anliegen in den antiken Mysterienkulten noch die Überwindung dieser materiellen Welt durch den Kult, so ist im Christusmysterium diese Welt in ihrer Materialität und der Mensch als Leiblichkeit die Voraussetzung – und nicht Hindernis – für eine personale Begegnung von Gott und Lies hat den Ansatz Casels fruchtbringend modifiziert und aktualisiert, indem er die Mysterientheologie unter der »Sinngestalt der Begegnung« neu gelesen hat.

³⁶ Vgl. auch Ratzinger: »Sakramente sind gottesdienstliche Vollzüge der Kirche, in denen die Kirche als Kirche engagiert ist, das heißt in denen sie nicht nur als ein Verein handelt, sondern tätig wird auf Grund dessen, was sie nicht selbst gemacht und worin sie mehr gibt, als sie selbst geben kann: Einbeziehung des Menschen in die Gabe, die sie selber empfängt.« (J. Ratzinger, Zum Begriff des Sakraments [s. Anm. 17], 232).

3. SKIZZEN MÖGLICHER KONSEQUENZEN AUS DER »SINNGESTALT DER BEGEGNUNG«

Aus dem Entwurf von Lothar Lies soll skizzenhaft der Gewinn für die Liturgiewissenschaft umschrieben werden, auch im Rückblick auf Calsens programmatische Schrift, welche Schilson rezipiert hat.

3.1. *Begegnung als Grundkategorie einer Liturgie als Dialog*

Ein Verständnis der Liturgie als »Dialog zwischen Gott und Mensch« hat schlagwortartig Emil Joseph Lengeling (1916–1986) geprägt,³⁷ ergibt sich aber aus dem liturgietheologischen Grundduktus der liturgischen Konzilskonstitution. Besonders SC 7 betont die »Doppelbewegung«³⁸ der Heiligung des Menschen und der Verherrlichung Gottes, das Subjekt der Kirche als *corpus Christi mysticum*, zu der sich Christus wie zu einer »geliebten Braut« (*sponsam suam dilectissimam*) verhält, er begegnet einem personalen Liebes-Verhältnis dem Menschen als Kirche. Albert Gerhards und Benedikt Kranemann bezeichnen Liturgie als »ein Geschehen zwischen Gott und Mensch, das gängig mit Dialog, Kommunikation oder Begegnung beschrieben wird. Wie dies in den liturgischen Vollzügen geschieht, lässt erkennen, dass die Liturgie die Personalität Gottes voraussetzt.«³⁹ Begegnung ist eine *Grundkategorie der Liturgie*. Begegnung ist überhaupt erst die Voraussetzung für Dialog und Kommunikation – und gleichzeitig auch deren Ergebnis bzw. Folge. Liturgietheologische Festschreibungen wie *culmen et fons* (»Höhepunkt und Quelle«, vgl. SC 10) bzw. das Ineinander katabatisch-anabatischen Geschehens bekommen so eine tiefere Bedeutung. In der Begegnung geht es nicht zuerst um hierarchisches Geschehen, um primäre und sekundäre Subjekte, sondern um die dynamische Aktualisierung des Dialogs. Ist diese Begegnung zudem personal, dann ist Dialog und Kommunikation das oszillierende Geschehen von personaler Offenheit und Gabe, Empfangen und Verschen-

³⁷ E. J. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hg. von K. Richter, Freiburg i. Br. u. a. 1981.

³⁸ J. A. Jungmann, Kommentar zur Konstitution über die Heilige Liturgie, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare 1 (LThK² 12), Freiburg i. Br. 1966, 14–109, hier: 22.

³⁹ A. Gerhards/B. Kranemann, Grundlagen (s. Anm. 1), 137.

ken, welches sich in der neuen personalen Identität des liturgischen (mystischen) Leibes Christi konkretisiert. Das Christusmysterium (Casel) wird somit in der »Sinngestalt der Begegnung« (Lies) die personale, aktive und kommunikative Identität liturgischer Fei ergemeinschaft.

3.2. Der Begegnungsraum: Ritus

Begegnung setzt den Begegnungsraum voraus und konstituiert ihn gleichzeitig als personalen Raum. In der Liturgiewissenschaft zeigt sich dies in einer zweifachen Diskussion: Zum einen in der Rezeption des *spatial turn*, der die Raumdimension auch in der Liturgiewissenschaft betont.⁴⁰ Die Feier der Liturgie wird zum Gottes-Raum, der diesen Raum gleichzeitig auch konstituiert. Eine liturgische Raumtheologie erlaube es, »Gott ebenso als Größe zu denken, die dieses ganze Raumgefüge begründet, übersteigt, umgreift sowie *zugleich innerhalb* des Gefüges an Raum-Zeit-Stellen an Orten wirksam zu werden – *God located*«⁴¹. Nimmt man den Bewegungs-Aspekt der Begegnung hinzu, so ist das dynamische Zu-gehen der Bewegung, wie es Lies entwirft, eine dialogische Raum-Begehung.

Ein zweiter Aspekt betrifft die *Leiblichkeit*. Schilson charakterisiert die Mysterientheologie Casels als Drama, bezogen auf die leiblich-rituelle Dimension. Die »Sinngestalt der Begegnung« bei Lies versteht diese Leiblichkeit als »Gestalt« der Begegnung, als Interesse im aktiven Dialog. Dialog, personale Begegnung und Kommunikation können sich nur in der konkreten aktiven Leiblichkeit des Menschen vollziehen. Besonders erhellend ist hier das Modell der »Rituellen Erfahrung« von Andreas Odenthal, der ebenso an den *spatial turn*, nämlich den klassischen soziologischen *thirdspace* (Edward W. Soja) als sozialen Raum, anknüpft. Erfahrung ist für Odenthal gedeutetes Erleben und damit aktiver Vollzug: »[D]as Erlebnis wird in einen größeren Sinnzusammenhang gestellt.«⁴² In der Liturgie finde sich ein geronne-

⁴⁰ Vgl. als Einführung und Überblick S. Winter, *God – located!? Liturgiewissenschaft als Sakraltopographie*, in: K. Karl/S. Winter (Hg.), *Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven*, Münster i. W. 2021, 261–290.

⁴¹ Ebd., 268.

⁴² A. Odenthal, *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologische Konturen des christlichen Gottesdienstes* (PTH 161), Stuttgart 2019, 16.

ner Deutungshorizont, der »im Gottesdienst ritualisiert und auf die konkrete Feier und die an ihr beteiligten Menschen hin verflüssigt [wird]. Im Vollzug des Rituals kann das Ereignis geschehen: Die Gegenwart Gottes widerfährt, oder vorsichtiger: Die Jenseitigkeit Gottes, seine Transzendenz wird erfahrbar, wie sie sich in Jesus Christus geoffenbart hat.«⁴³ Einer solchen Einbettung des Rituals in die Dimension der Erfahrung sei die existenzielle Handlungsdynamik voraus, welche sich nun gewissermaßen im Dazwischen der Glaubenserfahrung Gottes »begegnen«: »Menschliche Erfahrungen werden im christlichen Deutehorizont zu Glaubenserfahrungen Gottes, die das Ritual zu sakramentlicher Gegenwart werden lassen.«⁴⁴ Der Raum der rituellen Erfahrung findet bei Odenthal seine Mitte im »*thirdspace* als Raum der Gnade«⁴⁵.

3.3. Liturgie als personaler Begegnungsraum

Als Konsequenz kann man diese Mitte als *personalen Begegnungsraum* in der Liturgie denken, in dem Gott als Person dem menschlichen Person-Subjekt in seiner Ganzheit als *communio* begegnet. Diese Skizze soll weniger in einem Fazit münden, sondern die Anregung von Lothar Lies aufnehmen, Liturgie als Begegnung oder genauer als personale Begegnung zu verstehen.⁴⁶ So kann man auch die Begriffe der »Transfinalisierung« und »Transsignifikation« – abseits dogmatischer Kontroversen – im personalen Horizont deuten: Personale Öffnung auf den anderen schafft personale Gegenwart im Zwischen der Personen, d. h. im aktiven Interesse, nämlich echte personale Begegnung. In der Begegnung wird der andere zum eigenen Orientierungspunkt (Transfinalisierung), der der eigenen Existenz einen Deutungsraum öffnet (Transsignifikation). Diese Begegnung aber verändert, nämlich in einer personalen Dynamik – oder, wenn man so will, im personalen Drama. Eine liturgietheologische Grundkategorie in ihrer

⁴³ Ebd., 17.

⁴⁴ Ebd., 195.

⁴⁵ Ebd., 196 mit einem grafischen Schema.

⁴⁶ Ein entsprechendes Verständnis habe ich versucht in S. Geiger, Der liturgische Vollzug als personal-liturgischer Erfahrungsraum. Liturgietheologische Erkundungen in den Dimensionen von Personalität und Ekklesiologie (Theologie der Liturgie 16), Regensburg 2019.

»Sinngestalt der Begegnung« vereint, weil beinhaltet das Geschehen zwischen Gott und Mensch in der aktionalen Vollzugsgestalt (Ritus), die als aktives Interesse in der Begegnung einen personalen Raum zwischen Immanenz und Transzendenz öffnet. In liturgieästhetischer Lesart zeigt sich – mit Stephan Winter – Gott »als umfassendster *Thirdspace*«⁴⁷, der darin den menschlichen Personen einen Begegnungsraum als Lebensraum öffnet. Dieser Raum kann mit Lies als Raum des Geistes gedeutet werden, als Raum der Sympathie, welche den Dialog und damit Begegnung konstituiert und aktual gelingend fortsetzt. Begegnung als Kultmysterium kann damit immer noch einen entscheidenden liturgietheologischen Impuls aus der Liturgischen Bewegung geben. Mit Casel »tritt die Liturgie wieder in den Mittelpunkt christlicher Existenz«⁴⁸. Diese Existenz ist jedoch personale Begegnung und damit dynamisch im Vollzug des rituellen Begegnungsraumes.

⁴⁷ S. Winter, *God* (s. Anm. 40), 270.

⁴⁸ A. Gerhards / B. Kranemann, *Grundlagen* (s. Anm. 1), 46.