

Liturgie und Kultur

LK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Called to Worship, Freed to Respond

Internationale Beiträge zum Zusammenspiel
von Gottesdienst und Ethik

Liturgie und Kultur

LLK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Called to Worship, Freed to Respond

Internationale Beiträge zum Zusammenspiel
von Gottesdienst und Ethik

LITURGIE UND KULTUR

10. Jahrgang 1–2019

ISSN 2190-1600

Herausgegeben von:

KRISTIAN FECHTNER

STEPHAN GOLDSCHMIDT

THOMAS KLIE

MICHAEL MEYER-BLANCK

MARCELL SAß

HELMUT SCHWIER

ULRIKE WAGNER-RAU

Redakteurin dieses Heftes:

DOROTHEA HASPELMATH-FINATTI

Satz:

LINDEN-DRUCK

VERLAGSGESELLSCHAFT MBH

Namentlich ausgewiesene Beiträge werden von den Autoren verantwortet und geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

Editorial	4
DOROTHEA HASPELMATH-FINATTI	

THEMA

„Called to Worship, Freed to Respond“	5
DOROTHEA HASPELMATH-FINATTI	
Which God? Whose Worship?	9
BERND WANNENWETSCH	
Liturgieethische Irritationen	16
PREDRAG BUKOVEC	
Liturgische Befreiungstheologie	24
CLÁUDIO CARVALHÃES	
Zur Dialektik der Befreiung	39
RALPH KUNZ	
Singing the Old One Hundreds	43
CHANDA RULE BERNROIDER	
Antwort auf Chanda Rule Bernroiders Beitrag	52
JOCHEN ARNOLD	

LITERATUR

Stephan Goldschmidt: Denn du bist unser Gott 56

BETTINA REHBEIN

Autorinnen und Autoren..... 58

LITURGIE UND KULTUR wird kostenlos abgegeben. Es wird jedoch um eine Beteiligung an den Druckkosten in Höhe von 12,00€ / Jahr (bzw. 4,50€ / Heft) gebeten:

Ev. Bank eG
BLZ: 520 604 10
Konto Nr.: 660 000
IBAN: DE05 5206 0410 0000
6600 00
BIC: GENODEF1EK1
Verwendungszweck:
AO 6201010202 LuK

Korrespondenz, Manuskripte und Rezensionsexemplare, deren Publikation bzw. Besprechung vorbehalten bleibt, bitte an:

Geschäftsstelle der
Liturgischen Konferenz (LK)
c/o Kirchenamt der EKD
Herrenhäuser Str. 12
30419 Hannover
Tel. 0511 2796-214
E-Mail: lk@ekd.de
www.liturgische-konferenz.de

Editorial

DOROTHEA HASPELMATH-FINATTI

Die vorliegende Ausgabe von „Liturgie und Kultur“ gibt in ihrem Hauptteil Einblicke in die Plenartagung der Liturgischen Konferenz im August 2018, die unter dem Thema „Called to Worship, Freed to Respond“ im Hildesheimer Michaeliskloster stattgefunden hat und vom Ausschuss „Internationale Liturgische Theologie“ vorbereitet und unter der Beteiligung internationaler Gäste gestaltet wurde.

Dank gilt neben unseren Gästen allen, die engagiert an der Planung und Durchführung dieser besonderen Tagung mitgearbeitet haben, den Mitarbeitenden der Geschäftsstelle der Liturgischen Konferenz ebenso wie den weiteren Mitgliedern des Ausschusses: *Jochen Arnold* (Hildesheim), *Luca Baschera* (Zürich), *Thomas Bergholz* (Saarbrücken), *Predrag Bukovec* (Wien), *Ralph Kunz* (Zürich), *Konrad Müller* (Nürnberg), *David Plüss* (Bern), *Hansueli Walt* (Sankt Gallen), *Bernd Wannewetsch* (Gießen), *Allison Werner Hoenen* (Neuendettelsau). Leiterin dieses Ausschusses ist die Verfasserin dieses Editorials.

In der vorliegenden Publikation findet sich unter der Rubrik „Thema“ eine Vorauswahl aus der für den Sommer geplanten Buchdokumentation, die über die Tagungsbeiträge hinaus respondierende Aufsätze der Ausschussmitglieder sowie die ökumenisch geprägten Liturgien der Tagung enthalten wird. Für diese Ausgabe von „Liturgie und Kultur“ wurden einige dieser Beiträge kürzer gefasst oder mit neuen Perspektiven versehen.

Hannover, im März 2019

„Called to Worship, Freed to Respond“

Einführung in das Thema der Plenartagung im August 2018

DOROTHEA HASPELMATH-FINATTI

„Called to Worship, Freed to respond“. Unter diesem Titel stellte der Ausschuss Internationale Liturgische Theologie bei der Plenartagung der Liturgischen Konferenz vom 27.–29. August 2018 die Ergebnisse seiner bisherigen Arbeit vor.

Liturgische Theologie ist international und ökumenisch. Unsere Tagung war diesmal mehr noch als sonst international und ökumenisch. Die Mitglieder unseres Ausschusses sind international und ökumenisch: Jochen Arnold, Luca Baschera, Thomas Bergholz, Predrag Bukovec, Ralph Kunz, Konrad Müller, David Plüss, Hansueli Walt, Bernd Wannenwetsch, Allison Werner Hoenen, Dorothea Haspelmath-Finatti.

Als sich der Ausschuss dreieinhalb Jahre zuvor konstituierte, ging es darum, die von Klaus Raschzok geleitete Arbeit des Vorgängerausschusses mit dem Namen „Nordamerikanische Liturgische Theologie“¹ einerseits fortzusetzen und andererseits in mehrfacher Hinsicht auszuweiten.

Bei der Tagung, die der Vorgängerausschuss im September 2014 mit Gordon Lathrop und Martha Moore Keish gestaltete, ging es um die Nordamerikanische Liturgische Theologie.

Liturgische Theologie im Allgemeinen betrachtet die gefeierte Liturgie als die Handlung, in der das theologische Nachsinnen seinen Quellort hat. Mit den berühmten Begriffen aus der Theologie des Prosper von Aquitaine gesagt: Die *lex orandi* ist der Beweggrund für die *lex credendi*.

Die Liturgische Theologie in Nordamerika hatte ihren Ausgangspunkt bei dem orthodoxen Theologen Alexander Schmemmann² und wurde von seinen Schülerinnen und Schülern aus verschiedenen Konfessionen aufgenommen. Die Liturgische Feier mit Wort und Sakrament wird hier besonders als der Ort göttlicher Selbstvergegenwärtigung betrachtet. Durch den in Wort und Sakrament gegenwärtigen Herrn wird die versammelte Gemeinde berührt und verändert, ja, transformiert. Von hier ausgehend geschehen Transformationen an der Mitwelt und an der Schöpfung.

Der Gottesdienst kann in diesem Zusammenhang als Ort der Rechtfertigung beschrieben werden.³ Menschen können sich im liturgischen Erleben, in Wort und Mahl, als mit Glauben Beschenkte erfahren und als in dieser Weise Begabte ihren Mitmenschen und ihrer Mitwelt neu und verändert begegnen. Der Lutheraner Gordon Lathrop hat in diesem Zusammenhang den Begriff „Juxtaposition“ geprägt und damit das „Nebenein-

1 Dokumentiert in LuK 1–2015, 5–57 und als: Nordamerikanische Liturgische Theologie, Im Auftrag der Liturgischen Konferenz Klaus Raschzok (Hg.), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh Januar 2017.

2 Vgl. Schmemmann, Alexander: The Eucharist, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1988

3 Vgl. Haspelmath-Finatti, Dorothea: Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst, APTLH 80, Göttingen 2014.

anderstellen“ je zweier liturgischer Elemente, wie etwa „Wort“ und „Mahl“, bezeichnet.⁴ Die beiden Elemente sind jeweils unterschiedlich strukturiert, so sehr, dass zwischen den Konfessionen darum gestritten wird. Aber gerade in solch spannungsvollem Tun und Erleben könne, so Gordon Lathrop, der Geist aufleuchten.

Martha More Keish beschäftigte sich als reformierte Vertreterin der liturgischen Theologie mit dem Lebenszusammenhang des „Wortes“. Christus habe uns nämlich nicht aufgetragen: „Sprecht diese und diese Worte“, sondern: „Tut dies“ zu meinem Gedächtnis.⁵ An dieser Stelle wird das ökumenische Potential der liturgischen Theologie deutlich. Liturgische Theologie nimmt im gottesdienstlichen Geschehen selbst ihren Ausgangspunkt. Gottesdienst bewegt und verändert durch das Wort und durch leibliche Handlungen. Dabei singen, reden, handeln und gestalten Menschen. Aber die Veränderung, die geschehen kann und auf die Menschen glaubend hoffen, bleibt ebenso unverfügbar wie das Aufleuchten des Geistes, von dem Gordon Lathrop gesprochen hat. Liturgische Theologie hat ihre Wurzeln nicht nur in Nordamerika. Sie wurde gleichzeitig auch in Europa, und hier besonders in Italien, entwickelt und wird nun längst international betrieben. Auch ihr theologischer Radius hat sich geweitet. Ging es in den ersten Jahrzehnten besonders um den Zusammenhang von Gottesdienst und Glaubensinhalt sowie von Wort und Liturgie, so ist inzwischen der Zusammenhang von Gottesdienst und ethischem Handeln als wichtiges Thema hinzugekommen. Theologisch stellt sich hier die Frage: Wenn es gilt, dass der Gottesdienst als Ort des Glaubens und der Rechtfertigung erfahren werden kann, wie steht es dann mit der Heiligung, mit den ethischen Konsequenzen der Rechtfertigung? Kann ethisches Handeln aus der liturgischen Handlung erwachsen? Und wenn ja, wie erwächst, im Anschluss an das Dictum des Prosper, aus der *lex orandi* und der *lex credendi* die *lex agendi*?

Diese Fragen, die besonders im größeren internationalen Kontext entfaltet wurden, erweisen sich heute in mehrfacher Hinsicht als aktuell. Einerseits bewegen sie das ökumenische Gespräch, andererseits geraten sowohl der Glaube in seiner öffentlich gelebten Form als auch das ethische und international ausgerichtete Handeln in unseren Tagen mehr und mehr unter den Druck politisch wirksamer Kräfte. Als Christen glauben wir, dass wir in die liturgische Feier des Gotteslobes und des inständigen Gebets hineingerufen sind und dass dieses Zusammenkommen uns durch Wort und Sakrament bewegt, verändert und befreit, so dass wir mit unserem Leben und Dienen Antwort geben können auf das Wort und die Gabe. In diesem Sinne stand die Hildesheimer Augusttagung 2018 unter der Überschrift „Called to Worship, Freed to Respond“, wie auch der Tagungsband, dessen Erscheinen für den Spätsommer 2019 geplant ist.

Die Vorträge und Workshops der Hildesheimer Tagung ließen liturgische Theologinnen und Theologen aus verschiedenen Ländern und Kirchen, und zwar jeweils paarweise und im Sinne von „Call and Response“, von Bereicherung und wechselseitiger Spannung, zu Wort kommen.

4 Vgl. Lathrop, Gordon: Holy Things. A liturgical Theology, Minneapolis MN 1998; ders., Holy People, A Liturgical Ecclesiology, Minneapolis MN 2006; ders.: Holy Ground. A Liturgical Cosmology, Minneapolis MN 2009.

5 Vgl. Moore Keish, Martha: Do This in Remembrance of Me. A Ritual Approach to Reformed Eucharistic Theology, Grand Rapids MI, 2009.

Zwei Vorträge eröffneten am ersten Nachmittag den Horizont des Themas. Sowohl der lutherische Theologe Bernd Wannewetsch („*Which God? Whose Worship?*“) als auch sein katholischer Kollege Predrag Bukovec („*Lex orandi – Lex agendi*“) haben ihre theologischen Einsichten im internationalen und ökumenischen Kontext entwickelt, zwischen Ländern und Kulturen. Die Moderation lag bei Ralph Kunz und Luca Baschera. Am Abend folgte die Vorstellung der Gastvortragenden mit Wort und Musik. Anschließend war das Nachtgebet in der Kapelle in evangelischer Tradition, geleitet von Allison Werner Hoenen und Hansueli Walt.

Am ersten Morgen feierte Erzpriester Georgios Basioudis aus Mannheim mit der Konferenz das Morgengebet in griechisch-orthodoxer Tradition.

Am Vormittag des zweiten Tages folgten weitere Vorträge und Workshops, zunächst mit Cláudio Carvalhães aus New York bzw. São Paulo und Ralph Kunz aus Zürich als Respondenten, beide aus der reformierten Tradition, zur politischen Dimension des Gottesdienstes. Die Moderation hatte Hansueli Walt. Der zweite Teil des Vormittags gilt der Liturgischen Theologie in byzantinischer Tradition. Sr Maryann Madhavathu aus Kerala in Indien sprach über die ethische Prägekraft der Liturgie in ihrer syrischen Malabar-Kirche. Erzpriester Georgios Basioudis führte durch die Große Fastenzeit in der griechisch-orthodoxen Kirche. Es moderierten Allison Werner Hoenen und Thomas Bergholz.

Der Nachmittag widmete sich dem Zusammenhang von Musik und Theologie. Beide Vortragende, Hans-Martin Gutmann aus Hamburg und Chanda Rule Bernroider aus Wien bzw. Chicago, sind sowohl Theologen als auch Jazz-Musiker. Chanda Rule Bernroider beschäftigte sich mit der Bedeutung der historischen musikalischen Praxis des „Outlining“ für eine gegenwärtige liturgische Ethik. Hans-Martin Gutmann fragte, wann und wie Musik als Gebet wirkt. Die Moderation hatte David Plüss.

Der Abend war geprägt von der Feier des Tagungsgottesdienstes in der Michaeliskirche mit mehrsprachigen ökumenischen Akzenten aus verschiedenen Kulturen und der musikalischen Predigt von Chanda Rule Bernroider.⁶

Am dritten Tag kam das Morgenlob, geleitet von Predrag Bukovec, aus der römisch-katholischen Tradition. Der Vormittag beschloss den thematischen Teil dieser Tagung mit deutsch-englischen Prozessbeobachtungen von Anne Gidion, dem Podiumsgespräch der Referenten unter der Leitung von Konrad Müller und dem Schlusswort von Michael Meyer-Blanck.

Nicht zuletzt ist die musikalische Gestalt dieser Tagung zu erwähnen. Jochen Arnold und Chanda Rule Bernroider sorgten dafür, dass das liturgisch-ethische „Call and Response“-Geschehen seinen Widerhall im Verlauf dieser Tagung nicht nur geistig, sondern auch ganzheitlich-leiblich entfalten konnte und darüber hinaus, so hoffen die Beteiligten, von hier aus weiterwirken wird.

In der vorliegenden LuK-Ausgabe findet sich eine Vorauswahl aus der für den Sommer geplanten Buchdokumentation. Einige der Beiträge wurden für diese LuK-Ausgabe kürzer gefasst oder mit neuen Perspektiven versehen. Hier folgen auf die beiden Aufsätze der Hauptvortragenden Bernd Wannewetsch und Predrag Bukovec im Sinne

⁶ Vgl. hierzu auch der Beitrag von Jochen Arnold in dem hier vorliegenden Tagungsbericht.

von „Call and Response“ die Beiträge von Cláudio Carvalhães und Ralph Kunz sowie von Chanda Rule Bernroider und Jochen Arnold.

Which God? Whose Worship?

How God Matters for the “Liturgy and Ethics” Debate

BERND WANNENWETSCH

1. Liturgists and ethicists: nervous encounters

Theology is a slow discourse. While other disciplines are keen to prove their public relevance by coming up with new insights, methods and technologies at the speed of a cheetah, theology moves slowly like a turtle in its shell. The discourse that has brought us together in this – appropriately – time tested place at the Michaelis Cloister in Hildesheim, is such a case in point. “Worship” and “Ethics” have for a very long time lived like distant cousins who were raised on different continents, knowing to be relatives, but rarely ever meeting face to face. In a similar vein it has taken a long while for Liturgists and Ethicist to bond – at least as far as modern theologians in the West are concerned. (The Christian East is a different story of which we are to hear more in this conference.)

As far as I can see, in the West, these distant cousins began a first tentative dating in the Nineteen Nineties, still very much aware of their mutual prejudices. In the eyes of ethicists, liturgists tended to be back-ward looking ritualists, while liturgists regarded ethicists with the suspicion of potentially trading away the richness and theological self-sufficiency of the liturgy for the thin soup of moral motivation. Both types of suspicion were perhaps not altogether unfounded but certainly overblown, and it took a while for each party to find out that one’s own sense of suspicion did actually say as much about oneself as about the respective other. A first significant step forward happened when liturgists and ethicists begun to confess to each other that “living no longer for ourselves” was the call of the new day that they both wished to heed. “Living no longer for ourselves” is the title of a book published in 1991 as a sample record of a first round of conversations between liturgists and ethicists in the North America.¹ In our own corner of the Western World during that same decade there was a similar first impulse set by scholars from Germany and England, in the so called Durham-Tübingen consultations on “Worship and Ethics,” as the title of the reporting volume put it². I was fortunate to be part of this as a junior member at first, and found myself organizing a second round of these consultations around the turn of the millennium. Since these first nervous encounters, a more solid dating routine has been established between liturgists and ethicists (most recently in New York, organized by the Inter-

- 1 *Hughes, Kathleen / Mark R. Francis* eds.: *Living No Longer for Ourselves: Liturgy and Justice in the Nineties*. Collegeville: Liturgical Press, 1991. An earlier attempt is documented in the 1979 edition of the *The Journal of Religious Ethics*; see there, for example: *Saliers, Don E.*: *Liturgy and Ethics: Some New Beginnings*, *ibid.*, 173–189.
- 2 *Bayer, Oswald / Alan Suggate* eds.: *Worship and Ethics: Lutherans and Anglicans in Dialogue*. Vol. 70. Berlin: de Gruyter, 2013.

national Institute for Reformed Theology), and something like a regular discourse on “Liturgy and Ethics”³ (so the title of the conference volume, published this year) has evolved, to which more and more scholars are contributing, and from a variety of confessional and other angles.

This overcoming of blind spots on either side is certainly a quite wonderful development, which gives us hope for the future of our theological discourse as a whole. Precisely since this is a precious development, though, it would seem appropriate to ask whether and where there we need to be especially vigilant in terms of the direction in which it is moving. In my contribution today, I would like to put a finger on what I take to be a sensitive yet easily overlooked issue: how God matters for the “Liturgy and Ethics” debate.

2. Models of relating liturgy and life: persisting focus on human agency

This may sound like a strange question for theological debates, but I think the debate thus far has in deed been characterized by an overriding focus not on divine but human activity. The prerogative has been on what we do either as worshipping or as moral people. On first sight, this seems like an obvious focus to choose, since ethics appears per default concerned with human agency, and liturgy can also aptly be described as a practice. So what should be wrong with focusing on it human agency in worship and life, as long as we keep in mind that all that agency remains dependent on provisions that result from God’s agency in salvation history?

It is certainly true that when it comes to models of relating the two agencies – human and divine, and the two spheres of agency – worship and moral live – there have been valid developments, which deserve mentioning. Basic to any theological reasoning is the assumption that the two – the worship in church and the worship in everyday life⁴ – must not be separated. No thinking in “two realms,” as Bonhoeffer⁵ warned us, can do justice to the interrelatedness that we are to stipulate here. Some have therefore suggested borrowing from Christology and working on the assumption that worship, the life of faith, and ethics, the life of love, must be understood not unlike the two persons of Christ as “inconfusedly (ἀσυγχύτως) and inseparably (ἀχωρίστως)”⁶ While there is wisdom in keeping to such *particulae exclusivae*, pointing, as they are, to the risk of over-determining the relationship within one defining construal, positive models are also needed and have been proposed. Particularly well known are, of course, the concept of analogy (*Entsprechung*) that Karl Barth has used extensively, and the concept of the liturgy as a “source” for all Christian life (as used in Second Vatican Council), and the idea of “call and response,” prominent in particular in Reformed theological circles.

3 Vos, Pieter (ed.): *Liturgy and Ethics: New Contributions from Reformed Perspectives*. Leiden: Brill, 2017.

4 Käsemann, Ernst: ‘Gottesdienst im Alltag der Welt’, in: Käsemann, Ernst: *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1964), 198-204.

5 Bonhoeffer, Dietrich: *Ethics* (DBWE 6; Minneapolis: Fortress, 2005), 55-58.

6 Nissen, Ulrik Becker: ‘Social Ethics Between Universality and Specificity: Outline of a Chalcedonian Social Ethic’, in: *Dialog*, Vol. 51 (2012), 83-91.

In my own contributions to the debate in my books “Gottesdienst als Lebensform” and “Political Worship,” I suggested we best understand worship as the “grammar” of Christian life, where the rules are incorporated in a concrete *Lebensform* in the Wittgensteinian sense of the term.⁷ A second metaphor that I suggested,⁸ has a musical background to it – the notion of “chiming in”: like a harmony singer is adding her voice to the lead singer’s voice, who keeps setting the pace, rhythm and melody, so does the congregation of believers chime in into God’s on-going activity in worship. I thought that this metaphor was more appropriately rendering what happens in worship than other dominating concepts such as idea of “call and response”. The advantage I saw in the “chiming in” metaphor over the former was that it did not reduce God’s agency to providing a mere basis, a first impulse or any other sort of precondition, to which our human activity is then meant to respond in a sovereign act performed by a sovereign agent.

Yet even if the chiming-in metaphor attempted to do justice to God’s on-going agency in worship as its defining and formative factor, it could still be seen as retaining the focus on the activity of the human, the junior partner in this duet as it were, making prevalent the question as to how *we* can best chime in in the liturgy and how *we* can keep singing the same melody in our everyday lives. Even in our best theological efforts to get “right” the relation between human and divine agency, it seems hard to not put the emphasis on our own agency eventually, and this is true even when it comes to our way of conceptualising and performing worship.

The overriding interest in “formation” and faith as a zero-sum-game

A case in point in this context is the strong recent interest in “formation”. Starting in philosophical ethics in the nineteen 70s and 80’s, a new wave of Aristotelianism triggered interest in the themes of virtue and character building. And it is far from surprising that this new interest has been welcomed especially warmly in the “Worship and Ethics debate,” as it suggested to understand worship as the most defining context for Christian character formation. Yet even if theological debates on formation have at times transcended the Aristotelian framework and preferred to speak of transformation instead, God often appears to remain a shadowy figure in the background: a sort of etheric “influencer,” an energy that affects the human agent, but still as a power (*dynamis*) rather than a person (*prosopon*).⁹

We can see here once again how strong the “subjective turn,” which has marked modernity at its core, still determines our debates, even when we are aware of its potentially destructive force. Ever since Schleiermacher has replaced the doctrine of the Word

7 Wannenwetsch, Bernd: Gottesdienst als Lebensform. Ethik für Christenbürger. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1997, 35-44. Wannenwetsch: Political Worship: Ethics for Christian Citizens. Oxford: Oxford University Press, 2004, 32-40.

8 Wannenwetsch: Gottesdienst als Lebensform (FN 7), 14; Political Worship (FN 7), 6.

9 For more detail see: Wannenwetsch, Bernd: “Aus Nichts neues Leben zu schaffen ...” Bonhoeffers Anregungen für eine missionarische Kirche im Übergang zur post-christlichen Gesellschaft. Zeitschrift für Dialektische Theologie 69 (2019), in press.

with the doctrine of faith (*Glaubenslehre*) even theological debates centre around human traits and concerns: our faith, our religious consciousness, our ritual needs, our behaviour and moral agency. The newer breed of ‘post-liberal theologians’ (often seen as taking their origin from the so called Yale School with figures such as Hans Frei und George Lindbeck) usually wish to make reference to God more explicit than their liberal colleagues, but the commonality of focus is often still there and all the more unnoticed.

The overriding interest in virtue and character formation, when adopted in theological debates such as “Worship and Ethics” has had a profound and often unnoticed effect on our understanding of faith. The developmental framework within it operates makes us assume that the opposite to faith must be lack of faith, as in a kind of zero-sum-game: the more faith, the more character, and the more integrity to our moral agency can be expected to result. This understanding puts faith within a framework of development and growth: of insight, of religious consciousness and of moral development.

Given the self-suggestive nature of this scheme, it is easy to forget that for the Protestant reformers of the 16th century, the opposite to faith was not lack of faith, but superstition – a juxtaposition that works nicely in the German language: *not Unglaube but Aberglaube*. For Luther and his fellows, the crucial question was not *how* we believe, how intensely, how mature, how correctly, but rather: *in whom?* Which is the God in which we put our trust? God with capital G or small g? Gott oder Abgott?

3. Doxological beings and the need of re-orienting our worship

This is a perspective that we find prominent already in the writings of the prophets of the Hebrew Bible. For example, when Amos utters his razor sharp criticism of Israel’s worship, pointing to the crying shame in their morality and politics, the prophet is not simply deploring a lack of correspondence (*Entsprechung*) between their liturgies and their lives. (The older assumption of some exegetes who meant to be able to distinguish between his “criticism of ritual” on the one hand and his “social criticism” on the other, has been long shown to be misguided.) For the “Lion of Juda,” their offerings “stink” (Amos 5,22) as repellent as the odour that is associated with carcasses of the utmost of all sins. The transgression of the first Commandment with its perennial question: which God is it that you worship? For Amos, their offerings in Beth-El, celebrating the gift of Land (parts of which they had taken from the peasantry and other vulnerable members of the society), gave away the fact that the god they worshipped – irrespective of the name were using in their prayers – could no longer be the God of “widows and orphans” (Ps 146,8).

If we today speak of the whole of our life as a service to God, we usually mean it as a desideratum – ideally, it should be so, whereas in reality, we know that we often fail to make the rest of our lives a continuation of the worshipping hours we spent in church. But the statement that our whole life is a service can and should be understood not as stipulating an ideal but as rendering a reality: as animated beings, created towards communion with our maker, we are, in fact, always worshipping someone or something: *homo sapiens* as *homo adorans*.

Whether we are aware of it or not, whether we even like it or not: as doxological animals,¹⁰ we are bound to testify in and through our lives, *who* the God / god is that we worship. As Luther famously puts it in his explanation of the First Commandment in the Large Catechism: “That now, I say, upon which you set your heart and put your trust is properly your god.”¹¹

For the inescapably doxological animals that we are, the explicit hour of worship we spend in ecclesiastical liturgy is at best an orienting moment, in which our doxology is oriented towards the One who alone is worthy of it. At worst, our liturgies become religious operations of self-deception: when under the name of the one God we secretly worship another god or a plurality of other gods.

This danger is as old as the covenant itself. The golden calf that Aaron built, giving in to the pressure of the people during Moses’ lingering absence was not meant to simply replace YHWH with a god in animal form. Likely, this molten image was not even meant a *direct* depiction of YHWH, which would have been an equally gross violation of the first commandment.¹² Rather, as the narrative linkage with the story of the giving of the law suggests, the calf was assuming precisely that place which the commandments were intended to occupy: the representation of God’s presence to and with his people. ‘Fabricate us gods to walk before us’ (Ex 32,1). What the people of Israel sought was a steady, palpable and ‘manageable’ presence of God, unlike that presence in and through his word, which Moses mediated in his role as mouthpiece of YHWH. This type of rivalry explains why both tablets and calf had to be destroyed in the aftermath of the revolt. And it is with narrative irony that the golden material Aaron is said to have requested from the people is specified to have come precisely from their ears (earrings, Ex 32,2), the organs created for receiving God’s presence in his word in the first place.¹³

Bearing the perennial risk in mind that this narrative reminds us of, we might say that at its very best, our liturgical worship is a divine means in which we are made aware of our potential or actual worshipping of other gods under the name of God – and are re-oriented towards the one true God: the hour in which our holy cows are demolished, and we crawl from under their scattered parts, bruised but saved from self-destructive idolatry.

10 Wannenwetsch, Bernd: ‘Die Widerständigkeit des Gottesdienstes – am Beispiel der Lesungen’, in: Baschera, L. / Berlis, A. / Kunz, R. (ed.by.): *Gemeinsames Gebet. Form und Wirkung des Gottesdienstes*. Theologischer Verlag Zürich, 2014, 61–79.

11 Luther, Martin: *The Large Catechism*, transl. F. Bente and W.H.T. Dau, in: *Triglot Concordia: The Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church*, St. Louis: Concordia Publishing House, 1921, 565.

12 As Gerhard von Rad explains, in most religious cults that Israel encountered with their neighbours, images were not seen as direct depictions of the deity but as forms of representation. They were less concerned with depicting the being of the godhead than with its mode of presence: ‘... for the image is first and foremost the bearer of a revelation.’ Von Rad, Gerhard: *Old Testament Theology: The Theology of Israel’s Historical Traditions*. Vol. 1. Westminster John Knox Press, 2001, 213–14, quote 214.

13 For a fuller account of the theo-logical meaning of the narrative, see: Wannenwetsch, Bernd: ‘Sin as Forgetting: Negotiating Divine Presence.’ *Studies in Christian Ethics* 28.1 (2015), 3–20.

5. Worshipping in spirit and truth

Worshipping “in spirit and truth,” as Jesus demands it in John 4,23, is not primarily a matter of inward disposition – authentic spirituality, as it were: that we really mean what we say in prayer etc. –, but is a matter of worshipping the One that is spirit and truth. Another angle, from which we can make the same point, is to say that Christian worship, at least at its core, is not merely or primarily a matter of exercising religion. Aware of the temptation that comes with any religion, that it becomes a more or less conscious exercise at domesticating God, Christian worship, while certainly bearing traces of exercising religion, must at the same time be an exercise in trans-religion, in which we are trained in praying “not my but your will be done”.

The Lord’s Prayer is actually a good case in point, as in it, we pray for our creaturely needs: for food, forgiveness and more, but in praying this prayer over and over again, we are also trained in going against the grain of the old Adam. Putting the plea for the coming of God’s kingdom before all articulation of our immediate needs also means to transform those needs and the way we conceive of them: Not only do we learn of other needs – such as to forgive others, the articulation of our needs with regards to the divine giver is also transformed. While we ask God for bread but do so in a way that refrains from reducing God to a “bread god”. Unlike most godheads that populate the pantheons of religion, the God we address as “our father” remains the sovereign Lord of *all* walks of life, a God that cannot be reduced to just one sphere of responsibility such as food, fire, or war.

What is more: asking for bread in the Lord’s Prayer can never abstract from the message of the one who entrusted us this prayer in the first place, reminding us that the “bread” we need is not only and not even primarily the one that comes from the oven but the one that comes from heaven (John 6,33).¹⁴

The God that Christians worship and ask for their daily bread is not a bread-god, any more than the God they ask to be with them is a God that “goes with me wherever I walk”. The God Christians worship is not like a dog on a leash that goes along with wherever we go and whatever we do. There are ways that we chose to go, on which God turns away his countenance. “Am I only a God nearby,” declares the Lord, “and not a God far away?” (Jer 23,23). What we easily overlook when receiving the Aaronic blessing towards the end of a worship service is that God lifting up his countenance above us has a critical edge, too. We have to bear in mind that the one that faces us here is none other than the God of widows and orphans present among us also in the “least amongst our brethren” (Mt 25).

¹⁴ My account of Christianity as a “trans-religious” phenomenon, combining aspects of both religion and anti-religion, is inspired by Dietrich Bonhoeffer and the view he put forward in his poem “Christians and Pagans”. See: *Wannenwetsch, Bernd*: ‘Christians and Pagans: Bonhoefferian Reflections Towards the Second Naiveté of a ‘Converted’ Religion or Christologically Mediated Creatureliness’ in: *Wannenwetsch, Bernd* (ed.): ‘Who Am I? Dietrich Bonhoeffer’s Theology Through His Poetry, London: T&T Clark, 2009.

Conclusion

So what have these considerations come down to? Provocatively put, we might summarize them as such: As long as we know who it is whom we worship, who needs an intellectual method to “bridge” worship with “life”? Our moral life is, first and foremost, about all about the particular God we worship. If this is true, the suspicion does appear not altogether unfounded that the less clear we are about the particularity of the God we worship, the more we need to invest in the sort of ethics that invests us in bridging a gap that we first created.

But as we said before: in the best-case scenario, our worshipping hour is a time that we seek out for God to recreate us as worshippers in spirit and truth. The Christian liturgy, as it has developed over centuries, can be understood as a divine training ground in which we unlearn our idolatrous ways by learning *who* the God is that we (are to) worship: not a “giver of land” but a God of the land-less, not a God that we can make to “be with us wherever we go” but one whose turning of his countenance is critical, not a bread god but one who wishes to be our bread.

It is true, as we learn from the episode of the gold calf and many other instances in the history of religion and the church that worship can degenerate to a case of venerating false gods under the name of the true God. As risky business worship hence is, it also remains true that we do not have a place outside of it – a neutral point of view – from which we could learn to distinguish false from right. The worship we have – in its historical depth and ecumenical breath – is all we have to learn to become worshippers in spirit and truth. This is where God has promised to make himself known to us, present to us and form us into God’s own likeness, which sums up the common aim of all worship and the Christian moral life.

Liturgieethische Irritationen

PREDRAG BUKOVEC

1. Liturgische Ethik

*How long will we sing? / How long will we pray? / How long will we write and send?
How long will we bring? / How long will we stay? / How long will we make amends?
Until all are fed we cry out; / Until all on earth have bread. / Like the One who loves us /
Each and everyone / We serve until all are fed.*¹

Am Kirchenlied lässt sich gut nachvollziehen, was eine Liturgische Ethik ist: eine Ethik aus der Liturgie und in der Liturgie. Im Gesang wird nicht in einer Linie ein Text vorgetragen, zu dem wir nicht Stellung nehmen müssen oder bei dem wir wie bei einem fremden Zitat auf innere Distanz gehen können – das Singen berührt auf existentielle und leibhafte Weise und stiftet Gemeinschaft. Im gottesdienstlichen Gesang wird der Hoffnung Ausdruck verliehen, die gefeiert wird. Die Liturgie und das Singen als wichtiger Teil davon form(ier)t christliche Identität.² Die Liturgische Ethik hat daher primär mit der ethischen Haltung im Geist des Evangeliums zu tun, mit der ethischen Dimension, die dem Christsein inhärent.

Sie ersetzt nicht die Moraltheologie, behandelt auch nicht konkrete Normen oder löst moralische Dilemmata. Es geht vielmehr um die Verschränkung der Kirchendimensionen der Leitourgia und Diakonia bzw. von *lex orandi* und *lex agendi*: Wo im Gottesdienst kommen ethische Implikationen zum Vorschein? Wenn Liturgie „Quelle und Höhepunkt“ (s. SC 10) des christlichen Lebens ist: Für welches Ethos steht der Gottesdienst, den wir feiern? Und wie verhält sich das von uns im Gottesdienst gefeierte Ethos zum Dazwischen, zum alltäglichen Leben, wenn wir nicht feiern? Wenn im Gottesdienst die Erfahrung der Rechtfertigung gemacht wird,³ wenn wir zur Proexistenz befreit sind, die Christus bis zum Kreuz (vor)gelebt hat: Manifestieren sich Doppelgebot und Bergpredigt in der Liturgie und in der Lebenspraxis?

Neben den in den obigen Fragen angerissenen liturgietheologischen Grundlinien, die zentrale ethische Momente des Gottesdienstes ausmachen (gott-menschliche Kommunikation und Erlösungsgeschehen, Anspruch des Evangeliums und Kontrast zum eigenen Tun, die Liturgie transzendierende Dynamiken) sind es v.a. Topoi, d.h. Orte in der Liturgie, an denen die Ethik präsent wird. Im folgenden sollen diese Topoi im Vordergrund stehen, da sie die sichtbare Dimension der Liturgie betreffen und die kon-

1 Die Zitate in diesem Beitrag stammen alle aus dem Lied „Until All Are Fed“ (T/M: Tommy Brown – Bryan McFarland 2010).

2 Cf. *Wannenwetsch, Bernd*: Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger, Stuttgart 1997, 14.

3 Cf. *Haspelmath-Finatti, Dorothea*: Wort und Wandlung. Evangelische Liturgik im ökumenischen Gespräch, in: *Predrag Bukovec* u.a. (Hg.), *Liturgie als Chance und Herausforderung für die Ökumene. Beiträge der Liturgiewissenschaft zur Einheit der Kirchen* (ProOr 41), Innsbruck 2017, 23–38, hier: 36: „Die Rechtfertigung hat in der Liturgie einen Ort, einen leibhaften Vollzug, in dem sie erfahren werden kann“.

krete Praxis tangieren. Die topologische Hermeneutik⁴ bietet sich besonders an, da sich die Liturgie nicht als ein rein sprachliches Ereignis fassen läßt, sondern viel komplexer und dynamischer als ein rituelles Handlungsgefüge anzusehen ist, das sowohl verbal als auch non-verbal (Gesten, Abläufe, Raum, Ton, Rollen, Geräte usw.) abläuft. Diese multidimensionale Performativität in Zeichen und Symbolen stellt in sich eine facettenreiche Kommunikation dar und ist selbst wieder eingewoben in ein feines Netz an internen Bezügen (Perspektive des Gesamtrituals).

2. Irritationen als Problem

*How can we stand by and fail to be aghast? / How long till we do what's right?
How could we stand by and choose a lesser fast? / How long till we see the light?
Until all are fed ...*

Zu liturgischen Irritationen kommt es, wenn in diesem rituellen Verweisgefüge Unstimmigkeiten und interne Spannungen zum Vorschein kommen und der Ausdruck des Rituals nicht mehr mit dem ethischen Anspruch übereinstimmt, der ihm eigentlich innewohnt. Entsprechend der Vielschichtigkeit der gottesdienstlichen Kommunikation äußern sich solche Spannungen auf mehreren möglichen Ebenen: Das Problem kann ziemlich offenkundig sein, wenn es schon auf den ersten Blick entgegentritt, es kann sich auch auf mehr unterschwelliger Art zeigen durch Reaktionen von Verwirrung, Abwehr und – spezifisch bei liturgieethischen Irritationen – durch Widerspruch oder gar Empörung. Solche Irritationen legen Probleme offen, die behoben gehören, weil sie der Intention des liturgischen Handlungsvollzugs widersprechen; gleichzeitig stellen sie produktive Anknüpfungspunkte dar, um einen Reflexionsprozeß anzuregen, um über den Sinn des gottesdienstlichen Rituals neu nachzudenken und die bisherige fehlgeleitete Praxis und Gewohnheit zu überdenken. Dadurch kann eine Sensibilisierung gefördert werden, um die Liturgische Theologie und Ethik aus sich heraus verstehen zu lernen und den konzeptuellen Fehler alter Muster zu erkennen. Doch bleibt auch zu betonen, dass liturgische Irritationen eine bestehende Gefahr darstellen, die sehr ernstzunehmen ist, da die Liturgie wegen der Widersprüche zwischen Ausdruck und Anspruch unglaubwürdig zu werden droht und eine fatale Außenwirkung nach sich ziehen kann. Liturgie ist nämlich primär gott-menschlicher Austausch und sekundär, aber immer auch Spiegel des Selbstverständnisses der Gemeinde bzw. ihrer Verantwortlichen; eine häufige Ursache für Irritationen wird sicher auch darin zu suchen sein (s.u.), dass die Prioritäten vertauscht wurden und aus Selbstaussdruck im Glauben eine selbstreferentielle Inszenierung geworden ist, in der die Ekklesiologie schief hängt, Gott als Hauptakteur nivelliert wird und andere Parameter die stachelige Ethik in und aus der Liturgie verdrängen. Auf horizontaler Ebene leidet die Glaubwürdigkeit des Gottesdienstes, auf vertikaler Ebene wird mißachtet, dass die Liturgie eine Kommunikation *sub specie aeternitatis* ist und damit allen Beteiligten eine Verantwortung aufer-

4 Zum Verständnisparadigma des liturgischen Geschehens als Raum, cf. *Baschera, Luca*: Architektur des Gottesdienstes. Zum „gestalteten“ Raum der christlichen Liturgie, in: *LuK 8* (2017), 15–30.

legt, die auch adäquat wahrgenommen werden muß. Bei liturgieethischen Irritationen ist ferner zu beachten, dass durch die Verschränkung von *lex orandi* und *lex agendi* Rückkoppelungen und Ausstrahlungen auf die diakonische Dimension der Gemeinde zu veranschlagen sind: Drückt der Umgang mit ethischen Fragen, wie er hier zelebriert wird, aus, wie die Gemeinde(verantwortlichen) ihren Auftrag der Nächstenliebe in Wirklichkeit sehen?

Nach dieser kontextuellen Einbettung liturgieethischer Irritationen bietet es sich an, solche Problemfälle anhand von Fallbeispielen aus der Praxis zu beleuchten. Als katholischer Liturgiewissenschaftler kann ich nicht für evangelische Feiern sprechen, möchte im ökumenischen Austausch aber dazu anregen, gemeinsam über die Thematik zu reflektieren, da bei aller Kontextualität Jeder und Jedem wahrscheinlich analog gelagerte Problemfelder in Erinnerung kommen. Das gemeinsame ökumenische Interesse kann bspw. darin liegen, zu einer Bewußtseinsschärfung zu gelangen, in der Liturgischen Ethik zu problematisieren, was es bedeuten kann, wenn Liturgie und ihr Ethos nicht mehr das sein können, was sie ihrem Wesen nach sind. Ich wähle Situationen, die mir begegnet sind und die in ähnlichen Konstellationen im deutschsprachigen Raum sicher nicht singular sind. Der Übersichtlichkeit halber seien alle Beispiele aus der katholischen Meßfeier gewählt, da sie gewiß die häufigste liturgische Gattung sein dürfte. Die Fälle sind anonymisiert und können so als paradigmatische Irritationen diskutiert werden. Auch geht es nicht darum, konkrete Einzelfälle zu monieren, sondern existente Praxis aus liturgiewissenschaftlicher Sicht einer konstruktiven Kritik zuzuführen.

3. Fallbeispiele

*How long will we talk? / How long will we prod? / How must we fret and hoard?
How long will we walk to tear down this façade? / How long, how long, O Lord?
Until all are fed ...*

3.1. Fürbitten

Fall 1: In der sonntäglichen Gemeindemesse werden die selbst formulierten Fürbitten vortragen. Bis auf die abschließende Verstorbenenfürbitte beziehen sich alle Fürbitten auf Gruppenaktivitäten der Gemeinde, für die Gottes Segen gewünscht wird; doch auch bei den Verstorbenen wird allein der eigenen Nächsten gedacht. Bei der Erwähnung jeder Gruppe zeigt der Pfarrer auf die / den anwesenden Hauptverantwortlichen.

So sehr natürlich dem Bibelkreis, der Seniorenexkursion und dem Jugendtreff gutes Gelingen und Gottes Segen zu wünschen ist, so wenig sind die Fürbitten der richtige Ort hierfür.⁵ Das „Bitten für“ ist in der Messe der Ausdruck wahren Christseins, das

5 Cf. Arnold, Jochen: Der Gottesdienst als Wegbereiter der Ethik – eine internationale Spurensuche zu einem grundlegenden theologischen Zusammenhang, in: Klaus Raschzok (Hg.), Nordamerikanische Liturgische Theologie, Gütersloh 2017, 145–178, hier: 169: „Die Fürbitte beleuchtet allerdings auch selbstkritisch die fehlende Bereitschaft zu teilen und öffnet sich dabei neu zum Verzicht, damit andere leben können“.

sich an der Pro-Existenz Christi ausrichtet und das interzessorische Eintreten der Gemeinde für Gerechtigkeit und die Nöte dieser Welt darstellt. Der liturgischen Intention nach geht der Blick radikal auf das Leid der Anderen, der Nächsten in Nachbarschaft, Region, Land und Welt; die Fürbitten signalisieren die Solidarität der Gemeinde für diejenigen, die Hilfe brauchen. Sie dispensieren auch nicht davon, selbst aktiv zu werden: Mit den Fürbitten ist unsere Verantwortung nicht abgeleistet, sondern motiviert. Und gleichzeitig zeigen sie in ihrem liturgischen Kontext, dass unsere Kräfte regelmäßig versagen und oft eine Lösung kaum noch in unserer Macht liegt.⁶ Gott wird um die Herbeiführung Seines Reiches gebeten. Die Bedeutung der Fürbitten erweist sich auch daran, dass sie zweimal in der Messe vorkommen (das zweite Mal als Teil des Hochgebets). Bitten für eigene Zwecke verkehrt den eigentlichen Sinn dieses Rituals und macht deutlich, dass offenbar wenig Aufmerksamkeit für die Probleme anderer existiert. Ist diese Gemeinde ein geschlossener Kreis mit Grenzen, die nicht durchlässig sind, sondern sich versperren?⁷

3.2. Die Kollekte

Fall 2a: Während der Gabenbereitung wird die Kollekte eingesammelt. Der Pfarrer teilt mit, dass sie für die Heizkosten bestimmt sind. Gerade in den Wintermonaten wird fast an jedem Sonntag dafür gesammelt.

Fall 2b: Für die Diakonenweihe ist der Dom aus Termingründen nicht verfügbar; da aber ein größerer Kirchenraum benötigt wird, wird bei der entsprechenden Gemeinde nachgefragt. Zur Gabenbereitung tritt einer der neugeweihten Diakone ans Mikrofon und teilt mit, dass bezüglich der Kollekte umdisponiert werden muß: Die Sammlung für die von Mutter Teresa gegründeten Ordensgemeinschaft der Missionarinnen der Nächstenliebe findet nach der Messe am Ausgang statt, die jetzige Kollekte geht als Miete an die gastgebende Gemeinde, die dies zur Auflage gemacht hat.

Die Geldsammlung bei der Vorbereitung für den eucharistischen Teil der Messe hat diakonalen Charakter, denn sie entstammt liturgiehistorisch dem Vorbringen von Naturaliengaben zur Unterstützung Notleidender. Theologisch ist das Verständnis leitend, dass die Gemeinde ihren freiwilligen Beitrag einbringt („Opfer“), wenn das Opfer Christi gleich im Hochgebet präsent wird und Brot und Wein von Gott in Leib und Blut Christi gewandelt werden. Es handelt sich um das Einbeziehen der eigenen Existenz in das Paschamysterium Jesu Christi, um ein Ritual der Imitatio Christi, der für uns und

6 Cf. *Wannenwetsch, Bernd*: Gottesdienst als Lebensform (s. Anm. 2), 24: „Im Gottesdienst kann nämlich beides zugleich erfahren werden: die Grenze menschlicher Verantwortung – das, was Gott für die Menschen tut –, und der darin aufscheinende Innenraum ihrer Verantwortung: das, wozu sie von Gott ermächtigt sind zu tun“.

7 Unter dem Blickwinkel der Solidarität finden sich Reflexionen zur Fürbitte (3.1), Kollekte (3.2) und Fußwaschung (3.4) in *Bukovec, Predrag*: „Die vergessenen Wunden der Welt“. Globale Solidarität aus liturgischer und sozialetischer Sicht, in: *Alexander Gaderer / Barbara Lumesberger-Loisl / Teresa Schweighofer* (Hg.), *Alles egal? Theologische Reflexionen zur Gleichgültigkeit*, Freiburg, Br / Basel / Wien 2015, 164–186, hier: 183–186.

alle am Kreuz starb und Seine Proexistenz bis zum radikalen Ende lebte. Dieser Orientierung an der Alterität, an den Bedürftigen und unserer Verantwortung für unsere Nächsten steht die Sammlung für eigene Belange (Heizkosten, Miete) diametral gegenüber. Solange die Kollekte nicht ausnahmslos ihrem eigentlichen Zweck zugutekommt, nämlich karitativen Projekten, die die Würde haben, nach erfolgter Sammlung an den Fuß des Altars gelegt zu werden, wird sich am Ärger wenig ändern. Der Sinn der Kollekte ist nicht, Geldknappheit zu kompensieren. Wenn die Kollekte für Heizkosten draufgeht, damit die Gemeinde es bei den Fürbitten gemütlich hat, während draußen Leute erfrieren oder kein Obdach haben, dann spricht das Bände. Wird hier ein Ritual nicht kontraintentional unterwandert? Im Beispiel 2b wird das Problem vom jungen Diakon ausdrücklich und zwischen den Zeilen kritisch erkannt: Und in der Tat hat der Diakon schon von seiner Amtsbezeichnung her mit Diakonie zu tun. Auf diesen Aspekt wurde im Weihegottesdienst auch mehrfach durch Lieder und in der Predigt des Bischofs eingegangen. Wenn schon die gastgebende Gemeinde darauf besteht, Geld zu verlangen für die Ausrichtung eines der ganzen Kirche zugutekommenden Aktes wie der Ordination junger Menschen, dann wäre es besser gewesen, die Kollekten zu vertauschen und am Ausgang für die eigene „Gastfreundschaft“ zu sammeln. Da aber bekanntlich mehr Geld fließt, wenn während der Messe die Feiernden in ihren Reihen sitzen und angesichts der vor wenigen Minuten erfolgten Weihe beim feierlichen Anlaß spendabler sind, wird diese getroffene Entscheidung ziemlich abgründig.⁸

3.3. Heiligabend

Fall 3: Es ist der Heilige Abend in einer deutschen Großstadt. Die Kirche ist bis zum letzten Meter voll, die ersten Reihen sind reserviert für Dienstuende. Die Gemeinde selbst ist stark migrantisch geprägt mit Gläubigen aus mehreren Dutzend Ländern (z. B. Polen, Italien, Philippinen, Brasilien und andere lateinamerikanische Länder, Kroatien u.v.a.m.), da die Kirche in einem Stadtbezirk mit großem Zuwandereranteil steht. Beim Einzug wird der Pfarrer von einem Konzelebranten begleitet, der afrikanische Wurzeln hat. Im Altarbereich steht eine Krippe. Nach den Eröffnungsritualen tritt eine Grundschullehrerin nach vorne, die an der angeschlossenen katholischen Privatschule unterrichtet. Anstelle der biblischen Lesungen hält sie eine 15-minütige Katechese über die Frage, warum an der Krippe kein Elephant steht und trägt danach eine selbstgedichtete Fabel vor; die Gemeinde muß beim Wort „Elephant“ dabei jedes Mal stampfen. Es folgt die Predigt des Pfarrers über Martin Luther King, der die Rassengesetze in den USA ins Wanken brachte. Am folgenden eucha-

8 Natürlich sind die Gläubigen dazu angehalten, aus ihren Mitteln einen Beitrag zur Finanzierung der kirchlichen Strukturen zu leisten. Schaut man den einschlägigen can. 222 CIC (1983) genauer an, erkennt man aber, dass im Budget der Kirche der Diakonia eine herausragende Rolle zukommt (s. §§ 1f.). Das Kirchenrecht offenbart also Sensibilität für die hohe Bedeutung des Tuns der Nächstenliebe auch im Hinblick auf die grundsätzlichere Frage der Finanzen. Im deutschsprachigen Raum muß auch auf die Kirchensteuer hingewiesen werden: Auch wenn die Mittel sicher überall knapper werden, so ist der Eindruck nicht von der Hand zu weisen, dass über die Kirchensteuer hinaus hier in der Kollekte „die Kirche“ (durch den Pfarrer) Geld verlangt. Angesichts der karitativen Intention der Kollekte ist die Optik denkbar schief.

ristischen Teil ist der Konzelebrant wieder nicht beteiligt, filmt aber mit seinem Smartphone die Gemeinde beim Singen des Sanctus. Die Lehrerin ist Kommunionhelferin.

In diesem Gottesdienst ist vieles schiefgelaufen. Selbst wenn außen vor gelassen werden soll, inwieweit die „Katechese“ gelungen ist und ob grundschuldidaktische Methoden für die meistbesuchte Messe des Jahres, an der nicht nur die Eltern der Schulkinder anwesend sind, geeignet war, ist es zu Friktionen gekommen: Ein Problemkreis dreht sich um die Frage, ob die Fabel über die periphere Frage nach dem Verbleib von Elefanten an der Krippe wirklich den Nerv trifft, was an Heiligabend im Zentrum steht. Wie begründet ist das Auslassen der Bibel mit ihrer Botschaft von der Inkarnation – inklusive der ethischen Implikationen in den Lesungstexten – durch eine in der liturgischen Ordnung nicht vorgesehene Handlung mit einer nicht vorgesehen liturgischen Rolle („Katechetin“)?⁹ Trägt die Kulmination von Rollen („Katechetin“ und Kommunionhelferin), die in den Rubriken aus gutem Grund unerwünscht ist, nicht zum Eindruck bei, dass eine Gemeindeelite den Gottesdienst zur Selbstdarstellung umfunktionalisiert (s. reservierte Sitzreihen)?

Das Problem wird verschärft durch die zweite Spannung, die noch unglücklicher ist: Während die Gemeinde aus Mitgliedern mit Wurzeln in der ganzen Welt besteht, sind die liturgischen Rollen allein auf „Einheimische“ verteilt (jedenfalls war kein Migrationshintergrund selbst bei den Ministrierenden anzunehmen). Beim Konzelebranten wird dies dann gänzlich unerträglich: Während über Martin Luther King gepredigt wird, bleibt er außen vor, zu einem stillen Beobachter degradiert (s. die Filmaufnahme). Die ihm zukommenden Teile im Hochgebet übernahm der Pfarrer; man hätte ihn wenigstens bei der Kommunionausteilung berücksichtigen können (anstatt einer anderen Person zwei liturgische Rollen zu übertragen).

So jedenfalls entstand ein krasser Widerspruch zwischen dem, was man predigt, und dem, was man in der Liturgie tut. Ein fader Beigeschmack zwischen Infantilisierung, Selbstinszenierung und Demütigung blieb hängen.

3.4. Fußwaschung

Fall 4: Am Gründonnerstag ist bei der abendlichen Messe das Ritual der Fußwaschung vorgesehen. Der Pfarrer bittet nach den Fürbitten zwölf aktive Mitglieder der Gemeinde (u.a. Gemeindereferentin, Organist, Kommunionhelfer/innen, deren Ehepartner u.a.) in den Altarraum und wäscht ihnen die Füße. Während der Handlung dirigiert der Organist die Melodie eines Kirchenliedes, in dem die Apostel im Vordergrund stehen, denen der Herr die Füße wäscht.

⁹ Man ist hier versucht, diese Situation mit den „eventgestylten Flatrate-Gottesdiensten“ in der Diktion Thöles in Zusammenhang zu bringen, cf. *Thöle, Reinhard*: Mit Gottesfurcht, Glauben und Liebe? Historische Liturgien und die Einheit der Kirche, in: *Predrag Bukovec* u.a. (Hg.), *Liturgie als Chance und Herausforderung für die Ökumene. Beiträge der Liturgiewissenschaft zur Einheit der Kirchen* (ProOr 41), Innsbruck 2017, 124–129, hier: 126.

Angesichts des Vorbilds von Papst Franziskus, der Gefangenen die Füße wäscht, ist die Umsetzung in dieser Gemeinde bitter. Die Fußwaschung versinnbildlicht als Ritual die Einsetzung des Abendmahls (s. Joh 13) in seiner Tiefendimension als Liebesmahl, bei dem der Meister sich nicht zu schade ist, Seinen Jüngern die Füße zu waschen. Der Sinn der Handlung ist nicht getroffen, wenn die Gemeindeelite für ihr Engagement im letzten Jahr die Füße gewaschen bekommt; der elitäre Ansatz wird durch das gewählte Lied bestätigt. Soll die Gemeinde diese aktive und jeden Sonntag präsenzte Gruppe als Abbilder der Apostel akklamieren? Das sind sie nämlich ekklesiologisch nicht. Die Fußwaschung ist nicht als liturgischer Dank für erwiesene Dienste, die man doch eigentlich Gott zuliebe tut, gedacht, sondern für Außenstehende: Kranke, Ausgegrenzte, Marginalisierte. Der ethische Impuls geht dahin, sich nicht selbst zu schade zu sein für niedere Dienste, indem man sich Christus vor Augen führt. Auch wenn eingewendet werden kann, dass die Fußwaschung an Bedürftigen diese vorführt, so gäbe es sicher einvernehmliche Lösungen, indem man bei der Vorbereitung etwa ins benachbarte Altersheim oder in Einrichtungen der Caritas geht und dort lernt, wo die Kirche diakonisch aktiv ist. In der Folge hätten sich vielleicht sogar Möglichkeiten ergeben, wie sich die Gemeindeverantwortlichen beim Tun der Nächstenliebe einbringen können, weil sie Begegnungen erfahren. Die getroffene Lösung gibt nämlich das genaue Gegenteil von der liturgieethischen Intention der Fußwaschung her.

4. Weiterführende Überlegungen

*On the green, green grass they gathered long ago / To hear what the Master said.
What they had they shared, / Some fishes and some loaves, / They served until
all were fed.
Until all are fed [...]*

Die Liturgische Ethik kann sich – wie liturgische Erfahrung überhaupt – nur entfalten, wenn sie durch Irritationen nicht gehemmt oder gar zerstört, sondern durch eine überlegte und sensible Vorbereitung eröffnet wird. Dies betrifft die ganze Gemeinde, aber in besonderer Weise die Liturgieverantwortlichen, die an der Vorbereitung des Gottesdienstes beteiligt sind. Ihre Verantwortung besteht auch darin, das Ethos der Liturgie zu erkennen und sich von ihm konfrontieren zu lassen. Das Bewußtsein von der Liturgie als *theologia prima*, durch deren Kraft das ganze christliche Leben gestärkt wird und in ihr kulminiert, muß gegenwärtig gehalten werden. Dies ist natürlich auch eine Frage der liturgischen Bildung und Ausbildung der Beteiligten, sowohl des Pfarrers als auch der ehrenamtlich tätigen Laien. Die komplexe Kommunikationssituation des Gottesdienstes braucht den Ausbau der „Liturgiefähigkeit“ (Guardini), um problematische Ansätze des Gottesdienstverständnisses kritisch zu überdenken und auch die eigene Rolle oftmals deutlich bescheidener zu verstehen. Auch im Theologiestudium, v.a. aber auch bei den diözesanen Kursen für liturgische Dienste ist die ethische Dimension der Liturgie gezielter in den Fokus zu rücken. Diesen strukturellen Maßnahmen muß sich aber auch ein selbstkritischer Blick beigesellen, der im Gemeindeleben von der Bereitschaft zur Reflexion eingewachsener Irritationen begleitet wird. Die Fähigkeit

zuzuhören, wenn irritierende liturgische „Erfahrungen“ gemacht werden, und zugleich die diakonale Perspektive *ad extra* einzunehmen¹⁰ dürfte zu einer gelingenden Liturgiepraxis beitragen, in der Tendenzen zur Verschließung, zu narzißtischer Selbstüberhebung und zu Parallelhierarchien verschwinden.

Sich zurückzunehmen, um sich für andere zu öffnen und um für Gott als dem ersten Handlungssubjekt der Liturgie durchlässig zu sein, kann der heilsamen Anrede Gottes in Wort und Symbol zum Durchbruch verhelfen. Die Alterität im Doppelgebot, d.h. die Hinwendung zu Gott und zum Nächsten in Liebe, geht auch mit der Alterität der Liturgie als gegebener Glaubenserfahrung von Generationen einher. Diese geronnene Erfahrung hat sich zu einer liturgischen Ordnung herauskristallisiert. Dieser Ordo ist immer wieder reformbedürftig, aber er ist zugleich ein Erbe, in dem sich liturgieethische Topoi erhalten haben. Flexibilität im Gottesdienst ist ein wichtiger Faktor, doch gerade wenn liturgieethische Implikationen unreflektiert verwischt und überlagert werden, wurde man der Verantwortung nicht gerecht. Die Irritationen lenken vom Paschamysterium ab und offenbaren eher das Selbstbild der Akteure. Die Liturgie ist das „Werk unserer Erlösung“ (s. SC 2 und 5), ein Empfangen, und eben nicht die Performanz der Leitenden.¹¹

10 Cf. *Wannenwetsch, Bernd*: Die ethische Dimension der Liturgie, in: *Martin Klöckener / Angelus A. Häußling / Reinhard Meßner* (Hg.), *Gottesdienst der Kirche*. Teil 2, Bd. 2, Regensburg 2008, 362–401, hier: 391.

11 Cf. *Arnold, Jochen*: *Der Gottesdienst* (s. Anm. 6), 147 im Blick auf die Wechselbeziehung von *lex orandi* und *lex agendi*: „Aus der großen Symphonie des Glaubens sind vielfach kleine Soloauftritte geworden, so dass die gesamtkirchliche Plausibilität immer mehr im Schwinden ist“.

Liturgische Befreiungstheologie

CLÁUDIO CARVALHÃES

(ÜBERSETZUNG: DOROTHEA HASPELMATH-FINATTI)

Einführung

Der Theologe und Bibelwissenschaftler José Comblin erzählt von einem Bauern in Brasilien, der jeden Sonntag in die Kirche ging und sich darüber beklagte, dass alle biblischen und liturgischen Texte nichts mit ihm und den anderen Bauern zu tun hätten, sondern die Anliegen der Priester rechtfertigten.

Seine Beschwerde schließt uns ein: Dienen die Texte, die wir verwenden, unserer Tradition oder den Armen? Dienen sie der Kirche der Mittelklasse oder der Kirche der Armen? Wir können nicht mehr hoffen, dass unsere Entscheidungen in Zukunft noch neutral und ohne klare Stellungnahme bleiben können und ohne öffentliches Interesse an Themen wie Rasse, Geschlecht, Gender und Kultur – als ob wir ohne solche Parteinahme noch unserem Gott treu sein könnten.

Professor James Cone erinnert uns daran, dass die Theologie dort beginnt, wo es weh tut, und das hat mich tief getroffen. Als achtjähriger Schuhputzer lebte ich selbst im Schatten der Gesellschaft. Es war eine kleine presbyterianische Gemeinde in Sao Paulo, die meine Familie unterstützte, uns Nahrung, Unterkunft, Geschichten, Lieder, Kraft und Vorstellungskraft gab, so dass wir weiterleben konnten. Sie haben meinem Leben Licht gegeben! Später war es die Befreiungstheologie, die für mich nicht nur eine Möglichkeit innerhalb der großen Auswahl von Theologien wurde, sondern Mittel zum Überleben. Eine Theologie, die zu meiner Situation und zu derjenigen der vielen ausgegrenzten Menschen in Lateinamerika sprach. Es ist Mode geworden zu sagen, die Befreiungstheologie sei gestorben. Ja, das gilt vor allem für die wissenschaftliche Theologie, die mit der Mittelklasse verbunden ist. In der Befreiungstheologie können so viele Dinge in Frage gestellt werden. Aber die zentrale epistemologische Bewegung von Gottes Option für die Armen – die theologischen, anthropologischen, historischen, politischen, sexuellen, wirtschaftlichen und klassenbezogenen Kämpfe, das Hören auf die Armen mit dem Ziel, dort Gottes Logos zu finden, wo die Armen leben – dies alles muss als lebendige Forderung und als noch wichtigere Aufgabe in jeder theologischen Arbeit unserer Tage fortgeführt werden. Wenn wir nicht weiterhin das Leid derer hören, die an den schlimmsten Orten unserer Welt leben und unter Verletzungen leiden, können wir keine Theologie betreiben, können wir nicht beten, kein neues Lied singen, und wir dürfen das Mahl nicht teilen. Um aber den Weg mit dem Blick auf die Armen fortzusetzen, müssen wir solchen Menschen und Bewegungen folgen, die die Liebe zu den Armen fördern. Überhaupt müssen wir Jesus Christus nachfolgen, der sein Leben als Migrant und Flüchtling gelebt hat und sagte: „Ich war hungrig und ihr habt mir zu

essen gegeben [...].¹ Wir müssen der hebräischen Bibel, dem Tanach, folgen – (Sprüche 31: 8–9):

*Tu deinen Mund auf für die Stummen
Und für die Sache aller, die verlassen sind [...] schaffe Recht dem Elenden und Armen.*

Wir müssen Dietrich Bonhoeffer folgen, der sagte: „Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, dass wir die großen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Bergwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnerten, kurz der Leidenden, sehen gelernt haben.“²

Wir müssen uns Edward Said anschließen, um „die Erinnerung an vergessene Stimmen [...] der Armen, der Benachteiligten, der Stimmlosen, der nicht Repräsentierten, der Machtlosen“³ zu suchen. Wir schließen uns Martin Luther King Jr. an und solchen Frauen wie Angela Davis, Nancy Cardoso und Ivone Gebara, deren interdisziplinäre Arbeiten ganz verschiedene Anliegen verbindet, wie etwa öko-feministische Theologie, wirtschaftliche Gerechtigkeit oder die Situation von Kleinbauern in ländlichen Gebieten, und dies alles im Widerstand gegen Agrobusiness, Rassenverachtung und missbräuchliche Gefängnisstrafen. Wir müssen uns immer wieder neu das Leben und die Arbeit von Camilo Torres, Oscar Romero, Elder Camera und Dorothy Stang ins Gedächtnis rufen, ebenso wie das Leben von Landarbeitern und den Armen, die im Auftrag von Regierungsorganisationen ermordet wurden. Sie alle leben weiter als Samen unserer Revolution. Wir müssen die Erinnerung an Dorothee Sölle und Pedro Casaldáliga und ihre Arbeit mit vergessenen Menschen wachhalten.

Diese alle erinnern uns an den Fluss der sozialen Bewegungen um Themen wie Ökologie, Arbeit, Rasse, Klasse, Geschlecht, Sexualität und Religion. Diese interdisziplinäre Arbeit verlangt es von uns liturgischen Theologen oder von jedem Theologen, solche Dialogprozesse jenseits des eigenen Feldes zu führen, die zu neuen Formen von Befreiung führen können. Insbesondere gilt dies aber für liturgische Befreiungstheologien.

Ich beginne damit, mich in das zu begeben, was Don Saliers „liberationist moral and political critiques of Christian liturgy“ und „ambiguity of liturgical formation“ nennt und damit weiterhin betont, was er schon bekräftigte, als er sagte, dass „liturgical theology suffers when it fails to acknowledge ‚hidden‘ power issues and the malformative histories of practice.“⁴

1 Matthäus 25, 35–36: „Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich bin durstig gewesen und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich aufgenommen. Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich gekleidet. Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht. Ich bin im Gefängnis gewesen und ihr seid zu mir gekommen.“

2 *Bonhoeffer, Dietrich*: Widerstand und Ergebung, in: *Eberhard Bethge* (Hg.) u.a., Dietrich Bonhoeffer Werkausgabe Bd. 8 (München: Kaiser, 1998), 38f.

3 *Said, Edward*: Representations of the Intellectual. New York: Vintage, 2012, 35, 113.

4 *Saliers, Don*: “Afterword: Liturgy and Ethics Revised” in: *Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch Before God*, ed. by *E. Byron Anderson and Bruce T. Morrill*, (Liturgical: Collegeville MN 1998) 209–224, hier: 214.

1. Wessen Geschichte? Auf der Suche nach einer Methodik

Die liturgische Frage besteht nicht nur darin, wie wir Liturgik verstehen, sondern in erster Linie darin, wie wir die Welt sehen, fühlen und denken. Die Art und Weise, wie wir die Welt sehen / fühlen, prägt unsere intellektuelle Arbeit und unsere Ziele, Interessen, unser Engagement. Der brasilianische katholische liturgische Theologe Ione Buyst sagt, dass die Art, wie wir wissenschaftlich fragen, schon unseren Weg, unseren *Meta-Hodos*, bestimmt. Unsere Forschung und Methodik zeigen, wo wir positioniert sind. Jonathan Z. Smith sagt, dass Rituale unseren Körper ausrichten und uns dazu führen, aufmerksam zu sein. Meine Arbeit folgt Smith, da er hofft, Wege zu ritualisieren, mit denen wir den Armen Aufmerksamkeit schenken können.

Prof. Bryan D. Spinks verdeutlicht in seinem Artikel „*Imagining the past: Historical Methodologies and Liturgical Study*“, dass die Art und Weise, in der „we imagine the past is mediated to a certain degree by our own present views, needs, and concerns, both conscious and unconscious [...] the past is always reconstructed through the lenses of the present.“⁵ Die Vergangenheit wird „reconstructed through the lenses of the present“. Darum ist es wichtig, wie wir die Welt von heute sehen. Die Liturgietheologie ist oft nach innen ausgerichtet; die Liturgie erklärt dabei die Liturgie und kann hier zu oft nur im Zusammenhang mit anderen liturgischen Dingen betrachtet werden.

Die Treue zu einzelnen christlichen Konfessionen spielt in der aktuellen liturgischen Geschichtsforschung immer noch eine grundlegende Rolle. Deshalb ist es so schwierig, mit den intellektuellen Unterschieden in unseren Bereichen umzugehen. Wir haben so viele Zäune errichtet. Wenn jemand oder etwas die konfessionellen Blasen der liturgischen Gelehrsamkeit überschreitet, neigen wir dazu, uns angegriffen zu fühlen, da sich unsere persönlichen Überzeugungen in Gefahr befinden. Die Vorstellung, dass man sich entweder innerhalb oder außerhalb des Kreises der Wahrheit befindet, spiegelt die passiv-aggressiven Verhaltensformen wider, die wir hier leider noch haben. Das vielleicht Schlimmste ist: Theologische Gesetzmäßigkeit bedeutet gleichzeitig liturgische Gesetzmäßigkeit. Rituelle Handlungen halten die Struktur aufrecht, auf dem das gesamte Gebäude des Christentums aufliegt, und deshalb werden die Ansprüche religiöser Rituale auf einem hohen Niveau gehalten, so dass sie nicht in Frage gestellt werden oder historischen, sozialen, wirtschaftlichen, geschlechtlichen, sexuellen, rassistischen Fragen ausgesetzt werden können. Oder aber! Kein Wunder, dass wir hier bekannten Witz haben: Was ist der Unterschied zwischen einem Liturgiker und einem Terroristen? Der Unterschied ist, dass Sie mit einem Terroristen verhandeln können. – Im Bereich der Liturgie geht es immer um ein hohes Risiko, und die Folgen von Dissens können buchstäblich katastrophal sein.

Dennoch müssen wir es mit der Tradition aufnehmen, zu der ja Brüche ebenso wie Kontinuität gehören, weil beide, Treue und Verrat, integrale Bestandteile von Traditionsübermittlung sind. Manchmal besteht die einzige Möglichkeit, der Tradition treu zu bleiben, darin, sie zu verraten, damit sie Kontinuität haben kann. Das heißt, Ver-

5 *Spinks, Bryan D.*: „Imagining the past: Historical Methodologies and Liturgical Study“, in: *Berger, Teresa / Spinks, Bryan D.*: *Liturgy's Imagined Past/s: Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*, 6, Liturgical Press. Kindle Edition.

rat gehört zum Kern der methodologischen Sorge um das Überleben der liturgischen Theologie. Einige kleinere und größere Veränderungen sind hier bereits zu verzeichnen. Zum Beispiel sagt Nathan Mitchell in seinem Buch „Meeting Mystery“⁶, „Christian worship is worldly by definition“ und damit „verrät“ er die Vorstellung, dass Liturgie nur als göttlich verstanden und nur durch Liturgie erklärt werden kann. Und Ronald Grimes sagt, „Liturgy is essentially cultural as it is religious. Consequently, it ought to be subjected not just to the theological criticism but to ritual, ethical, and others sorts of criticism that proceed on anthropological, ecological and psychological grounds.“⁷

Die im Jahr 2014 hier in Yale abgehaltene Konferenz zum Thema „Liturgy’s Imagined Past/s“ bot einen Einblick in die Veränderung der historischen Paradigmen in diesem Gebiet. Martin D. Jean sagt, die Konferenz, in Bezug auf die Methodik, „probed the impact of important shifts in historiography (for example, the turns to social history and gender history) on the work of historians of liturgy and on how they imagine and display the past.“⁸

Dies ist eine fantastische Wende, aber dieser Weg muss weitergehen, und ich hoffe, dass sich diese soziale Wende ausweitet und Themen einbezieht wie Rassismus, Homophobie, Klassenspaltungen und auch die Geschichte derer, die am Rand unserer eigenen Geschichte leben. Bislang zeigt der Spiegel der Historiographie, wie Martin D. Jean sagt, meistens nur unser eigenes Bild. Es ist an der Zeit, dass er die Armen zeigt, die Schwarzen, Latinos, die Queer, die Behinderten, die alle Teil unserer Liturgiegeschichte sind, damit wir sie so sehen können, wie sie wirklich sind, nämlich ein wesentlicher Teil unseres „eigenen“ Spiegels.

Im weiteren Verlauf wird deutlich, dass es sich die Liturgiegeschichte nicht leisten kann, ohne die Armen Geschichte zu machen. Eine unserer Aufgaben ist genau das: Die Geschichte des Christentums als Geschichte der Armen unter dem kolonialen Projekt zu lesen. Das Fehlen kolonialisierter Völker in der Liturgiegeschichte macht den christlichen Glauben zum imperialen Glauben allein, genauso wie das Fehlen von Frauen das Christentum zu einem patriarchalischen Projekt macht. Mary Collins, Teresa Berger, Kathleen E. Corley, Janet Walton, Marjorie Proctor-Smith und viele andere zeigen uns diese Wahrheit. Der Mangel an Schwarzen und an Geschichten der Sklaverei in der Geschichte unserer liturgischen Theologien zeigt das Christentum als weißes Vorherrschaftsprojekt. Wenn man die historische Beteiligung marginalisierter armer Gruppen an unserer Geschichte nicht kennt oder nur auf dem goldenen Pfad des globalen Nordens bleibt, zeigt dies, dass eine einzige gesellschaftliche Klasse den Rest der Welt beherrscht. Weil wir die rituellen Wege der marginalisierten Gruppen nicht kennen, sind wir in der Gefahr zu denken, dass die einzig mögliche liturgische Form durch die Liturgiegeschichte hindurch ein fester Ordo ist, und die Folge ist die akademische Missachtung der großen Mehrzahl der Christen, weil sie diesem Ordo nicht folgen.

6 Mitchell, Nathan: *Meeting Mystery: Liturgy, Worship, Sacraments* (New York: Orbis, 2006), xiv.

7 Grimes, Ronald: *Reading, Writing, and Ritualizing: Ritual in Fictive, Liturgical and Public Places* (Washington D.C.: The Pastoral Press, 1993), 52.

8 Jean, Martin D.: Foreword, in: *Berger, Teresa / Spinks, Bryan D.: Liturgy’s Imagined Past/s: Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*. (Minnesota: Liturgical Press, 2016), x.

Wie wir wissen, wurden die Lesarten der Geschichte seit über 500 Jahren häufig vom globalen Norden der Erde beherrscht, und diese Lesarten haben dazu geführt, dass theologische Bewertungen der liturgischen Theologie den liturgischen Regelungen und Glaubensbekenntnissen bestimmter Leute in lokalen historischen Kontexten untergeordnet und in universelle Gesetze eingeschrieben wurden, denen die ganze Welt folgen muss.

Wir müssen die gesellschaftliche Wende fortsetzen, wie ich sie 2015 auch in *Liturgy and Postcolonialism* vorgeschlagen habe. Die Liturgik muss ihre theoretischen Möglichkeiten erweitern und Quellen und Autoren einbeziehen, die sich nicht in einem in sich geschlossenen Pantheon des globalen Nordens befinden. Zurzeit lehre ich im Rahmen eines Seminars liturgische Theologie, und die Referenzliteratur bildet fast keine Vielfalt ab. Wir brauchen dringend Vielfalt. Wir brauchen neue Augen und neue Ohren, um die Armen sehen und hören zu können.⁹

2. Eine dekoloniale Geschichte der Liturgie

Eine liturgische Befreiungstheologie muss also damit beginnen, die Geschichte aus der Perspektive der Entrechteten zu lesen, derer auf der Seite der Verlierer, der Subalternen, der Armen und der Elenden der Erde. Wenn Geschichte auch Vorstellungskraft ist, müssen wir uns vorstellen, was es für die Kolonialbevölkerung im Süden der Welt bedeutete, als die christlichen europäischen Kolonialmächte ankamen, die ihr Leben zerstörten, ihr Land stahlen, ihre Körper missbrauchten und ihre Kulturen konfiszierten. In den letzten 500 Jahren war die Liturgie in Wirklichkeit eine starke „Waffe der Massenvernichtung“, die das Projekt der Kolonialisierung sakralisierte, die kapitalistischen Strukturen der Ausbeutung einsetzte, die patriarchalen Herrschaftssysteme stütze und die Macht der wenigen Weißen aufrecht hielt. Wir haben uns bisher nicht mit der Ankunft, dem „Advent“, der Massaker der Kolonialisierung und dem Schaden, der durch christliche Liturgien angerichtet wurde, auseinandergesetzt. Man wundert sich mit Aimé Césaire.¹⁰

Césaire sagt, dass die Europäer sich nur voll und ganz dem Holocaust verpflichtet fühlen, weil die Tragödie und das Verbrechen des Holocaust sich gegen Weiße gerichtet haben, als die Demütigung von Weißen, als etwas, das nur Ausgeschlossenen vorbehalten ist. Abgesehen davon, dass Césaire naiv erscheint in dem Nichtwissen darum, dass Hitler die Juden niemals als arisch weiß betrachtet hat, ist sein Aufruf doch unverzicht-

9 Zwei Bücher aus Afrika und Lateinamerika zum Thema Liturgie wurden gerade veröffentlicht: *Hewitt, Roderick / Siwila, Lilian Cheelo: Liturgy and Identity*. (South Africa: Cluster Publications, 2018); *Rubio, Amós López (editor): Una Introducción Al Culto Cristiano desde una Perspectiva Ecueménica Y Latinoamericana* (Cuba: Editorial Caminos, 2018).

10 “Christian bourgeois of the twentieth century [...] cannot forgive Hitler not for the crime in itself, the crime against man, it is not the humiliation of man as such, it is the crime against the white man, the humiliation of the white man, and the fact that he applied to Europe colonialist procedures which until then had been reserved exclusively for the Arabs of Algeria, the coolies of India, and the blacks of Africa.” *Césaire, Aimé: Discourse on Colonialism*, translated by Joan Pinkham (New York: Monthly Review Press, 1972), 3.

bar, wenn man bedenkt, dass die Flagellierung und Ermordung ganzer Bevölkerungen des globalen Südens in liturgischen Studien bis jetzt nie berücksichtigt wird. Hier soll nicht gesagt werden, dass man sich nicht mit der Shoah beschäftigen sollte, im Gegenteil. Wir haben gelernt, dass die Shoah in Liturgien bedacht werden muss. Wir müssen jedoch auch andere Schrecken, andere kriminelle Geschehnisse und andere Tragödien des Südens in unser liturgisches Bewusstsein aufnehmen.

Wenn diese Geschichten nicht erzählt werden – nämlich einerseits die von gewaltvollen Zerstörungen im Namen des Christentums, andererseits aber auch die Geschichten einiger christlicher Organisationen, die zum einzigen Schutzraum für Indigene und Quilombolen (Nachkommen von Sklaven) wurden –, werden wir uns als Liturgikerinnen und Liturgiker weiterhin auf obskure historische Momente in der euro-amerikanischen Vergangenheit als einzige und für uns zureichende Geschichte unserer Liturgie beschränken.

Indem wir aber auf die vielen Geschichten zurückgreifen, können wir unsere Gegenwart besser verstehen und sehen, wie der Neokolonialismus weiterhin das Land, die natürlichen und religiösen Ressourcen, die Regierungen und Vorstellungen der Menschen beherrscht. Durch die Einbeziehung der kolonialen Geschichte können wir verstehen, dass das Risiko der Kolonialisierung in unseren Tagen weiter besteht und sehen, wie die Liturgie in vielerlei Hinsicht immer noch ein koloniales Projekt ist, ein Instrument weißer Vorherrschaft, das nur einer bestimmten Klasse der Menschheit dient.

Wie ich in *Liturgy and Postcolonialism* erwähnt habe, ist eine der Schlüsselfragen für uns Liturgiethnologinnen und -theologen das, was der Brasilianer Alfredo Bosi festgehalten hat. Die Frage ist hier, welche Perspektive wir einnehmen: die von Lebenswirklichkeit oder die von universalisierenden Religionsdiskursen, die Perspektive von allumfassenden Ideen oder diejenige, die ernst nimmt, dass durch wirtschaftliche Division und oppressive Machtstrukturen ein Schnitt durch das alltägliche Leben von Gesellschaften geht, was von unserem *cultum*, den bevorzugten Modellen unseres liturgischen Lebens, gestützt wird.¹¹

Unser *cultus* ist ein Ergebnis dialektischer Prozesse, weil Kolonisierung auch einen dialektischen Prozess beinhaltet, der es mit Machtstrukturen in komplexen religiösen, wirtschaftlichen und rassischen Zusammenhängen zu tun hat. So etwa ist der Gottesdienstraum, in dem wir Gott loben, immer schon ein privater Raum, der einer religiösen Gruppe gehört, einer bestimmten Klasse, die in gewisser Weise bereits Gottes Landbesitz übertrumpft. Wenn wir den eschatologischen Aspekt unseres Glaubens ernst nehmen wollen, ist der Raum ebenso grundlegend wie die Zeit. Wem gehört das Grund und Boden? Wer hat Zugriff darauf? Wer trifft die Entscheidungen? Wer ist wer in der hierarchischen Struktur? Können Obdachlose bei Bedarf in diesen Räumen schlafen? Können die religiösen Orte zu einem Schutzraum, zu einem Zuhause werden?

Ist unser Gottesdienst ein Ort von Einstimmigkeit, der einen Stimme und der Stimmen derer, die zu uns gehören, oder auch derjenigen, die dazukommen und dabei unser Identitätsgefühl verschieben, verwandeln und verändern? Wessen Stimme darf

11 Bosi, Alfredo: *Dialética da Colonização* (Sao Paulo: Companhia das Letras, 1992), 16.

in unseren Liturgien sprechen? Können die Armen und Unterdrückten zu Wort kommen? Ist unser Gottesdienst ein pfingstlicher Ort mit einer Fülle von Stimmen, sind Kakophonien und unverständliche Theologien mit eingeschlossen? Unsere Stimmen sind plural, weil wir plural sind, aber bekommen auch die Stimmen derer, die vor uns kamen, Gehör? Ist der Gottesdienstraum ein Ort, der Rassengerechtigkeit einklagt? Weiß der Gottesdienst sich bestimmten gesellschaftlichen Klassen mehr verpflichtet als anderen? Fordert dieser Gottesdienst soziale Gerechtigkeit ebenso ein wie Ordnung und „richtige“ liturgische Handlungen? Welche Machtsysteme gebrauchen wir hier? Dürfen Frauen an die heiligen Orte? Sind Queer people ganz Teil unserer Gemeinde? Wo sind die Armen? – Was im Gottesdienstraum auf dem Spiel steht, ist sehr einfach: Alles. Auch unser Glaube.

Dies sind die Fragen, mit denen sich liturgische Befreiungstheologinnen und -theologen auseinandersetzen müssen.

Der Gottesdienstraum ist ein privilegierter Raum, weil er unsere Identitäten, unsere Kämpfe und unsere Lebensform betrifft. Im liturgischen Raum öffnen wir kleine Fenster zu dem hin, was das Leben ist und was das Leben sein soll. Aber um das Innenleben des Gottesdienstraums zu verstehen, müssen wir das Äußere dieses Kultraums verstehen. Die Liturgiewissenschaft hat wiederholt festgehalten, dass Liturgie nur durch die Liturgie verstanden werden kann und dass die Eucharistie durch die Kirche und die Kirche durch die Eucharistie erklärt wird. Die Theologie der christlichen Riten kann nur durch eine Tradition erklärt werden, die durch unsere Bereitschaft, ihre Autorität anzunehmen, geprägt ist. Die eigenen Symbole stehen hier (im Sinne liturgischer *juxtaposition*) „nebeneinander“: Bad und liturgische Versammlung, Wort und Mahl usw. Dies ist tatsächlich der Schlüssel zum Verständnis einer liturgischen Befreiungstheologie. Denn was hier vorgeschlagen wird, ist ja das Einbringen der Welt in genau diesen Raum des Gottesdienstes. Der Gedanke dahinter ist es, den liturgischen Raum als die Welt Gottes und nicht nur als die Welt der Kirche zu verstehen. Auf diese Weise ist es wichtig zu fragen, was in unserer Kultur bestimmen darf, wer wir sind, und was wir aus dieser Welt machen, um zu erfahren, wie und was wir im Gottesdienst feiern. Auf diese Weise ist unsere historische Arbeit von Belang, da sie auf genau diese Anliegen Licht oder Schatten wirft, wie auch auf die Menschen, um die es uns geht. Ich hoffe, dass wir zukünftig im Rahmen der liturgischen Befreiungstheologie von Versuchen hören werden, Begriffe wie Rasse und Wort nebeneinander zu stellen, wie Migration und Bad, Nationalstaat und Versammlung, Kapitalismus und Eucharistie, Gesundheitsfürsorge und (geistliche) Sendung. Die Einzelheiten dieser Beziehungen werden im Laufe der Arbeit klarer heraustreten.

Zunächst geht es darum, eine mögliche Methodik für eine liturgische Befreiungstheologie vorzustellen. Sobald die historische Arbeit abgeschlossen ist, müssen wir uns liturgischen theologischen Neuschöpfungen widmen. Das werden wir jetzt tun.

3. Liturgische Befreiungstheologie

3.1. Einflüsse

Der Gedanke einer liturgischen Befreiungstheologie kann nicht als ein Schock kommen. Es gibt viele Quellen in den frühchristlichen Kirchen, die von uns verlangen, für die Armen zu sorgen, uns den Armen zu widmen und Reichtum und Gold zu hinterfragen. Das geschah deshalb, weil manche Kirchen sich mehr darum bemüht haben, den Altar mit Gold zu schmücken als für die Armen zu sorgen. Die wichtige Arbeit von Tissa Balasuriya *The Eucharist and Human Liberation*¹² war vielleicht die erste liturgische Befreiungstheologie, Avant-la-Letree. Brasilianische liturgische Theologen wie Jaci Maraschin und die feministische Liturgiewissenschaftlerin Ione Buyst waren die ersten, deren Werk der sogenannten liturgischen Befreiungstheologie nahesteht.

3.2. Die Gegenwart theologisch betrachten

Nathan Mitchel wiederholt in seinem Buch „Meeting Mystery“ immer wieder: „Liturgical discourse must inevitably give way to the body, to the embodied action of ethical performance [...] the human body is the basic site of liturgy.“¹³ Um dies zu tun, müssen wir mit unserer liturgischen Theologie beginnen, wo es weh tut, buchstäblich im Körper. Wir beginnen mit hungrigen Körpern, leeren Bäuchen, mit in jeder Hinsicht ausgebeuteten Körpern, nämlich mit wirtschaftlich, sozial, politisch, sexuell und rassistisch ausgebeuteten Körpern. Körper, die in wegwerfbare Gegenstände verwandelt werden. Körper, die nicht als lebendige Wesen betrachtet werden, sondern als Konsumgüter. Vom Gemeinwohl ausgeschlossene Körper, die unter Brücken oder alten Autos leben oder neben Autobahnen ausgestreut sind, schutzlos. Kranke Körper ohne Pflege und Hilfe. Körper, deren psychische Gesundheit nachlässt, deren Lebensbedingungen Vernachlässigung und gesellschaftliches Desinteresse sind. Menschen in verzweifelten Verhältnissen. Schwarze Körper in öffentlichen Gefängnissen, braune Körper in privaten Gefängnissen, weiße Körper in beiderlei Gefängnissen. Körper in Not, Leidenkörper. Körper, deren einziger Wert im Austausch sexueller Güter liegt. Familien, die versuchen, unter dem Druck der wirtschaftlichen Verhältnisse mit sehr wenig zu auszukommen und die kaum das noch haben, was sie zum nackten Überleben brauchen. Vom Staat ausgenutzte, vom Staat verletzte Körper. Körper zwischen Nekropolitik und Biopower, wobei die Regierung bestimmt, wer leben darf und wer sterben soll. Wie sollen wir auf diese Tatsachen reagieren? – Ein Beispiel sei genannt: In einem Gottesdienst am Union Theological Seminary legte ich den Abendmahlstisch auf den Boden. Die vielen geschundenen und gebrochenen Körper der Armen wurden beim Namen genannt, während ich das Brot, den zerbrochenen Leib Jesu, in die Hand nahm und drückte, schlug und knetete. Die Liturgie des Brotes gab der sichtbaren Art und Weise Raum, wie das Brot geschlagen wurde; sie stellte die Verbindung her zwischen dem gebrochenen Körper Jesu und den geschundenen Körpern der Armen.

12 Balasuriya, Tissa: *The Eucharist and Human Liberation* (Eugene OR, 1977).

13 Mitchell, Nathan D.: *Meeting Mystery. Liturgy, Worship, Sacraments* (New York: Orbis, 2006), 37, 150, 185.

3.3. Sich versammeln – Körper im Gottesdienst

Es ist keine einfache Aufgabe, auf diese Tatsachen mit der Liturgie zu antworten. Sicherlich reicht die gottesdienstliche Versammlung am Sonntag oder an einem anderen Wochentag nicht aus, um die Komplexität des Ganzen zu erfassen und darauf zu reagieren. Tatsächlich kann dort wenig getan werden. Trotz aller übertriebenen und überzogenen Erwartungen ist der Gottesdienst aber doch rund um den Globus immer noch ein wichtiges Ereignis, an dem die Armen einen Ort finden können, an dem sie ihren Körper ausruhen, Nahrung finden und geehrt werden können. Während des Gottesdienstes können die, die als Abfall der Welt gelten, ihre Würde zurückerlangen. Obwohl sie täglich mit dem Tod konfrontiert sind, können die Armen Lebensfülle erleben, und zwar dann, wenn die Liturgie selbst Leben ist!

Gottesdienst ist im Wesentlichen ein Ort der Antwort, an dem Menschen auf Gottes Liebe zur Welt reagieren. In den Gottesdienst kommen die Armen und Ausgeschlossenen hungrig und verwundet. Körper, die durch den Tod gekennzeichnet sind, gehen durch die liturgische Feier und denken, fühlen, singen und reden – über den Tod: den Tod des Hungers, der Obdachlosigkeit, der Arbeitslosigkeit, der Nichtversorgung, der psychischen Krankheit, der Schändung der Körper. Wie die Jünger, die die vollständige Erfahrung von Jesu Tod durchgemacht haben und von der Auferstehung Jesu überrascht wurden. Diese Überraschung im Gottesdienst erhoffen wir jedes Mal, wenn wir zusammenkommen. Dass der Heilige Geist unseren Geist der Trauer wegnehmen und uns ein Herz voller Freude geben wird. Durch die andauernde Hilfe des Geistes können wir durch den Tod und alle Katastrophen der Welt hindurch gemeinsam neue Möglichkeiten für neues Leben empfangen und schaffen. Diese Erschaffung neuer Möglichkeiten ist das, was der gottesdienstlichen Feier den Glanz gibt. Gottesdienst ist die Wiederholung der kreisförmigen Bewegung von Tod und Leben. Die ganze Fülle von Karfreitag und Ostersonntag wird in jedem Gottesdienst dargestellt und gefeiert.

Anbetung geschieht hier als das *religare*, das Menschen aus allen ihren Lebenswirklichkeiten neu zusammenführt,¹⁴ als die Bewegung des Geistes zusammen mit dem Körper, das Erwachen unserer Bedingungen und Möglichkeiten, das Herauslösen unseres Geistes aus einengenden Ideen und Konzepten, aus Ängsten, Ärger und Entfremdung. Gottesdienst ist die Beendigung von solchen Gegensätzen wie „das Wissen um Gott“ und „das Wissen um uns selbst“, oder von Immanenz und Transzendenz, „heilig“ und „profan“, Mensch und Natur, „wir“ und „sie“. Gottesdienst kann gewiss eine starke Kraft sein, die uns hilft, mit den Menschen, mit jedem Volk, mit der Erde, den Tieren, dem Kosmos, den fühlenden und den nicht-fühlenden Wesen, allem, was da ist, in Verbindung zu treten. Gottesdienst ist ein Training für die Sache der Gerechtigkeit, in der wir die Entfremdung von Menschen von ihren Lebensquellen erkennen können, wie auch die Ideologien, die sie in emotionalen, spirituellen und materiellen Abhängigkeiten festhalten wollen. Auf diese Weise sind Gottesdienst und Befreiung von größ-

14 Hier wird der Gedanke von Jonathan Z. Smith, Religion sei, was Menschen bindet, ausgeweitet. *Smith, Jonathan Z.*: „Religion, Religions, Religious“, in: *Critical Terms for Religious Studies* by *Mark C. Taylor* (Editor) (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 269–284.

ter Bedeutung, und wir verstehen, was der Theologe Ignacio Ellacuria aus El Salvador meint, wenn er sagt: „True Christian liberation is discovered and promoted in liturgy and only in liturgy.“¹⁵ Aus der Feier des Gottesdienstes erwächst eine fest gegründete Solidarität; Fürsorge und das Eintreten für die Würde der Anderen werden zu drängenden Anliegen; Friede und Gerechtigkeit küssen sich. Mit den Worten von Catherine Bell: Menschen können durch Rituale ihre Welten gestalten und neu machen, „make and remake their worlds.“¹⁶

3.4. Gottesdienst und Liturgie: *Theologia Prima*

Lasst uns diese Gedanken jetzt ausweiten. Ausgehend von diesem Verständnis der gottesdienstlichen Feier werde ich mich jetzt auf Aidan Kavanagh's Konzept von *Theologia Prima* und *Theologia Secunda* beziehen.¹⁷

Primäre liturgische Theologie (*theologia prima*) ist das gemeinsame Werk der gottesdienstlichen Versammlung, wenn sie Gott lobt. Es ist die Anbetung, das Lob Gottes und die Liturgie, die Art und Weise, wie die Gottesdienstgemeinde Gott lobt. Gottesdienst, mit Worten des Performance-Theoretikers Richard Schechner, ist das „Zeigen eines Tuns“, the *showing of a doing*. Das Tun der Liturgie, das Tun, das Leben des Lebens. Und sekundär (als *theologia secunda*) ist Theologie das Nachsinnen über das gelebte Leben, es ist die Erforschung der liturgischen Bewegungen, Wörter, Gesten, es ist das Schreiben über diese Handlungen, die Theorie einer Praxis, das Zeigen eines Tuns, der Versuch, zu erklären, was während der liturgischen Feier geschehen ist.

In gewisser Weise kann das eben Beschriebene mit der Methodologie der Befreiungstheologie verglichen werden. Für Befreiungstheologen ist die Theologie der zweite Schritt, weil der erste Schritt das Leben der Armen ist. Die Analogie besteht nun darin, dass ich vorschlage, den Gottesdienst als Ausgangspunkt zu nehmen – die liturgische Feier hat ihren Ort aber in dem größeren Lebenszusammenhang der Menschen eines Stadtviertels bzw. einer Region (englisch hier: „community“) – und ist ein privilegierter Raum, der es in besonderer Weise möglich macht, die Welt von einem bestimmten lokalen Kontext aus zu begreifen. Zur primären Theologie gehören hier das leibliche Leben und die Erfahrungen der Menschen sowie ihre Verletzungen, Schmerzen, ihr Hunger, ihre psychischen Erkrankungen, ihre Obdachlosigkeit – sie werden Gottes-

15 Ellacuria, Ignacio: „Liturgia y Liberation“, in: *Escritos Teológicos IV* (El Salvador: UCA Editores, 2002), 31.

16 Bell, Catherine: *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 3.

17 “[...] theology’ is not the very first result of an assembly’s being brought by liturgical experience to the edge of chaos. Rather, it seems that what results in the first instance from such an experience is deep change in the very lives of those who participate in the liturgical act [...]. I hold that it is theology being born, theology in the first instance. It is what tradition has called *theologia prima*. To argue with minds accustomed to thinking of theology in such a manner that theology at its genesis is communitarian, even proletarian; that it is aboriginally liturgical in context, partly conscious and partly unconscious, that it stems from an experience of near chaos, that it is long term and dialectical; and that its agents are more likely to be charwomen and shopkeepers than pontiffs and professors – all this is to argue against the grain. It is to argue that the theology which we most readily recognize and practice is in fact neither primary nor seminal but secondary and derivative: *theologia secunda*. It is also to argue that doing liturgical theology comes closer to doing *theologia prima* than *theologia secunda*.” Kavanagh, Aidan: *On Liturgical Theology* (New York: Pueblo Books, 1981), 73–74.

dienst feiern und so beide, die primäre und die sekundäre Theologie, in ein klares Licht stellen.

Gottesdienstliche Gemeinschaften geben durch ihre liturgische Feier ihrer Umgebung, ihren Kämpfen und Sehnsüchten einen regelmäßigen Pulsschlag. Der brasilianische liturgische Theologe Júlio Cesar Adam analysierte die *Romaria da Terra*, eine Liturgie, die von Campesinos und Landlosen-Bewegungen in Brasilien durchgeführt wurde, und schrieb ein Buch über ihre Liturgie. Er hält fest:

*Liturgy's first impulse is in the search for what moves people in the daily lives of the people, in moving ourselves in search of something that is lacking, Liturgy entails social action within its own contexts: each worship denounces and celebrates its world. Worship celebration and liberation cannot work separately. No service will change the world if the celebrants don't let one flow into the other, worship in the daily life and daily life into the service.*¹⁸

Wir dürfen den liturgischen Raum nicht isolieren als einzigen Ort der heiligen Dinge. Denn die heiligen „Dinge“ sind die Ausgestoßenen, die Gebrochenen, die Entrechteten, die Unschönen, die Armen. Primäre Theologie umfasst, was Nathan Michel wie folgt benennt: „*the three distinct – yet essentially interdependent – liturgy of the world, liturgy of the church, and the liturgy of the neighbor.*“¹⁹ That is one reason why a sacramental rite such as the Eucharist can never be understood apart from economics and ethics. Das Trias *lex orandi, credendi* und *vivendi* (Gebet, Glaube und Ethik bzw. Leben) muss hier nun durch ein weiteres Gesetz erweitert werden, das ich *lex ecologicus* oder *lex natura* nenne,²⁰ das die vollständige Gemeinschaft aller lebenden Organismen und mit ihrer physikalischen Umgebung meint. Wir müssen von den indigenen Völkern lernen und als Menschheit nicht nur die Menschen betrachten, sondern auch die Tiere, die nur andere Schattierungen des Menschseins leben. Mit den indigenen Völkern müssen wir auch die gesamte Ökologie, mit Flora und Fauna, Pflanzen, Blumen und Tieren,

18 “Liturgy is not something that is done only with the head, with ideas, with liturgical agendas, with musical notes, with tradition. Liturgy is done with all this, but its first impulse is in the search for what moves people in their daily lives, in moving ourselves in search of something that that is lacking, in the feet that dance the victory for the things that God did and does among the poor, the least and the last. [...] Liturgy entails social action within its own contexts: each worship denounces and celebrates its world. When life is more agitated, the worship will be more agitated which can be even more aggressive and provocative. If life happens in a provisory way, searching for a fixed place to stay. Liturgy will be a pilgrimage [...]. The world expressed in that liturgy is not an abstract reality imagined by its members but constitutes what people live and fight in their daily lives. If they celebrate resistance and liberation it is because they are living in resistance and searching for liberation. Worship celebration and liberation cannot work separately. No service will change the world if the celebrants don't let one flow into the other, worship in the daily life and daily life into the service.” Adam, Júlio César: *Liturgia Como Prática Dos Pés. A Romaria Da Terra Do Paraná: Reapropriação De Ritos Litúrgicos Na Busca E Libertação Dos Espaços De Vida. Estudos Teológicos*, 42(3): 52–69, 2002, hier: 69. Übersetzt ins Englische aus dem brasilianischen Portugiesisch.

19 Mitchell, Nathan D.: *Meeting Mystery. Liturgy, Worship, Sacraments*, op.cit., xiii.

20 Für eine Einführung in das Thema der *lex natura* vgl. “Lex Natura – A New Way into a Liturgical Political Theology”, in: Rosário-Rodríguez, Rubem (ed.): *T&T Clark Companion to Political Theology* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2018).

Geistern und allen Flüssen und Wäldern und Meeren und der gesamten geografischen Welt, als ebenso erfüllt von Gottes Herrlichkeit verstehen wie jeder Mensch es ist. Daher wird hier vorgeschlagen, dass liturgische Theologen die ganze Welt als liturgischen Raum als *locus theologicus* ohne die Dichotomie zwischen einem „Innen“ und „Außen“ des Gottesdienstes zu betrachten. Gottesdienst ist ein kollektives Tun der Liturgie des Lebens, das gegen die liturgischen Grenzen der Kirche andrängt und alle Liturgikerinnen und Liturgiker dazu auffordert, Grenzen zu überschreiten. Die Liturgie kann nicht mehr allein durch Liturgie gedeutet werden, sondern muss durch die realen Erfahrungen der Menschen herausgefordert werden. Was sagt die Migration der Liturgie? Wie erkennen wir im Gottesdienst die Gründe für Armut, damit wir anfangen können, sie zu überwinden? Wie ehren wir diejenigen, die von der Welt verwundet und entstellt wurden? In dieser kreisförmigen Bewegung gegenseitigen Lehrens und Lernens, in der die Realität die Gültigkeit von Tradition überprüft und umgekehrt Tradition dazu hilft, ein besseres Gespür für die Wirklichkeit zu entwickeln, ist unser Gottesdienst gleichzeitig Aktion.

In diesem Licht, wenn wir die ganze Welt im liturgischen Raum mit dabei haben und die rituelle Feier als Ausdruck all unserer Würde, als eine Fallstudie unserer Menschlichkeit dient, dann können wir anfangen, die Liturgie als die reale Begegnung mit beidem, mit dem Chaos des Lebens und mit Gott, zu verstehen.

Es ist die Versammlung eines Volkes, das am Rande des Chaos der Unterdrückung und der Armut lebt, die ständig droht, alle auf einmal zu verschlingen, in der wir Gebete und Gesten entdecken, die keine Theologie je bedacht hat.

Am Rande des Chaos des Rassismus, der Klassenkämpfe, der „zerbrochenen“ Einwanderungssysteme und des Sexismus versammelt sich eine Gemeinschaft, um ihrem Leben Sinn abzuringen, sich mit den Leiden der anderen zu solidarisieren, um Spirituals und Loblieder zu singen, nur um eine weitere Woche in den USA der „White Supremacists“ zu überleben. Am Rande des Chaos werden die Dalits in äußerster Erniedrigung gehalten, dabei aber versammelt sich eine Gemeinde, um die Homogenität von Kastenwesen und sozialer Erniedrigung durch Riten moralischer Verantwortung zu untergraben.²¹

Die Liturgie wird dann zu dem, was das Wort wirklich meint, das heißt sie wird ganz und gar zum Werk der Menschen. Der etymologische Sinn, also das Werk der Wenigen im Namen der Vielen, hat dann seinen Platz verloren.

3.5. Gottesdienst und Liturgie: *Theologia Secunda*

Die Aufgabe der liturgischen Befreiungstheologie besteht darin, über solche Aktionen zu berichten. Sie geht zu einer Black-Lives-Matter-Demonstration und kehrt zu ihrer Gemeinde zurück. Beim Gottesdienst berichtet sie dann von Strategien, Liedern, Worten und Symbolen. Alle reden darüber und tauschen sich über ihre jeweils eigenen

21 *Boopalan, Sunder John: Memory, Grief and Agency. A political Theological Account of Wrongs and Rites.* (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017).

religiösen Quellen, ihre eigenen liturgischen Symbole aus. Jetzt bekommt die Gemeinschaft ein Gefühl dafür, wie Rassismus funktioniert und wie eine christliche Gemeinschaft Sprache und Gesten findet, um hier reagieren zu können. Oder eine ganze Gemeinde zieht dorthin, wo Arme leben, z.B. zu Flüchtlingen, die Angst haben, denen der Raum zum Leben verweigert wird, und die Gemeinde versucht mit ihnen gemeinsam herauszufinden, wie all dies geschehen kann und was der Glaube damit zu tun hat. Auf diese Weise kann denjenigen geholfen werden, die sich außerhalb der sicheren Orte einer Gesellschaft befinden. Eine Gemeinde kann sich dem Kampf darum anschließen, einen Platz für alle zu finden und ein Leben in Fülle zu leben. Die Liturgie ergibt sich aus diesen gemeinsamen Erfahrungen, wenn alle die Traditionen zusammenfügen, die sie mit sich tragen.

Die liturgische Befreiungstheologie ist dann eine Möglichkeit, diese besonderen Ziele des Gottesdienstes zu fördern, nämlich durch das liturgische Engagement von Menschen in Aktionen, Liedern, Bewegungen und Gesten. Es ist eine Möglichkeit an der Befreiung zu arbeiten, die während der liturgischen Zeit geträumt, angekündigt und gelebt wurde. Kavanagh pflegte zu sagen, dass Liturgie bedeutet: „doing the world the way the world was meant to be done“²², und das ist es, was wir im Gottesdienst tun, die Gestaltung von Liturgien, die „die Welt so tun, wie sie getan werden soll“.

Die liturgische Befreiungstheologie ist die Theorie-Praxis der gottesdienstlichen Praxis-Theorie. Der liturgische Befreiungstheologe muss bei den Menschen sein, um zu sehen, was aus den Menschen heraus entsteht, was notwendig ist und wie Menschen mit ihren eigenen Verletzungen und Schmerzen umgehen. Beim Gottesdienst werden die Menschen nach dem fragen, was sie hoffen, träumen und brauchen. Sie bieten an und fordern, suchen und geben. Sie werden ihre Lieder singen und ihre Lieder werden neben die Lieder aus der Traditionen „gestellt“. Sie bringen ihre Symbole mit und ihre Symbole werden neben die Bibel, den Tisch, das Wasser gestellt. Sie werden ihre heiligen Dinge bringen und ihre heiligen Dinge werden neben die biblischen heiligen Dingen gestellt. Sie werden ihre Gebete mitbringen und ihre Gebete werden neben den Gebeten der letzten 2000 Jahre zu stehen kommen.

Die liturgische Befreiungstheologie muss den gesamten Körper der Menschen innerhalb der Gemeinden berücksichtigen, weil es um die Bewegung des ganzen Leibes geht. Dieser Gottesdienst, wie er von César Adam erklärt wurde, zeigt, dass Liturgie und Gotteslob keine Dichotomie kennen. Der Gottesdienst selbst ist *Theologia Prima* und Adams Buch ist *Theologia Secunda*. Mit dem Titel von Otto Maduros Buch „Maps for a Fiesta“²³ würde ich sagen, dass *Theologia Prima* das Fest ist und *Theologia Secunda* das „Mapping“ dieses Festes.

22 Dieses bekannte Zitat scheint mündliche Überlieferung der Schüler Kavanaghs zu sein.

23 *Maduro, Otto: Maps for a Fiesta: A Latina/o Perspective on Knowledge and the Global Crisis* (Fordham University Press, New York 2015).

Conclusio

Abschließend lässt sich sagen: Wenn das Werk der Armen die Versammlung und ihre Handlungen wirklich prägt, werden wir lernen, dass die primäre Theologie die Bewegung ist, die die Menschen als Reaktion auf die Liebe Gottes ausführen und auf die Nöte der Menschen, deren Körper ebenso schmerzen wie die verletzte Erde. Diese Art von Gottesdienst ist eine Übung in Gerechtigkeit, während wir Gott die Ehre geben.

Die abschließende Frage ist: „Wird die christliche Liturgie das wirklich alles tun?“²⁴ Höchstwahrscheinlich nicht. Aber wir sollten von einer Wirklichkeit träumen, die noch nicht da ist. Um diese Wirklichkeit vorwegzunehmen, müssen wir einige wichtige Dinge tun:

Erstens sollten die Theologen wissen, dass der einzige Grund, warum sie ihren Job haben, der Gottesdienst der christlichen Gemeinde ist. Sie sollten sich mehr für die Liturgie interessieren als für abgehobene Diskurse, die weit entfernt sind von den liturgischen Räumen, in denen doch die meisten Menschen versuchen, mit ihrem Glauben zurechtzukommen.

Zweitens müssen wir zu den Armen bekehrt werden. Ohne diese Umkehr wird unser eigentliches Engagement immer am falschen Ort sein.

Drittens müssen wir, wie Ione Buyst sagt, Teil der Gottesdienste mit den Armen sein. Zeit mit ihnen verbringen, herausfinden, wie und warum sie auf ihre Weise Liturgie leben, ihren primären und sekundären Theologien folgen. Es gibt hier eine weitere Herausforderung für uns alle, nämlich verstehen zu lernen, wie und warum die meisten Christen Mitglieder Neo-charismatischer Gemeinden und der Prosperity-Kirchen sind. Diese Bewegungen sind Teil der neoliberalen globalen Bewegungen und verändern die politische Szene in so vielen Ländern. Die letzte Wahl in Brasilien etwa war grundlegend durch die Präsenz dieser Art von Christentum geprägt, die von sehr spezifischen Formen des Gottesdienstes geprägt sind. Hier sehen wir, wie Gottesdienst selbst strukturelle politische Veränderungen bewirkt und beeinflusst. Ohne dass wir wissen, warum diese Christen auf diese Weise Gottesdienst feiern, werden wir nicht in der Lage sein, alternative Formen des Christseins zu erlernen und zu leben, von der wir hoffen, dass sie wirklich Befreiung bewirken können.

Viertens arbeiten wir an den thematischen Überschneidungen von Körper, Klasse, Geschlecht, Rasse, Talent, Flüchtling, Ökologie, Atomwaffen, Militarismus, Ökonomie usw., um ein transnationales, interkulturelles, interreligiöses Netzwerk von leiblichen

24 “Does the Christian liturgy really do all this? Does Christian assembly in Word and Sacrament gather its participants into a worldview marked by reorientation and the hole in the heavens? Does liturgical life enable an open but critical dialogue with the other cosmologies by which we live? Does it propose a set of radically reoriented maps for our ethics? No, not necessarily.” *Lathrop, Gordon W.: Holy Ground: A Liturgical Cosmology. (Kindle Locations 2332–2333). Kindle Edition.*

Formen gemeinsamen Lebens und der Solidarität mit den Armen zu schaffen.²⁵ Rituale sind „Fleisch-Grenz-Überschreitung“-Events, bei denen wir körperlich in „*callings and responses*“ verwickelt sind. Mit den Worten von Mayra Rivera würde ich Rituale zu den „social arrangements [...] meet us in the bodies of others“ zählen.²⁶

Amos Yong sagt: für jede Zunge/Sprache eine andere Praxis.²⁷ Wie können wir erreichen, dass diese Kakophonie von Stimmen/Praktiken solidarisch ist? Ich hoffe, die Weisheit unserer gemeinsamen liturgischen Phantasie kann uns helfen, auf Gottes ganze Herrlichkeit und eine blühende Menschheit zuzugehen und besonders auf die Armen und auf das Ökosystem des Planeten.

Möge Gott uns Gnade geben für all das, denn wir werden sie brauchen!

25 Crenshaw, Kimberle: Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color, *Stanford Law Review*, vol. 43, no. 6 (July, 1991), 1241–1299; <http://www.jstor.org/stable/1229039>.

26 Rivera, Mayra: *Poetics of the Flesh*, Durham University Press, Durham NC 2015, 145.

27 Cf. Yong, Amos: *Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor*, Orbis books Maryknoll, New York NY 2008.

Zur Dialektik der Befreiung

Replik auf den Entwurf einer Liturgischen Befreiungstheologie von Cláudio Carvahães

RALPH KUNZ

Eine Option, die keine Option ist!

Ich habe „Christianity Today“ abonniert und komme wöchentlich in den Genuss von Online-Artikeln. Christianity Today ist das mediale Fenster in eine Welt, die mir fremd ist. Im hypernervösen nordamerikanischen Protestantismus sind andere Themen auf der Tagesordnung als bei uns. Es ist ein kompetitives System. Staat und Kirche sind getrennt, die Denominationen konkurrieren einander, der Einfluss des Evangelikalismus ist ungleich stärker und die unterschiedlichen Kulturen, Ethnien und Kontexte spielen eine größere Rolle als auf dem alten Kontinent. Aber auch der Erfolg einer Denomination! Im Sommer 2018 erschien ein Artikel über Prosperity Gospel und den Einfluss dieses Ansatzes in evangelikalen Kirchen.¹ Die einfache Logik des Wohlstandevangeliums: Gott segnet die Gläubigen auch materiell. Glaube, so die Botschaft, bringt Wohlstand. Die zitierte Studie zeigt auf, wie verbreitet dieses Denken in den USA ist. Es wäre interessant zu wissen, welches Gewicht und welche Bedeutung befreiungstheologische Themen in den nord- und südamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Kirchen haben. Ich habe dazu Studie keine gefunden. Es ist aber unbestritten, dass das Wohlstandsevangelium boomt.² Kritiker reden von einer globalen Epidemie. Warum steige ich damit ein?

Ich vermute, dass uns Europäern sowohl das „Social Gospel“ als auch das „Prosperity Gospel“ eher fremd sind.³ Und diese Distanz lässt möglicherweise die Familienähnlichkeiten der beiden Optionen schärfer erkennen. Die religiöse „Option für den Reichtum“ ist nur auf den ersten Blick das Gegenteil der „Option für die Armen“. Beim zweiten Hinschauen gibt es auffällige Parallelen. Thema sind *die elementaren Bedürfnisse* und die Hoffnung auf ein besseres Leben. Es geht beides Mal um Befreiung aus den Verstrickungen der Armut. Die Option für den Reichtum positioniert sich allerdings eher auf der Seite der „Liberty“, die Option für die Armen eher auf der Seite der „Liberation“.

-
- 1 <https://www.christianitytoday.com/news/2018/july/prosperity-gospel-survey-churchgoers-prosperity-blessing.html> (Zugang 31.01.2019).
 - 2 Zum Thema siehe: *Wrogemann, Henning*: Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen, Gütersloh 2013.
 - 3 Erinnert an Leonhard Ragaz. Ein Querkopf. Wie sein Lehrer Hermann Kutter. Sie müssen! Konsequentes Handeln. Was mich an den Ansatz von Henning Luther erinnert: Es gibt keine *Theologie* ohne *Schmerz* und *Sehnsucht*.

Es ist klar, auf welche Freiheit sich Cláudio Carvalhães beruft und es ist beeindruckend, mit welchem feu sacré er seine befreiungstheologische Liturgik entfaltet. Auffällig ist die Reihe von Appellen in der Einführung, die mit „wir müssen“ beginnen. Was wir lesen, sollen wir hören. Es ist mehr Schrei als Schreibe, mehr Predigt als Analyse. Wenn wir das Leid der Armen nicht hören, sagt Carvalhães, könnten wir eigentlich keine Theologie mehr machen, nicht mehr beten, kein neues Lied singen und – am eindringlichsten – dürften wir das Mahl nicht teilen. Die Option für die Armen, so beginnen wir zu ahnen, ist ein Must!

Liturgie beginne dort, wo es weh tue, wird James Cone zitiert. Es ist nicht das einzige Zitat, das daran erinnert, um welche Priorität es der Befreiungsliturgik geht: Zuerst kommt die Gerechtigkeit, dann die Feier, zuerst die Klage, dann der Tanz, zuerst kommen die Letzten, dann die Ersten. Dieses revolutionäre Anliegen wird wie ein Mene Tekel an der Wand erscheinen – zum Beispiel im Spruch des jüdischen Befreiungstheologen Marc Ellis: „There shouldn't be any religious ritual until there is justice.“⁴

Ein revolutionäres Programm

Die liturgische Befreiungstheologie hat einen eindrücklichen theoretischen Überbau. Wer Ohren hat zu hören, hört die Propheten des Alten Testaments, Jesus und viele andere, die sich für den Kampf gegen die Ungerechtigkeit engagieren.

Cláudio Carvalhães setzt ein mit der Frage, warum sich die etablierte Liturgik nicht für die Befreiungstheologie interessiert. Er analysiert das Desinteresse mit einer Hermeneutik des Verdachts und fordert eine kritischere Theorie der liturgischen Praxis. Das Desinteresse der Liturgik ist für Carvalhães der Beweis einer Theorieblindheit. Ein erstes Ziel ist der befreiungstheologischen Liturgik besteht darin, die etablierte Liturgik auf ihre Verengungen hin anzusprechen. Kritisiert wird eine koloniale und imperiales Geschichtsverständnis, eine Liturgietheologie, die nur nach „innen“ denkt und ein Konfessionalismus, der geistige Besitzstände verteidigt.

Erhellend ist Cláudio Carvalhães eigene Biographie. Sie lässt den Kontext klarer *sehen*, in dem seine kritische Liturgik entstanden ist. Sie bringt ans Licht, woher seine *Leidenschaft* kommt. Seine Liturgik ist nicht abstrakt. Es ist eine Liturgik, die denen gedenkt, die vergessen gegangen sind. Aus der Forderung nach Gerechtigkeit leitet Carvalhães eine kritische Epistemologie ab, die in der Forderung gipfelt, dass der *Verrat* zum Kern der methodologischen Sorge um das Überleben der liturgischen Theologie gehöre. Das Wortspiel (lat. *traditus* = Verräter oder Überlieferer) will mit dem „weißen Vorherrschaftsprojekt“ brechen. Solange die Liturgik sich nicht von ihrer Herrschaftsgeschichte befreit und ihre eigene kolonialistische, patriarchale und rassistische Verblendung nicht sieht, ist der Weg zum universellen Erbe des Evangeliums versperrt.

4 Marc Ellis, Facebook posts, April 2016, <https://www.facebook.com/marc.ellis.1291>, zit. aus: Cláudio Carvalhaes, Birds, People, Then Religion—An Eco-Liberation Theological and Pedagogical Approach to Interreligious Rituals, in: 'The Journal of Interreligious Studies', 21 (2017); Zugriff: <http://www.irstudies.org> (25.03.2019).

Es wird das Bild einer historistischen und auf die eigene konfessionelle Wahrheit fixierten Liturgik zeichnet, die sich im Kreis dreht. Die Forderung ist klipp und klar: Wir brauchen Diversität. „Wir brauchen neue Augen und neue Ohren, um die Armen zu sehen und hören zu können.“

Vieles von dem, was Carvalhães anführt, macht Sinn, wenn man sich in die Lage der Menschen versetzt, in deren Namen er eine befreiungstheologische Liturgik fordert. Die postkoloniale Liturgik kann den Gottesdienst nicht als einen Ort sehen, der neutral ist, solange es Landlose gibt, die nichts haben als ihre Körper. Gottesdienste werden in einem besetzten Raum gefeiert, auf Land, das jemanden gehört. Es ist die ökonomische Außensicht, die in die Innensicht der Feier einfließt und Raum einnimmt. Liturgie, die nicht zur falschen Vertröstung werden soll, darf die Außensicht nicht ignorieren.

Es erstaunt deshalb nicht, heißt ein zentrales Stichwort der kritischen Liturgik „body“. Der geschundene, missbrauchte und vulnerable „Leib“ ist der Punkt, an dem sich die Diskursfäden verknoten. Es ist auch der Anknüpfungspunkt, der die *Liturgische Theologie* mit der *Befreiungstheologie* verbindet. Carvalhães nimmt Aidan Kavanaghs Unterscheidung der *Theologia Prima* und *Theologie Secunda* auf und koppelt sie mit dem Primat der Leidenserfahrung. Es geht in beiden Zusammenhängen um die richtige Reihenfolge – um das, was zuerst kommt. Es ist in beiden Optionen Leben im Leib bzw. das Leben der Armen

Leitourgia ist das, was das Volk tut, wenn es seine Welt, seinen Alltag, sein Leben und sein Leiden in die Feier hineinträgt und die Vision der neuen Schöpfung in die Welt hinausträgt. Befreiungsliturgik fragt nach den Liedern und Gebeten der Armen, weil sich in ihnen das heilige Ineinander finden lässt. Liturgik verstanden als Reflexion der Liturgie fasst zusammen und gibt dem Ganzen einen theoretischen Rahmen.

Befreiungstheologische Funkstile in der europäischen Liturgik

Die utopische und ideologische Wucht dieses Programms lehrt die bürgerlich gemäßigte Durchschnittsliturgie das Fürchten. Die Totalität des Anspruchs ist schwer zu parieren. Vieles – zu vieles – müsste vertieft diskutiert werden. Ich nenne summarisch drei kritische Punkte:

- Die Armen sind eine heterogene Gruppe – und ihre Interessen sind nicht auf einen Nenner zu bringen. Die Erweiterung des sozialen Paradigma um ökologische Themen, die nur kurz mit dem Stichwort *lex ecologicus* angespitzt wird, enthält ein erhebliches Konfliktpotential.
- Relativ wenig erfährt man von Carvalhães darüber, welche Konsequenzen eine befreiungstheologische Liturgik für das politische Handeln hat. Führt das Gebet zur Aktion? Wie viel Widerstand erzeugt ein Gottesdienst?
- Und last but not least: Die Befreiungstheologie ist stark darin, zu sagen, was zuerst *getan* werden muss. Welche Rolle hat die klassische Soteriologie? Welche Funktion hat die Rechtfertigung?

Die Liste lässt sich fortsetzen. Die Impulse und Fragen sind auf jeden Fall relevant! Sie bleiben es auch dann, wenn man weltanschaulich anders tickt als Carvalhães. Wenn einer in den Slums von Manila Kurse gibt, um vor Ort mit den Armen Liturgie neu zu lernen, hat er dem, der hier eine Response schreibt etwas voraus: Erfahrung. Und darum bekommt er zuerst *Respekt*. Was ich ihm erwidere ist weniger eine akademische Kritik als vielmehr ein Nachdenken, das auf zwei neuralgische Punkte einer politisch engagierten Liturgik eingeht.

Zuerst halte ich fest: Carvalhães' Ansatz provoziert eine heilsame Selbstreflexion. Nennen wir es das Charisma einer herrschaftskritischen Religionskritik, dass uns zwingt, über unsere Spaltungen nachzudenken. Das gilt ohne Wenn und Aber auch für die befreiungstheologische Liturgik. Wer versucht, mit den Augen der Armen zu sehen, entdeckt einen Bruch. Wir haben den Alltag und die Feier beinahe so sauber getrennt, wie wir unseren Abfall trennen. Weil wir es uns leisten können. Soziales und Ökologisches tauchen in der Predigt auf, aber nicht in der „Liturgie“. Welchen Stellenwert hat die Klage? Wo kommt die existentielle nackte Not vor?

Ich sage es mit Respekt für das, was Claudio Carvalhães sagt und tut. Aber ich kann nicht verhehlen, dass der Begriff der „Armen“ Schwierigkeiten bereitet. Wer sind sie? Migrantinnen und Migranten? Hartz IV-Empfänger? Ausgesteuerte? Menschen mit einer Demenzerkrankung? Wer ist das Volk, das seinen Schmerz in die Feier hinein- und die Utopien des Evangeliums in die Welt hinaus trägt?

Es überrascht daher kaum, dass in der Liturgik mehr oder weniger befreiungstheologische Funkstille herrscht. Milieustudien sind in, Klassenkampf ist out. Was geht es uns, die sich am Sonntagmorgen versammeln, an? Die „Armen“ haben eine andere Religion. Sie haben in unseren Kirchen schon lange keinen Platz und keine Sprache mehr. Also sind sie auch in der Theorie kein Thema– außer bei ein paar Inklusionsträumern.

Schlussgesang

Natürlich greift diese Analyse viel zu kurz. Aber sie mag ein paar Hinweise liefern, warum ich glaube, dass das Gespräch mit der „Teologia Litúrgica da Libertação“ ziemlich kompliziert ist. Weil wir befangen und gefangen sind in strukturellen Tretmühlen, die uns den Zugang zur Befreiungstheologie erschweren. Auf dem Hintergrund unserer volks- und landeskirchlichen Geschichten präsentiert sich ein anderes Netz von Bruchlinien. Wir sollten das Gespräch nicht abbrechen. Aber die kulturellen und kontextuellen Differenzen können wir nicht überspringen. Andererseits soll das gemeinsame Anliegen nicht verschwiegen werden. Denn auch wir leiden am garstigen Graben zwischen Leben, Lehre und Feier. Es sind die Spaltphänomene der Säkularisierung, die Folgen der Exkarnation der Religion, die Symptome ihrer Spiritulisierung und Privatisierung, gegen die eine politische Theologie oder Öko-Theologie zwar anreden kann, aber letztlich nicht ankommt, wenn sie nicht mehr singen und beten will. Höchste Zeit für eine befreiungstheologische Liturgik.

Singing the Old One Hundreds:

Lining Out & Old Meter Hymns as a Model for Christian Community

CHANDA RULE BERNROIDER

Of community singing, Peter Seeger once said: “No one can prove a [darn] thing, but I think that singing together gives people some kind of a holy feeling... You feel like, gee, we’re all together.”¹

This holy feeling describes my first song memories: of singing with my mother on kitchen floors, excited to hear her voice blended with mine; of church choirs on Friday evenings underscored by the drone of sanctuary fans that barely moved the summer air. And of the first time I heard a lined out hymn that my family called a Dr. Watts or an ole One Hundred.

I’m not quite sure how old I was when I first heard the haunting rise and fall of voices singing songs that held familiar text but melodies unknown to my ears. It could have been in the pews of my maternal grandparent’s Christian Methodist Episcopal church on the west side of Chicago. Or perhaps it was at a special service in the church of my youth – an African American baptist congregation. I remember though, that it was a rare occasion even then. My mother talked about it for the rest of the day, sharing her own memories of this equally moving and unsettling song style that used to be sung every Sunday during devotionals at her church when she was a child. She called them “surge songs,” “Dr. Wattses” and “the ole one hundreds,” although most of these songs were neither penned by the hymn writer Isaac Watts nor sung to the familiar 100th tune². The names brought a smile to her face and a look of wonder to her eyes. She lamented that she didn’t really know the style, wishing she had more to share with me. A few years later, before I was a teenager, I heard the song style again. It was the same tune I’d witnessed years before, and completely uncharacteristic of the church my family attended at the time, a United Church of Christ community known for its Africentric, progressive, and modern worship practices.

I remember this day. The look of the congregation. The way the sun shone through the church’s high windows and landed on the faces of the people. Northern influences had not erased our need for southern church mothers. We had one named Mama Gwen. She walked with a pronounced limp, a grimace-smile, and held hints of royalty in the lift of her chin. On a rare Sunday she would slowly make her way to the pulpit – I suspect unannounced by the bits and pieces of conversation I could glean from the adults around me, and she would usually sing a song that I didn’t know with a warbling voice

1 *Ratliff, Ben*: “Shared Song Communal Memory.” *The New York Times* 28 Feb. 2008: n. pag. Print.

2 “Old 100th” or “Old Hundredth” (also commonly called “Old Hundred”) is a hymn tune in Long Metre usually attributed to the French composer Louis Bourgeois. Some know it as “Doxology” or “Praise God From Whom All Blessings Flow.”

that led to a hopping dance peppered with frantic shouts and tears that I never understood. This Sunday, there was a guest preacher, and before he began his sermon, Mama Gwen stood and began singing in a slurred, melismatic and strong voice that riveted the entire sanctuary, “I Love the Lord He Heard My Cry.”³ The guest preacher sang back in response, and as he sang voices around the congregation began to join. Gone were the three and four part harmonies of the contemporary gospel music I so loved. They were replaced by moans, individual yet similar lines – unison but not unison. It was as if you could hear each voice step into song until a sea of overlapping sounds began to tone and move. The air danced with resonance. The room was charged. Bodies swayed. And eventually the whole choir joined in. The song ended the way it began, like an ocean wave receding back to the arms of its mother. And I. I sat in awe.

Roughly thirty years have passed since that moment, yet there has not been much academic exploration into this style of singing. There are a few communities around the world that still remember the old ways of song, but they are small in number and usually comprised of older generations. Music research has focused on the positive effects of singing in small groups and choirs, and touted the therapeutic and transformative benefits of singing in community. We know that group singing affects the body and builds community. It transforms the mind. It is considered healing.⁴ But when unison and harmony are challenged and group singing veers away from matched pitch and perfect blending, seeking a sound that is unified but moving and alive with improvisation, melisma and bravado, the benefits are increased. The result is a sacred song practice that models a way of being part of a community that works as a whole and at the same time honors individuality and difference by making room for the normally unheard single voice to be expressive and acknowledged while still contributing to a unified sound.

Beginnings and beliefs

This style of music was inspired by the work of Calvin, who preached that music in the Reformed church should be for every day people, simple, modest and shared with a pure and unaccompanied voice. Known for its melismatic character, an absence of notation, and haunting melodies, lining out by definition, is “a method of performing a psalm or hymn in which the [...] leader gives out either the words or the melody, or both, one [or two] line[s] at a time, to be followed by the congregation”⁵ and was the creative answer to a lack of bibles, psalters, and those with the ability to read them in the early seventeenth century. Most notable is the layer of melodic and harmonic texture. Rhythm and tempo vary by location, but overall there is a looseness that prevents any effort to blend all of the voices into a melodic whole. Each individual finds his or

3 Listen at www.youtube.com/watch?v=8Oh1eAji8z4.

4 *Rule Bernroider, Chanda*: “The Midwife, the Mother & the Butterfly Story, Congregational Music and Ritual for the Healing and Transformation of Our Communities.” Union Theological Seminary, 2016.

5 *Dargan, William T.*: “Congregational Singing Traditions in South Carolina.” *Black Music Research Journal*, vol. 15, no. 1, 1995, 33, doi:10.2307/779321.

her place of vocal comfort in what ethnomusicologist William T. Dargan calls a “variegated heterophony”⁶. Basically, everyone knows the tune, but sings it how they want as an act of worship.⁷

The “old style,” way of singing was thought to develop the soul. According to Sweet Honey in the Rock founder Bernice Johnson Reagon, song leaders of generations past felt that if you did not “keep yourself” in this old-style practice, a part of your capacity as a human being would be underdeveloped.⁸ An essential stage of human and spiritual growth in the eyes of these early song leaders was being baptized in the sound of this style of congregational singing. They defined developmental psychology with melismatic harmony and hum, and understood that the human voice needed to be mirrored in order to thrive – a concept learned through biblical stories such as the creation narrative where God created light, saw it, and declared it as good. They knew the lifework of the apostle Paul and recreated it through song forms where they could practice being with one another with loving-kindness and respect despite their differences. Through surge singing, they cultivated ears ready to listen empathetically, and collected the tools necessary to maintain communities that did not erase individuality, but instead created space for multiple voices to be heard.

Honoring difference with Improvisation

“I Love the Lord He Heard My Cry”⁹ is an old style hymn adapted from Psalm 61 verses 1 and 2 that states, “Hear my cry, O God; listen to my prayer. From the ends of the earth I call to You [...]”¹⁰ The tune is a melding of African spirituals and ring shouts, sacred melodies of western Europe and human lament. Like so many songs of this genre, it’s been documented as being composed anonymously with traditional African-American text. It is led by a song leader and sung slowly with a minor pentatonic melody, vocal slurs, melodic overlaps and melisma, very freely and ad libitum.¹¹ Such freedom would be akin to a jazz concert at its peak – that moment each musician begins improvising at the same time, following the same chord progressions, but playing different melodic patterns that clash and meet to form a unified song. Or the height of a rock performance – each musician seemingly lost in their own solo with eyes squeezed shut, and

6 Dargan, William T. / Watts, Isaac: “Lining out the Word: Dr. Watts Hymn Singing in the Music of Black Americans.” University of California Press, 2006, 29.

7 Here are a few audio examples, the first of Gaelic psalm singing Psalm 16 verses 8 & 9 in Lewis. The second is an African-American community in Chester, South Carolina singing Father I Stretch My Hand to Thee. The last example is from Mayking, Kentucky – I’m Going Home. (Gaelic Psalm singing, <https://youtu.be/w62TN2iCP1g?t=33s>, African American surge singing, <https://youtu.be/6D5LrCTmzk8>, Apalachian Lining Out, https://youtu.be/vrDLj_dmugE).

8 Reagon, Bernice Johnson: *If You Don’t Go, Don’t Hinder Me: The African American Sacred Song Tradition*. Lincoln: U of Nebraska, 2001. Print.

9 Das Lied ist u.a. zu finden unter: <https://hymnary.org/IMAS2014/67> abgerufen 21.3.2019.

10 Carpenter, Delores / Williams, Nolan E.: *African American Heritage Hymnal*. GIA Publications, Inc., 2001, 394.

11 The style is of course challenging to notate, however a transcription of this song can be found in the African-American Heritage Hymnal on page 394.

heads nodding in acknowledgment of the collaboration of sound they are all creating together. This way of imagining music together brings a deeper meaning to the lyric, “I love the Lord, he heard *my* cry and pitied *every* groan” by glorifying a God who hears the cry of each person, and makes space for the individual singer to hear the groan of his neighbor, being reminded that their cries are heard as well. Such improvising together, or singing the same song ad libitum teaches the singer, line by line, to value their own voices and those that are different. It creates what community activist Jeremy Brent called a community without unity – one that is open to possibility and recognizes the importance of diversity in communal relationships.¹²

The pews of the Protestant church are becoming more diverse.¹³ Some due to the diligence of a community in seeking ways to be more inclusive, and others by circumstance – a tragedy that has forced two congregations to share one space, families seeking opportunities in new cities, gentrification, war. At the same time, it is becoming easier to sink into on-demand living – cocooning oneself in a segregated world built according to one’s likes and dislikes. A world where everything is agreeable. Alike. And on the same page. As a result it is becoming increasingly difficult to deal with difference – because more and more, we simply don’t have to. However our liturgical spaces and music give us tools to practice navigating these contrasting dynamics. Through our music we are forced to momentarily transform the individual self into the corporate body and therefore ready to worship in community.¹⁴ We get to remember that each person, just like one note, is made up of many vibrations, the fundamental being nothing without the various overtones that round out the sound.

The surge song cannot live without the varied rise and fall of individual expression, the starts and stops, the deep listening, the clashing moans and the bursts of harmony. Its improvisatory nature sets up a heightened or intensified communal experience in comparison to the singing of scored music.¹⁵ Here, expressing difference is an essential building block of the community’s progress. Musical therapist Ansdell states that the communal, where participants no longer exist side by side ‘but with one another’ is a genuine living together of people of similar or complementary natures but of different minds. He describes community as the overcoming of otherness in living unity¹⁶, a phenomena where one must not choose between unity and multiplicity. This music practice, that calls each singer to wear their other-ness proudly and to honor the differences in their neighbor lets the participants practice mutual respect. Ansdell goes on to say that making music together is ‘respect-in-action’ – taking the other party seriously.¹⁷

12 Higgins, Lee: *Community Music in Theory and in Practice*. Oxford University Press, 2012, 136.

13 Protestant churches in America are three times as likely to be racially diverse than they were 20 years ago. (<https://www.baylor.edu/mediacommunications/news.php?action=story&story=199850>).

14 Dargan, LOTW 23.

15 Born, Georgina, et al.: *Improvisation and Social Aesthetics*. Duke University Press, 2017, 41.

16 Balsnes, Anne Haugland: “Hospitality in Multicultural Choral Singing.” *International Journal of Community Music*, vol. 9, no. 2, Jan. 2016, 171–189, doi:10.1386/ijcm.9.2.171_1.

17 Balsnes: HIMCS 176.

Radical Hospitality & Love

Sacred communities often rely on music to express and extend hospitality, and lining out exudes radical welcome by presenting opportunities for co-creation. Co-creating offers a possibility and an invitation for each congregant to bring a part of themselves to the singing-worship experience. These songs model an ethic of unconditional hospitality that extends from leader to congregant as well. It's as if the song leader, or church leadership, calls the congregation to lift their voices together. It is a call that says, I want to hear you, each individual voice. God wants to hear you too. Best of all, there is no measure of perfection. No barometer that claims what 'good' lining out sounds like, only that people are invited to participate and that people indeed do participate in their own way.

Singing the song is not the only important part of lining out. Often people can only express with a moan or even a sway. Unconditional hospitality means that the song holds the participant when she cannot sing or does not want to sing. And because the congregants are co-creating and listening to one another, the non-sounds from one can be made up for by another. A line of encouragement can be directed to a neighbor. Space can be made for one who needs it. The flexibility is endless and crucial. It does not discriminate.

There is a well known old metered hymn by Charles Wesley that says, "Father I stretch my hand to thee, no other help I know. If Thou withdraw Thyself from me, Ah! whither shall I go?" The leader presents a stanza and then the congregation sings it back. The melody is not taught, but each refrain that is repeated is sung with the same melody. As the song progresses, congregants add their special touches, harmonies, moans and moments of silence. Here the acceptance of difference is a radically hospitable action. The song provides a level field where one's sense of agency is strengthened and confidence can grow. Being part of something co-created with others gives a sense of meaning.¹⁸ It is a reminder of the quote by bell hooks that states, "Beloved community is not formed by the eradication of difference but by its affirmation, by each of us claiming the identities and cultural legacies that shape who we are and how we live in the world."¹⁹

Making it Relevant for Our Communities

There are many ways to share this lining out tradition today: with the actual psalms in the style of Calvin, by singing long metered hymns, or by encouraging congregants to improvise while singing modern worship songs or songs already in the church repertoire.

18 *Balsnes*: HIMCS 174.

19 *Nicholls, Tracey*: "WHAT'S LOVE GOT TO DO WITH IT? Creating Art, Creating Community, Creating a Better World." *Improvisation and Social Aesthetics*, 2017, 214–224., doi:10.1215/9780822374015-001.

The Lord's Prayer

In honoring the voice, Donald Schell, founder of Music that Makes Community, an organization that teaches the oral tradition of music making and song leading, shares a singing experience where each person is asked to bring to mind their favorite version of The Lord's Prayer. The singers then gather close together in a group and sing the version they thought of. The first phrases require a bit of concentration, but as the singing continues the surge of melodies and sounds begin to blend in a holy way. This experience is a great example of the listening essential to effective improvisation. It is a listening that seeks understanding without objectifying, and one that makes room for difference.²⁰ This deep listening, or intimate listening allows us to tune into one another, to resonate in ways that allow us to empathize and bond and love on one another while preserving our individuality.

The River

There is a song entitled "The River" written by Canadian singer and songwriter Coco Love Alcorn that uses the old ways in modern form.²¹ It says, "water heal my body, water heal my soul, when I go down down to the water, by the water I feel whole." I recently used this song as a call to the font at a baptismal service within a traditional Lutheran liturgy, letting the way in which I lined out the song be an invitation for the community to improvise as well. When trying this style out for the first time, encourage and invite your congregants to explore their own sounds, phrases, and uniquenesses. Ask how the words sit in the soul? How one's melody melds with their neighbor's? Ask, as a prayer before leading the song, "What do you have to express that could be a note of healing to someone sitting next to you?"

Improvising the Psalm

The jazz ministry of Saint Peter's Church in New York introduced this way of singing through its musicians and song leaders by adding an improvised psalm setting to the liturgy each Sunday. The congregation witnesses musicians as they imagine and create music and melodic phrases for the week's Psalm.²² Leaders and instrumentalists together build the song and create responses for the congregation in the moment, inviting them to sing back what they heard, to free their voices, sing or speak with their neighbors, and express themselves openly. At Saint Peter's the responding refrain often ends up being sung traditionally as 'one voice' but sometimes congregants feel free to add their own harmonies and let their bodies sing as well. But mostly the freedom is expressed with emotion. The initial look of surprise when they are asked to sing back

20 *McCartney, Andra*: "How Am I to Listen to You?" Soundwalking, Intimacy, and Improvised Listening." *Negotiated Moments: Improvisation, Sound, and Subjectivity*, by Gillian Heather Siddall and Ellen Waterman, Duke University Press, 2016, 41.

21 Listen to River on Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=S7L_hA0ideM.

22 Video of Jazz Ministry improvising the Psalm:: <https://vimeo.com/190772340> (2:17).

in their own voice. The glances and smiles at their neighbors. The shared laughter or gesture. The stepping out of their own personal worship world to really see, if just for a moment, the stranger beside them as a beloved neighbor.

Conclusion

Ultimately this style of music describes an ever moving, unpredictable holy spirit. The space for difference, the listening without objective, unconditional hospitality and the freeness of the individual voice within a unified sound make this music a holy model for community that surpasses the collective, where individuals exist next to each other, and heads toward the communal.²³ Singing in the old style not only fosters feelings of inclusion and connection, but forces us to set aside the single use of the intellect, the privileging of our mental intelligence to tackle social issues, and encourages the incorporation of our artistic intelligence, or our spiritual intelligence to create a feeling of togetherness where the holiness of our own becomings are honored and held together. The first time I was asked to share the history of African American gospel music, I was pretty nervous. My talk was supposed to be a quick overview squeezed into a 3-day gospel singing workshop. I thought no one would show up. But when I got to the seminar room, it was full. Participants were ready with pads of paper and pens in hand to take notes. There was even ... a translator. Before I could panic, I began my presentation. A close friend had warned me to stay away from lining out because it would be impossible to explain or teach. But I could not stay away. The songs seemed to call to me over the centuries, begging to be sung. So I gave a few instructions, closed my eyes and waited for the holy spirit to move. And it did. My 45 minutes historical talk turned into a 2 hour surge singing workshop. We were in Stuttgart, but the sounds we created could have been coming from a Baptist church in Georgia. People really felt free to just be themselves and sing. Teaching this old style continues to be a part of any singing workshop I lead, and is always the most beloved. It empowers the singer by making his or her voice matter. It is transformative because the voice is seen as important to the individual and the community. It is radical because it radiates a love that can be heard, an inclusiveness that can be seen and an act of liberation that can be felt. Lining out answers the call in Hebrews to “let mutual love continue” with a sacred practice that exudes hospitality, an ethic of love, an intimate listening, and one that holds at its heart an openness to the wonder of a holy spirit that cannot be boxed, controlled or contained.

23 *Balsnes*: HIMCS 171 and 175.

Bibliography

- Bailey, Ben E.: “The Lined-Hymn Tradition in Black Mississippi Churches.” *The Black Perspective in Music*, vol. 6, no. 1, 1 Apr. 1978, 3., doi:10.2307/1214299.
- Balsnes, Anne Haugland: “Hospitality in Multicultural Choral Singing.” *International Journal of Community Music*, vol. 9, no. 2, Jan. 2016, 171–189., doi:10.1386/ijcm.9.2.171_1.
- Baraka, Imamu Amiri: *BLUES PEOPLE: NEGRO MUSIC IN WHITE AMERICA*. GREENWOOD PR., 1980.
- Blacking, John: *How Musical Is Man?* University of Washington Press, 2000. Born, Georgina, et al. *Improvisation and Social Aesthetics*. Duke University Press, 2017.
- Born, Georgina, et al.: *Improvisation and Social Aesthetics*. Duke University Press, 2017.
- Carpenter, Delores, and Nolan E. Williams: *African American Heritage Hymnal*. GIA Publications, Inc., 2001.
- Dargan, William T.: “Congregational Singing Traditions in South Carolina.” *Black Music Research Journal*, vol. 15, no. 1, 1995, 29., doi:10.2307/779321.
- Dargan, William T., and Isaac Watts: *Lining out the Word: Dr. Watts Hymn Singing in the Music of Black Americans*. University of California Press, 2006.
- DICKINSON, EDWARD: *MUSIC IN THE HISTORY OF THE WESTERN CHURCH: with an introduction on religious music among primitive and ancient peoples (Classic Reprint)*. FORGOTTEN BOOKS, 2016.
- Goodrich, Terry: “About One in Five American Congregants Attends a Racially Mixed Place of Worship, Baylor University Study Find.” Home Page | Baylor University, 20 June 2018, www.baylor.edu/mediacommunications/news.php?action=story&story=199850.
- Higgins, Lee: *Community Music in Theory and in Practice*. Oxford University Press, 2012.
- McCartney, Andra: “‘How Am I to Listen to You?’ Soundwalking, Intimacy, and Improvised Listening.” *Negotiated Moments: Improvisation, Sound, and Subjectivity*, by Gillian Heather Siddall and Ellen Waterman, Duke University Press, 2016, 37–42.
- Nicholls, Tracey: “WHAT’S LOVE GOT TO DO WITH IT? Creating Art, Creating Community, Creating a Better World.” *Improvisation and Social Aesthetics*, 2017, 214–224., doi:10.1215/9780822374015-001.
- Ratliff, Ben: “Shared Song Communal Memory.” *The New York Times* 28 Feb. 2008: n. pag. Print.
- Reagon, Bernice Johnson: *If You Don’t Go, Don’t Hinder Me: The African American Sacred Song Tradition*. Lincoln: U of Nebraska, 2001. Print.
- Rule Bernroider, Chanda: “The Midwife, the Mother & the Butterfly Story, Congregational Music and Ritual for the Healing and Transformation of Our Communities.” Union Theological Seminary, 2016.
- Waterman, Ellen: “Improvisation and the Audibility of Difference.” *Negotiated Moments*, 283–306, doi:10.1215/9780822374497-017.

YouTube Links

- Gaelic Psalm singing
<https://youtu.be/w62TN2iCP1g?t=33s>
- African American surge singing
<https://youtu.be/6D5LrCTmzk8>
- Appalachian Lining Out
https://youtu.be/vrDLj_dmugE
- Coco Love Alcorn's River
https://www.youtube.com/watch?v=S7L_hA0ideM
- Saint Peter's Church Psalm Improvisation
[@2:15](https://vimeo.com/190772340)

Antwort auf Chanda Rule Bernroiders Beitrag

JOCHEN ARNOLD

Chanda Rule Bernroider hat uns im Vortrag und vor allem im Gottesdienst während der Tagung der Liturgischen Konferenz durch ihre Worte, ihr Charisma und ihre Singstimme begeistert. Ihre Predigt zu Lev 19 (*Ich bin heilig und ihr sollt heilig sein*), verbunden mit einem einfachen Chorus von John Bell (*God welcomes all*) wird vielen Mitgliedern der Konferenz sicher noch lange in Erinnerung bleiben. In der Predigt selbst wechselte sie – in der Manier afroamerikanischer Prediger*innen – von der Sprechstimme in die Singstimme, bezog aber auch die Gemeinde dialogisch (*Call and Response*) in das Geschehen ein.

Die Anleitung innerhalb ihres Vortrags „Singing the Old One Hundreds¹: Lining out & Old Meter Hymns as a Model for Christian Community“ erlebten viele als ungewöhnlich, ja gewagt. Es entstanden bisweilen auch dissonant-kakophone Klänge, um es einmal vorsichtig zu sagen.

Hinter all dem steckt eine Erfahrung, die bis in Chanda Rule Bernroiders Kindheit zurückreicht: Eine größere Zahl von Menschen beginnt, „auf gut Glück“ über vertraute Texte zu improvisieren, ohne die genaue Melodie und schon gar nicht festgelegte Akkorde oder Akkordmuster zu kennen und macht dabei aufregende Entdeckungen. Ihr Aufsatz geht dem Hildesheimer Vortrag samt den musikalischen Beispielen und Impulsen entlang, angereichert durch zahlreiche biographische Einblendungen. Die Autorin vertieft an entscheidenden Stellen das Erlebte durch Reflexionen aus der Literatur. Dabei zeigt sich: Über Improvisation zu reden ist schwer, darüber zu schreiben noch mehr. Vor allem für diejenigen, welche die Anleitung selbst nicht erlebt haben.

Ich möchte versuchen, ihren Gedankengang im Deutschen nachzuvollziehen und durch eigene Beobachtungen zu ergänzen.

Worum geht es genau? Chanda Rule Bernroider stellt Möglichkeiten und Beispiele der vokalen Improvisation im Gemeindegesang vor, die auf eine uralte Praxis des Hymnengesangs zurückgeht, wie er sich – ausgehend von Calvins Ausführungen über den Gemeindegesang – in afroamerikanischen Gemeinden entwickelt hat. Damit haben wir in unseren deutschsprachigen – zumindest volksh Kirchlichen – Gemeinden so gut wie keine Erfahrung. Manch einer mag spontan sagen: Seien wir doch froh, wenn die Gemeinde überhaupt noch singt! Oder wenn sie die Melodie eines Liedes einstimmig sicher mitsingen kann, ja womöglich sogar noch Spaß daran findet! Dann ist doch schon viel gewonnen. Soll man das Improvisieren nicht den Chören oder zumindest den Organist*innen und vielleicht den Bands überlassen?

Und doch ist das Thema nicht nur phänomenologisch-musikalisch, sondern auch geistlich-theologisch faszinierend. Wann hat eine Gemeinde (im Gottesdienst) als Vielzahl einzelner glaubender Subjekte Gelegenheit, sich frei auszudrücken und damit

1 Chanda Rule Bernroider erklärt, dass dieser Ausdruck auf eine Melodie von Louis Bourgeois zurückgeht, vgl. oben S. 43, Anm. 2.

auch spontan Antwort zu geben auf die Anrede Gottes im Evangelium? Wie können Einzelne dabei ihr persönliches Befinden und geistliches Empfinden adäquat zur Darstellung bringen, ohne dass alle nacheinander reden müssen.

Musikalische Improvisation mit der eigenen Stimme bietet für Chanda Rule Bernroider faszinierenderweise für beides eine Möglichkeit: Individualität auszudrücken und dennoch in der Gemeinschaft zu sein. Nun könnte man sagen, dass dies auch schon in einem „normalen“ Gemeindelied passiert. Aber eben nicht so, dass eine spontane Mehrstimmigkeit oder gar eine differenzierte Rhythmisierung entsteht, wie es in der Methode des „Lining out“ der alten Hymnen möglich ist.

Der Musiktherapeut Ansdell beschreibt die dabei entstehende Erfahrung derart, dass die Singenden nicht mehr nur Seite an Seite singen, sondern miteinander, zusammen musizieren. Aktivität und Passivität oder besser eine doppelte Aktivität ist dabei gefragt: die des eigenen Singens und des Aufeinanderhörens. Eine solche singende Gemeinschaft ist für ihn Abbild gelebter Einheit (unity), ohne dass auf Verschiedenheit/ Andersartigkeit (otherness) verzichtet werden müsste. Beim Singen wird man demnach nicht vor die Qual der Wahl gestellt: Einheit oder Vielfalt, Sologesang oder Gemeindegang? Sondern man bekommt beides zusammen.

Chanda Rule Bernroider illustriert dies u.a. am Beispiel einer Vertonung von Psalm 61,2 „I love the Lord, he heard *my* cry and pitied *every* groan“. Das Modell der gemeinschaftlich-individuellen Improvisation macht (geistlich) erfahrbar, dass Gott die Klage verschiedener Beter*innen *zugleich* hört, obwohl alle unterschiedliche Erfahrungen mitbringen und deshalb auch alle ein bisschen oder sogar sehr verschieden intonieren. Dass Gott hört, geschieht in jedem Fall, er setzt nicht voraus, dass alle Stimmen bzw. Melodien genau gleich klingen. Gott hört jeden und jede ohne Bedingung.

Wichtig scheint mir ferner, dass innerhalb der gemeindlichen Improvisation eine Entwicklung, ja geradezu eine Metamorphose stattfindet. Das Verhältnis von individueller und kollektiver Expression verändert sich im Verlauf des Singens. Man „findet sich“, „groovt“, schwingt gemeinsam ein etc.

Anders gewendet wird auf diese Weise auch das (nicht nur spätmoderne) Bedürfnis individueller Spiritualität und Expression gewürdigt, ohne dass damit eine Privatisierung oder Vereinzelung einherginge.

Die eigentlich aufregende These von Chanda Rule Bernroider ist freilich noch eine weitere. Demnach leuchtet bei der Improvisation von Hymnen oder einschlägigen Liedern etwas spezifisch Christliches auf: Gottes radikale Gastfreundschaft und Liebe zu den Menschen. Die Geschichte Jesu Christi, die allen Menschen gilt und damit Gastfreundschaft und Liebe transportiert, wie es exemplarisch im Lied *God welcomes all* (Südafrika/ John Bell) ausgedrückt ist, wird aufs Neue zum Ereignis:

God welcomes all – strangers and friends – God's love is stronger, it never ends.

Damit ist die Grundannahme der Tagung expliziert, dass der Gottesdienst Ausgangspunkt und Ort, Inspirations- und Kraftquelle der christlichen Ethik ist. Sicher würde es auch reichen, den genannten Chorus (z.B. zu Beginn) ohne Improvisation miteinander zu singen und damit einander und besonders diejenigen willkommen zu heißen, die zum ersten Mal da sind. Aber Chanda Rule Bernroider überzeugt mit ihrer Behauptung, dass von der Improvisation im gemeindlichen Singen – zumal verbunden mit diesem Text – eine eigene Attraktivität und „Stärkung“ ausgeht. Für das Mitsingen gibt

es nämlich keine Bedingung. Ich muss nicht zuerst eine Aufnahmeprüfung ablegen oder ein Casting durchlaufen, sondern darf einfach so mitsingen. Ich bin willkommen mit meinen Gaben. Wie ich eben bin.

Zugleich kann ich etwas von mir mitbringen und einbringen. Die Improvisation erlaubt Einzelnen, sich frei auszudrücken und damit etwas sehr Persönliches – die eigene Stimme, verbunden mit religiöser Erfahrung – von sich zu zeigen, gleichsam ein musikalisches Gastgeschenk in die Gemeinde mitzubringen. Zugleich ist es nicht übertrieben, dass dadurch auch die persönliche Resilienz gestärkt wird, dass eine Art Ermächtigung („empowerment“) oder Ertüchtigung geschieht. Musikalisch weniger Geübte werden ermutigt, sich etwas zuzutrauen. Diese Erfahrung ist für Chanda Rule Bernroider ein großartiges Bild, wie Gott Menschen dazu ruft, ihre (auch noch so kleinen) Gaben und Fähigkeiten einzusetzen: „Gott will dich hören.“

Aufgrund dieser Erfahrung im Gottesdienst wird auch etwas gestärkt, was im Alltag in „nichtmusikalischen Situationen“ von hoher Relevanz ist. Denn Christen sind darauf angewiesen, dass sie einem anderen Menschen einerseits zuhören und andererseits selbst nicht stumm bleiben. Chanda Rule Bernroider illustriert dies am Beispiel eines frei gesungenen Vaterunsers. Jeder bringt seine musikalische Idee dazu mit. Der Text ist bekannt. Es braucht sicher Konzentration und Hingabe an den Anderen, aber dann entsteht etwas Gemeinsames, mithin eine „ästhetische Vision“ gemeinsam gelebten Glaubens in der Welt.

Damit leuchtet zuletzt auch die pneumatologische und eschatologische Dimension geistlichen Singens auf. Das Wirken des Heiligen Geistes ist unberechenbar und unendlich reich. Jedes Mal klingt das improvisierte Lied wieder ein bisschen anders, immer öffnet es neue Erfahrungen. Eine neue Klangwelt entsteht, Abbild für die noch kommende Welt Gottes, in der – so hoffen wir – auch viel Musik sein wird.

Wie auch immer man zu den konkreten Möglichkeiten eines improvisierten Gemeindegesangs (vgl. auch die moderne Form von Circle Songs) in unseren Breiten stehen mag, die Idee scheint mir bestechend und lässt uns fragen, wo wir hier in unseren Gottesdiensten konkret ansetzen könnten.

Eine Möglichkeit scheint mir tatsächlich der Psalm zu sein. Mit einer Vorgabe von ca. 3 Tönen lassen sich – auch in unterschiedlichem Sprechtempo – gemeinsame melodische und harmonische Formen realisieren, ohne dass vorher etwas eingeübt werden muss. Der Text wird in einer freien Rhythmisierung (gleichsam psalmodierend) miteinander entwickelt. Dies kann auch ganz unbegleitet (a cappella) geschehen, bräuchte aber wohl doch eine Art Vorsänger oder Vorsinggruppe, um zumindest eine gewisse musikalische Idee vorzugeben.

Die andere Möglichkeit sind einfache Choruse (nach afrikanischem oder amerikanischem Muster), die bewusst nicht nach Noten kommuniziert werden, sondern einfach nur kurz angespielt und vorgesungen werden, um dann von möglichst vielen mehrstimmig ausgeführt zu werden. Chanda Rule Bernroider deutet dies in ihrem Abschnitt über die Musizierpraxis an St. Peter in New York an. Hier scheint mir die Begleitung mit einem Klavier und eine gewisse vokale Anleitung nahezu unverzichtbar, da hier Groove und Harmonie ein zentrales Bindeglied darstellen.

Fassen wir zusammen:

Gesungene Improvisation im Gottesdienst befähigt Christen einander neu als Hörende und Singende, als Einzelne und Gemeinschaft zugleich zu erleben. Sie öffnet sich damit für neue spontane Geisterfahrten. Improvisation geschieht ohne Bedingungen. Jeder ist willkommen und bringt seine/ihre Gaben ein. Gemeindliche Improvisation hält eine inklusive ästhetische Vision von der neuen Welt Gottes wach. Sie ist Quelle und Maßstab für eine Ethik der Liebe und das freie Spiel der Kinder Gottes.

Stephan Goldschmidt

**Denn du bist unser Gott
Gebete, Texte und Impulse für die
Gottesdienste des Kirchenjahres.**

Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn,
2018, 352 Seiten, 39,00 €
ISBN 978-3761565537

Durch die am 1. Advent 2018 neu eingeführte Perikopenordnung haben sich in der Auswahl der Predigttexte gravierende Änderungen ergeben. Dies hat zur Folge, dass bisherige Agenden veraltet erscheinen. Das vorliegende Buch hilft der entstandenen Not auf, indem es zu jedem Sonntag im Kirchenjahr passende Gebete, Lieder, Meditationen und Impulse anbietet. Pfarnerinnen und Pfarrer sowie ehrenamtlich in der Gemeinde Predigende können sich auf diese Weise verlässlich an den Vorschlägen des Autors orientieren oder sich zu Varianten inspirieren lassen.

Die liturgischen Stücke folgen einem klaren Schema: Nach der Nennung des Wochenspruchs und des Wochenpsalms folgen drei Varianten der Lesungen und Liedvorschläge (zwei für das Wochenlied, je ein Eingangs- und Schlusslied und weitere Lieder – sämtlich aus dem EG, in Einzelfällen aus dem Ergänzungsheft zum EG). Hinzu kommen eine Mediation zum Wochenpsalm, Tagesgebet und Fürbitten sowie ein Impuls zu einem der Lesungstexte. Alle Teile sind auf das jeweilige Proprium im Kirchenjahr abgestimmt und inhaltlich im Klang und Tenor ineinander verwoben.

Die **Tagesgebete** sind pointiert formuliert. In kurzen Aussagesätzen wird in vertikaler Richtung Gott angedet und nicht – wie häufig – die Gemeinde. Gott wird in seinem Tun, Wirken und Kommen erwartet und angesprochen; Jesus Christus als Erlöser, der menschliche Not kennt und für sein Reich befähigt und ruft, erwartet. Der Autor variiert in den Gebetsanreden (guter Gott, Erlöser, Herr Jesus Christus, barmherziger Gott, Liebhaber des Lebens ...), sein Sprachduktus bleibt dabei konstant.

Die **Fürbitten** sind nicht kontextlos, sondern angelehnt an das Proprium des Sonntags so formuliert, dass immer wieder neue Gebetsanliegen und verschiedene Menschengruppen in den Blick kommen. Dabei wird die Gemeinde nicht in moralisch ethisierender Weise mit

Handlungsaufforderungen bedacht, sondern durchgehend Gott und Jesus Christus als diejenigen benannt, die angedet werden und das Notwendende bewirken können. Auf diese Weise bekommt die ausgedrückte Hoffnung ein klares Ziel. Dass der Autor in der Auswahl der im Gebet Angesprochenen immer wieder auch verschiedene Geschlechter und Altersgruppen bedenkt, sollte zwar inzwischen eine Selbstverständlichkeit sein, ist aber immer noch erwähnenswert. Auch eine Fürbitte, die in der 1. Person Singular formuliert wird (Estomihi / S. 109) hebt sich als Anregung für die im Gottesdienst Handelnden heraus.

Die **Meditationen** zu den Wochenpsalmen verweilen in der Regel im Sprachraum der Bibeltexte selbst. Der Autor bindet jedoch in einzelnen Fällen auch (so etwa bei Psalm 24 / 1. Advent / S. 16) Fragen der hörenden Gemeinde behutsam ein, ohne vorschnell Antworten zu geben.

In der Passions- und Osterzeit bietet das Gottesdienstbuch eine Erweiterung durch eine zweite Meditation, die in Konzentration auf den Weg Jesus Christi in den Tod und durch den Tod hindurch die einzelnen Passagen der Passionsgeschichte daraufhin befragt, wie sie in unsere christliche Lebenswirklichkeit heute hineinsprechen.

Eine Besonderheit des Buches sind die Impulse, die jeweils zu einem Lesungstext an das Ende jeder Einheit gestellt werden. Sie können verwendet werden als Predigtmeditation, als Impuls im Anschluss an eine Lesung oder aber als eigenständige Andacht. Inhaltlich offenbaren gerade diese Impulse schöne Überraschungen für die liturgisch Handelnden. Der Impuls zum Magnifikat (4. Advent / S. 30f.) etwa legt einen Schwerpunkt auf den Aspekt, dass Maria das ihr persönlich Widerfahrene ausweitet auf ihr Volk und somit zu einer exemplarisch Glaubenden wird. Und sehr anschaulich erklärt der Verfasser, warum Jesus bei der Fußwaschung (Joh 12,1–15, 34–35) dem Petrus (und uns) die Füße, aber „nicht den Kopf wäscht“ (Gründonnerstag / S. 145f.). Wiederum wird die Trauer der Frauen um Jesu (Mk 16,1–8), die trotz seiner Auferstehung und Erscheinung, noch an ihnen haften bleibt, behutsam aufgenommen und in die gegenwärtige Erfahrung der hörenden Gemeinde transportiert (Ostersonntag / S. 155).

Kritisch ist im Blick auf die Auswahl der Bibelstellen für die Impulse allerdings anzufragen,

warum hier, mit einer Ausnahme (Altjahrsabend / 2. Mose 13,20–22), ausschließlich Evangelientexte gewählt wurden. Dies widerspricht der veränderten Gewichtung alttestamentlicher Texte in der neuen Perikopenordnung. Auch wäre für die Praxis ein Register mit den für die Impulse ausgewählten Bibelstellen hilfreich.

Diese Kritik ändert nichts an der Beobachtung, dass dem Autor durchgängig seine 20jährige pastorale und liturgische Arbeit abzuspüren ist. So verraten die Meditationen Essenzen aus seiner Predigtstätigkeit, die Gebete eine liturgische Konzentration, die von durchdachter Tiefe zeugt.

Das Buch von Goldschmidt folgt aufs Ganze gesehen einem Desiderat, das sich bei denen, die die neue Ordnung im Gottesdienst jetzt und künftig nutzen, unweigerlich einstellen wird. Insofern ist es gut, notwendig und nützlich zu lesen und vor allem zu gebrauchen – zu Gottes Ehre und im Dienst in der Gemeinde.

BETTINA REHBEIN

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

DR. JOCHEN ARNOLD

Direktor des Michaelisklosters Hildesheim, Hon.Professor für Chorleitung/Musikvermittlung an der Universität Hildesheim; Privatdozent für Syst. und Prakt. Theologie, Universität Leipzig
jochen.arnold@michaeliskloster.de

DR. PREDRAG BUKOVEC

Universität Wien, Institut für Historische Theologie Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie, Katholisch-Theologische Fakultät

predrag.bukovec@univie.ac.at

DR. CLÁUDIO CARVALHÃES

Professor für Liturgik, Union Theological Seminary, New York City

ccarvalhaes@uts.columbia.edu

DR. DOROTHEA HASPELMATH-FINATTI

Lehrbeauftragte am Institut für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

dorothea.haspelmath-finatti@univie.ac.at

DR. RALPH KUNZ

Universität Zürich, Professor für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Homiletik, Liturgik und Poimenik

ra.kunz@bluwin.ch

BETTINA REHBEIN

Theologische Referentin im Frauenwerk im Haus kirchlicher Dienste der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers

rehbein@kirchliche-dienste.de

CHANDA RULE BERNROIDER

Theologin und Jazzsängerin, Wien

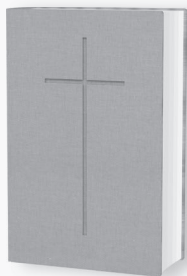
chanda@likewatermusic.com

DR. DR. HABIL. BERND WANNENWETSCH

Freie Theologische Hochschule Gießen, Honorarprofessor für Systematische Theologie und Ethik

bwannenwetsch@gmail.com

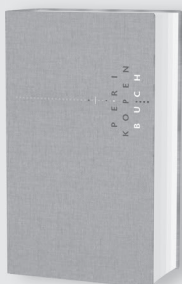
DIE NEUE GOTTESDIENSTORDNUNG



Lektionar

Nach der Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder
Hrsg. von der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche
Deutschlands und der Union Evangelischer Kirchen
in der EKD

864 Seiten | Leinen mit Prägung, gebunden,
mit 3 Lesebändchen | ISBN 978-3-374-05587-6
EUR 50,00 (D)



Perikopenbuch

Nach der Ordnung gottesdienstlicher Texte
und Lieder mit Einführungstexten zu den
Sonn- und Feiertagen

Hrsg. von der Liturgischen Konferenz für die EKD

1072 Seiten | Leinen, gebunden, mit 3 Lesebändchen
ISBN 978-3-374-05586-9 | Nachdruck Mai 2019
EUR 40,00 (D)



Lieder und Psalmen für den Gottesdienst

Ergänzungsheft zum Evang. Gesangbuch

Hrsg. vom Kirchenamt der Evang. Kirche in Deutschland

120 Seiten | Paperback
ISBN 978-3-374-05705-4 | Nachdruck Mai 2019
EUR 1,00 (D)

Mengenpreise: ab 50 Expl.: je EUR 0,95,
ab 100 Expl.: je EUR 0,90, ab 500 Expl.: je EUR 0,85,
ab 1000 Expl.: je EUR 0,80



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT Leipzig
www.eva-leipzig.de

Bestell-Telefon 0341 / 7 11 41 44 · Fax 0341 / 7 11 41 50 · shop@eva-leipzig.de

NEUE WOCHENLIEDER DAS BEGLEITMATERIAL

Die zum 1. Advent 2018 eingeführte neue „Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder“ sieht für eine Reihe von Sonn- und Feiertagen, Festen und Gedenktagen veränderte Gebetspsalmen vor, außerdem 32 neue „Lieder der Woche bzw. des Tages“, die nicht im Stammteil des Evangelischen Gesangbuches (EG) abgedruckt sind. Diese Lieder werden den Gemeinden in einem Ergänzungsheft zum EG mit dem Titel „Lieder und Psalmen für den Gottesdienst“ zur Verfügung gestellt.

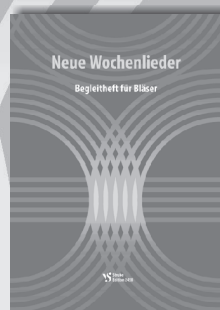
Zu diesem Ergänzungsheft zum EG sind im Strube Verlag folgende Begleitmaterialien erhältlich:

Neue Wochenlieder – Begleitheft für Tastensinstrumente

Hrsg. im Auftrag der Liturgischen Konferenz von Beate Besser und Stephan Goldschmidt. 52 S.

VS 3505. € 12,-

- mindestens 1 Begleitsatz für Tastensinstrumente zu allen 32 Wochenliedern
- zu einigen Liedern 2 unterschiedliche Sätze
- Sätze vorrangig für Piano gedacht
- einige dezidierte Orgel-Begleitsätze
- leichter bis mittlerer Schwierigkeitsgrad für die Praxis nebenberuflicher Musiker*innen



Neue Wochenlieder – Begleitheft für Bläser

Hrsg. vom Musikausschuss des Evangelischen Posaunenendienstes in Deutschland e.V. unter Mitarbeit von Ulrich Dieckmann, Jörg Häusler, Henning Herzog, Heiko Petersen, Jörg-Michael Schlegel, Christian Syperek und Dieter Wendel. 74 S.

VS 2458. € 13,- (ab 15 Expl. € 11,-)

- je 1 Bläservorspiel und/oder 1 Intonation zu allen 32 Liedern
- mindestens 1 Begleitsatz zu jedem Lied
- zahlreiche neue Kompositionen, in einigen Fällen auch bewährtes Material verschiedener Quellen (z.B. aus regionalen EG-Anhängen)

Und demnächst erscheinen:

Neue Wochenlieder – Chorheft

Hrsg. von Christian Finke im Auftrag der EKD. 116 S. **VS 4054**

„Ich sing dir mein Lied“

Einfache Vorspiele, Intonationen und Begleitsätze zu den 32 Liedern des EG-Ergänzungsheftes für Orgel manualiter (Klavier, Keyboard). Hrsg. von Hans-Peter Braun. 40 S. **VS 3512**

Strube Verlag GmbH ◦ Pettenkofenstr. 24 ◦ 80336 München
Tel.: 089/54 42 66-11 ◦ Fax: -30 ◦ E-Mail: info@strube.de
Alle Noten auch im Online-Shop erhältlich: www.strube.de

Zum Inhalt:

Liturgische Theologie wurde besonders in Nordamerika und in Italien entwickelt und wird nun längst international und ökumenisch weitergedacht. Während es zunächst um den Zusammenhang zwischen Gottesdienst und theologischer Reflexion ging, so ist inzwischen der Zusammenhang von Gottesdienst und ethischem Handeln als wichtiges Thema hinzugekommen. Kann ethisches Handeln aus der liturgischen Handlung heraus entstehen? Wie erwächst aus der *lex orandi* und der *lex credendi* die *lex agendi*?

Zu diesem Themenkreis führen in dieser Ausgabe von Liturgie und Kultur Theologinnen und Theologen aus verschiedenen Kontinenten in ökumenischer Weite den Dialog, ganz im Sinne der musikalischen Form von „Call-and-Response“.