

Zum Inhalt:

Martin Luthers berühmte Torgauer Formel bringt den dialogischen Charakter des Gottesdienstes auf den Punkt: „das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang“ (WA 49, 588). Luther adelt damit das, was im Gottesdienst geschieht, und stellt doch zugleich normativ fest, dass es im Gottesdienst in erster Linie darum gehen soll, dass Gottes Wort Gehör findet und auf dieses Wort geantwortet wird.

So legt das vorliegende Themenheft in verschiedenen Facetten seinen Fokus auf den Gottesdienst als Ort des Hörens auf das Wort Gottes.

2-2017

# Liturgie und Kultur



Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

## Gottesdienst und Gotteswort

## MOTORRADGOTTESDIENSTE

Unter diesem Thema schreibt die **Stiftung zur Förderung des Gottesdienstes Karl-Bernhard-Ritter-Stiftung** ihren mit 2500 Euro dotierten Gottesdienstpreis für das Jahr 2018 aus.

Gemeinden und Einrichtungen aus den Kirchen der ACK sind eingeladen, bis zum **31. Januar 2018** Gottesdienste einzureichen, in denen Motorradfahrerinnen und Motorradfahrer existentiell angesprochen wurden.

Kriterien für die Vergabe des Preises sind neben dem theologischen Gehalt sowie der ästhetischen, sprachlichen und dramaturgischen Qualität

- das spezifische Eingehen auf die heterogene Zielgruppe sowie ihre Einbindung;
- die Aufmerksamkeit für rituelles Handeln, insbesondere für Segenshandlungen;
- die Wahl angemessener Musik und Lieder;
- die Berücksichtigung des besonderen Gemeinschaftserlebens;
- die Beteiligung ökumenischer Partner sowie Vertreterinnen und Vertretern anderer Religionen.

Wir freuen uns auf schriftliche Dokumentationen von Motorradgottesdiensten aus den Jahren 2016 oder 2017. Sie sollten nicht mehr als zwanzig Seiten umfassen und als Datei und im Ausdruck eingereicht werden. Die Darstellung soll einen Ablaufplan mit allen gottesdienstlichen Texten enthalten. Darüber hinaus können konzeptionelle Überlegungen, wichtige Aspekte aus dem Vorbereitungsprozess (höchstens fünf Seiten), Fotos und mögliche Presseberichte hinzugefügt werden.

**Die Entscheidung der Jury ist unanfechtbar. Der Rechtsweg ist ausgeschlossen.**  
**Mit der Einreichung wird einer möglichen Veröffentlichung zugestimmt.** Nachfragen und Einsendungen bitte an die *Stiftung zur Förderung des Gottesdienstes – Karl-Bernhard-Ritter-Stiftung, Ruhlstraße 9, 34117 Kassel* oder an [info@gottesdienst-stiftung.de](mailto:info@gottesdienst-stiftung.de). Weitere Informationen finden Sie unter [www.gottesdienst-stiftung.de](http://www.gottesdienst-stiftung.de).

# Liturgie und Kultur

# LLK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

## Gottesdienst und Gotteswort

## LITURGIE UND KULTUR

8. Jahrgang 2-2017

ISSN 2190-1600

### Herausgegeben von:

KRISTIAN FECHTNER

STEPHAN GOLDSCHMIDT

THOMAS KLIE

MICHAEL MEYER-BLANCK

KLAUS RASCHZOK

MARCELL SASS

HELMUT SCHWIER

ULRIKE WAGNER-RAU

### Redakteur dieses Heftes:

STEPHAN GOLDSCHMIDT

### Satz:

LINDEN-DRUCK

VERLAGSGESELLSCHAFT MBH

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

<b>Editorial</b> .....	4
STEPHAN GOLDSCHMIDT	

## THEMA

<b>Was heißt lutherisch predigen heute?</b> .....	6
MICHAEL MEYER-BLANCK	

<b>Architektur des Gottesdienstes. Zum „gestalteten Raum“ der christlichen Liturgie</b> .....	15
LUCA BASCHERA	

<b>Faktoren des Kirchgangs: Ein Werkstattbericht auf halbem Wege</b> .....	31
JULIA KOLL	

<b>Auf dem Weg zu einer revidierten Perikopenordnung</b> .....	44
STEPHAN GOLDSCHMIDT	

<b>„Klangraum“, Kirchenjahr und Ökumene in der Neuordnung der gottesdienstlichen Lesungen und Predigttexte</b> .....	55
JAN DAVID SMEJKAL	

## IMPULSE

<b>Fragile Rituale beim Pilgern</b> .....	66
DETLEF LIENAU	

## PRAXIS

<b>Theologie in Bewegung: Perspektiven der Praktischen Theologie als Hermeneutik gelebter Religion in Brasilien</b> .....	75
JÚLIO CÉZAR ADAM	

## LITERATUR

<b>Schulte: Auferstehen jetzt</b> .....	88
MICHAEL MEYER-BLANCK	
<b>Baschera: Hinkehr zu Gott</b> .....	88
DOROTHEA HASPELMATH-FINATTI	
<b>Beetschen/Grethlein/Lienhard: Taufpraxis</b> .....	90
ULRICH WÜSTENBERG	
<b>Cornehl: Vision und Gedächtnis</b> .....	92
MICHAEL MEYER-BLANCK	
<b>Autorinnen und Autoren</b> .....	95

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](http://www.liturgische-konferenz.de)

# Editorial

Martin Luthers berühmte Torgauer Formel bringt den dialogischen Charakter des Gottesdienstes auf den Punkt: „das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang“ (WA 49, 588). Luther adelt damit das, was im Gottesdienst geschieht, und stellt doch zugleich normativ fest, dass es im Gottesdienst in erster Linie darum gehen soll, dass Gottes Wort Gehör findet und auf dieses Wort geantwortet wird.

Wer das Inhaltsverzeichnis der vorliegenden Zeitschrift überfliegt, stellt fest, dass die Beiträge auf den ersten Blick nicht nach einem vorgegebenen Thema zusammengestellt wurden. Und doch lässt sich auf den zweiten Blick ein roter Faden finden, der die verschiedenen Beiträge miteinander zu verbinden in der Lage ist: Im Gottesdienst als Ort des Hörens auf das Wort Gottes.

Michael Meyer-Blanck stellt die Frage einer zeitgemäßen lutherischen Predigt und nimmt dabei nicht nur das predigende Subjekt in den Blick, sondern auch den Hörenden, Symbol des gerechtfertigt Glaubenden, der konstitutiv zur Predigt hinzugehört: „Predigt braucht Resonanz, jene der religiösen Erfahrung eigentümliche aktivische Passivität, in der der Hörer etwas damit macht, dass ihm etwas geschieht.“ Auf diese Weise kann die Predigt zu Gottes Wort werden, das anspricht und zugleich in Anspruch nimmt.

Von reformierter Seite aus ergänzt Luca Baschera die Frage nach dem Gottesdienst durch eine gleichsam innenarchitektonische Perspektive: Was braucht es, damit der Gottesdienst als gestalteter Raum erkennbar bleibt? Was ist konstitutiv und was ist eher Beiwerk? Zunächst mag erstaunen, dass ein reformierter Theologe im Teilen des Gotteswortes (= der Lesung, auf die die Predigt Bezug nimmt) und im Teilen von Brot und Wein die beiden Kernelemente des Gottesdienstes erkennt. Dieses geradezu sakramentale Gottesdienstverständnis wird dann aber typisch reformiert anhand eines Symbolbegriffs von Hans-Georg Gadamer ausgeführt.

Im Werkstattbericht von Julia Koll geht es um die Faktoren, die das Teilnahmeverhalten am Gottesdienst plausibel machen. Dabei stellt sie einen Zwischenbericht der Arbeit des entsprechenden Ausschusses der Liturgischen Konferenz vor, den sie auf der Frühjahrstagung 2017 dem Plenum der Liturgischen Konferenz vorgetragen hatte. Am Ende erörtert sie einen neuen Forschungsansatz, um das Kirchengangverhalten zu erkunden, und benennt vorläufig fünf Faktoren, die in einer möglichen quantitativen Studie untersucht werden könnten.

In den zwei Beiträgen zur revidierten Perikopenordnung von Stephan Goldschmidt und Jan David Smejkal geht es um das Gotteswort im Gottesdienst. Wird zunächst von Stephan Goldschmidt eher rückblickend der Weg der Revision der Perikopenordnung dargestellt, wird von Jan David Smejkal ein für die Auswahl der Lese- und Predigttexte leitendes Kernelement der Revision problematisiert: Die Konsonanz der Texte untereinander. Anhand des Propriums für den Sonntag Kantate wendet er seine Kritik zu einem konstruktiven Alternativvorschlag.

Unter der Rubrik der Praxis beschreibt Detlef Lienau anhand konkreter Beobachtungen beim Pilgern auf dem Jakobsweg, inwieweit Pilgerwege so etwas sind wie „Laboratorien

---

ritueller Praxis“. Mag das Pilgern „vor der Hand einfach Urlaub sein“, so hält es „durch seinen Sinnanspruch die Möglichkeit religiöser Vertiefung“ bereit.

Júlio César Adam plädiert in seinem Beitrag für eine praktische Theologie, die sich einlässt auf eine kontextuell konnotierte „Hermeneutik gelebter Religion“, die er konkret anhand zweier in Brasilien spielender Filme herausarbeitet. So werden lebensweltliche Fragen praktisch-theologisch fruchtbar gemacht quasi als Hintergrundbild für das Thema dieser Zeitschrift. In ihm soll ja das Wort Gottes so zu Gehör gebracht werden, dass es ganz konkret die Hörenden in Bewegung setzt.

In bewährter Weise schließen sich am Ende Rezensionen über aktuelle praktisch-theologische Publikationen an.

STEPHAN GOLDSCHMIDT

# Was heißt lutherisch predigen heute?<sup>1</sup>

MICHAEL MEYER-BLANCK

*Man wolle „von meinem Namen schweigen und sich nicht lutherisch, sondern einen Christen nennen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein! [...] Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, dass man die Kinder Christi dürfe nach meinem nichtssagenden Namen nennen? Nicht so, liebe Freunde!“<sup>2</sup>*

So schrieb Luther schon 1522 in seiner „Treuen Vermahnung an alle Christen“. Wenn wir dem Zitat folgen wollen, dann müssen wir das in gut lutherisch-dialektischer Weise tun. Luther folgen wir, indem wir nicht seinen Ergebnissen auf der Oberflächenebene folgen, sondern der Struktur seines Denkens, seinem theologischen Stil. Lutherisch predigen kann also keine Imitation Luthers in der Machart und im Inhalt bedeuten. Es geht vielmehr um denselben Eifer in der Sache, die Lebendigkeit Gottes zu verstehen und darin zu leben. Die kürzeste Beschreibung des Lutherischen in der Predigt ist vielleicht diese: Theologie und Predigt sind kein konstruiertes Regelwerk, sondern mühsam gebändigtes Risiko. Glaubensaussagen können weder deduktiv noch induktiv vorgehen; sie können nur sagen, was hier und jetzt der Fall ist. Geschichtlichkeit und Kontingenz stehen an erster Stelle des Lebens und damit auch der Theologie.

Gerhard Ebeling (1912-2001) hat sein Leben lang vorgehabt, eine Theologie Luthers zu schreiben; aber dieser größte Lutherforscher der letzten Generation hat diesen Plan schließlich aufgegeben. Letztlich folgte er damit Luther selbst: Man kann Luthers Theologie eigentlich nur nacherzählen. Formuliert man so, dann erinnert das daran, wie Gerhard von Rad die Nacherzählung als „die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament“ bezeichnet hat.<sup>3</sup> Daraus ergibt sich unmittelbar, wie nahe Luthers Glaube dem Erzählen und Denken Israels ist.

Ich werde im Folgenden darum in vier Schlaglichtern nacherzählen, was Luthers Predigt für mich bedeutet und was für die heutige Homiletik daraus folgt – ob sich diese nun lutherisch nennt oder nicht; denn über die „Adverb-Homiletik“ hatte Henning Schröer bekanntlich schon 1982 in etwas spöttischer Haltung genug gesagt.<sup>4</sup> Das Adverb „lutherisch“ ist getrost verzichtbar; das Nacherzählen eigener Erfahrungen mit der biblischen Erfahrung ist es dagegen nicht.

1 Die ursprüngliche Fassung geht auf einen Vortrag im Kloster Loccum am 24. 6. 2013 zurück; der Vortragsstil ist auch in der Druckfassung beibehalten.

2 WA 8, 685, 4ff.; vgl. dazu Bayer, *Oswald*, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 2004 [2003], 7.

3 *Rad, Gerhard von*, *Theologie des Alten Testaments*. Band I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1969, Bd. I, 134f.

4 *Schröer, Henning*, *Von der Genitiv-Theologie zur Adverb-Homiletik*, in: *ThPr17* (1982), 146–156.



## I. Klang und Hören

Das Entscheidende der mittelalterlichen Messe war bekanntlich nicht die Kommunion oder die Predigt, sondern die heilvolle Schau des in der Hostie gegenwärtigen Gottes. Die liturgische Mitteilung und Darstellung hatte eine Art von „iconic turn“ vollzogen. Man schaute und wurde so der Zuwendung Gottes im Altarsakrament inne. Ich habe selbst mehrfach die Beschreibung gebraucht, dass Luther das Heilsgeschehen vom Altar in das Herz des Glaubenden verlegt habe; nicht mehr der Priester, sondern der einzelne Glaubende ratifiziert im Verstehen des Wortes Gottes das für ihn Geltende.<sup>5</sup> Das ist in der Tat zutreffend; aber man kann diesen Gedanken auch noch zuspitzen: Die Entwicklung vom Mittelalter zu Luther ist außerdem der Weg vom schauenden Verstehen<sup>6</sup> zum hörenden Verstehen, vom Anblick zum Angesprochensein. Der Klang wird wichtiger als Bild und Geste.

Für Luthers Theologie ist das insofern entscheidend, als es immer um Resonanzphänomene geht. Zum Klang verhält man sich nicht beobachtend, sondern schwingend, selbst klingend. Im Klang wird der Mensch selbst Teil des Geschehens – und das aber nur für kurze Zeit. Bilder bleiben auf Dauer, der Klang ist zeitlich begrenzt. Er lässt sich nicht festhalten, sondern nur erinnern. Der Klang ist darum ein unmittelbar einleuchtendes Gleichnis des Daseins Gottes in der Welt: Heftig, aber flüchtig spricht Gott: „Ist mein Wort nicht wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschlägt?“ (Jer 23,29); anrührend, aber leicht zu überhören: ein stilles, sanftes Sausen – kein Erdbeben (1 Kön 19,12b: qol dmamah: „Stimme verschwebenden Schweigens“, Buber / Rosenzweig). Das Hören ist die Schlüsselerfahrung Israels (Dt 6,4) – und Luther ist wiederum als alttestamentlich denkender Theologe zu erkennen.

In der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft ist man übrigens dabei, die Klanggeschichte zum Forschungsparadigma zu machen – eine Gegenbewegung gegen die Bilderflut und Ikonizität spätmoderner Medialität, eine akustische Wende gegen die ikonische Hegemonie in der Forschung. Das hat seine guten anthropologischen Gründe. Wahrscheinlich werden wir viel stärker von Klängen berührt als von Gedanken. Bei der Predigt und Rede hängt bekanntlich sehr viel vom Wohlklang und Rhythmus der Stimme ab – man denke nur an das rhetorische Charisma von Barack Obama. Wie klang wohl Luthers Stimme im sächselnden Idiom? Wie hat sie auf die Zuhörenden gewirkt?

Klangvorlieben und Stimmvorlieben sind historisch bedingt. Hört man sich Reden aus der Christlichen Jugend- und Singbewegung zwischen 1930 und 1935 an, dann un-

5 Meyer-Blanck, Michael, Liturgie und Liturgik. Der evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, Göttingen 2009 [2001], 60–66.

6 Zur mittelalterlichen Schaufrömmigkeit s. ausführlich Meyer, Hans Bernhard, Luther und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Messwesen des späten Mittelalters, Paderborn 1965, 261–292.

terscheiden sich diese nur graduell vom Nazi-Geschrei. Die uns übertrieben erscheinende Expressivität mit dem signifikanten Zungen-R war wahrscheinlich hauptsächlich artikulatorischen Notwendigkeiten aufgrund der begrenzten Qualität damaliger Tontechnik geschuldet – während heute als besonders „authentisch“ gilt, wer nuschelt. Der als so richtig menschlich präsentierte „Tatort“-Kommissar glänzt vor allem durch deformalisiertes Sprechen, will sagen durch miserable Aussprache. Man versteht ihn einfach nicht.

Wie dem auch sei: Luthers Wirken war nicht nur ein Sprach-Ereignis,<sup>7</sup> wie Gerhard Ebeling meinte, sondern auch ein Hör- und Klangereignis. Es ging nicht nur um die Botschaft, sondern um deren hörbare Zeichengestalt. Predigt braucht Resonanz, jene der religiösen Erfahrung eigentümliche aktivische Passivität, in der der Hörer etwas damit macht, dass ihm etwas geschieht. Was Luther mit dem „nos extra nos“ meinte, muss auch klangphänomenologisch verstanden werden. Der Glaube kommt aus dem Hören (Röm 10,17);<sup>8</sup> er kann darum nicht einfach aus dem gehörten Inhalt abgeleitet werden.

## II. Performativität

Das Wort der Predigt ist nach Luther nicht Information, sondern Aktion. Das Wort versetzt den Hörer in Resonanz, so dass es etwas mit ihm macht, indem er etwas damit macht. Das gilt zunächst phänomenologisch, auf der Geschehensebene, und von da ausgehend auch theologisch, auf der Bedeutungsebene.

Im Hören des Wortes kommt es zu jener eigentümlichen aktivischen Passivität, die ich eben schon als Klangresonanz beschrieben hatte. Zeichentheoretisch kann man von einer Pragmatik sprechen, bei dem das Handeln sich selbst außer Kraft setzt. Ich höre etwas und meine ganze Aktivität richtet sich darauf, passiv zu werden. Ich höre zu, gerate in Resonanz und gerade so außer mir: „Das ist der Grund, weshalb unsere Theologie gewiss ist: weil sie uns von uns selber wegrißt und uns außerhalb unserer selbst setzt – so, dass wir uns [...] auf das stützen, was außerhalb unserer (extra nos) ist“<sup>9</sup>

Es geht in der Predigt theologisch und religiös nicht um Wissen oder um Tun, sondern um ein besonderes Tun – eben um das Tun des Nichttuns. Es handelt sich um die Tätigkeit, in der der Mensch zwar handelt, dabei aber von diesem Handeln kategorial absieht, so dass er seine Geltung von außerhalb erhält. Schleiermacher wird das drei Jahrhunderte später als unmittelbares Selbstbewusstsein und Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit“ reformulieren, oder am einfachsten in seinen Frühschriften: Nicht Metaphysik und Moral machen das Wesen der Religion aus, sondern das bloße Sein in

7 Ebeling, Gerhard, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 1–17.

8 Klassisch dazu wurde: Bizer, Ernst, Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen-Vluyn 1966.

9 WA 40 I, 589, 25ff. von 1531; zu Gal 4,6: über Gottes Geist, der da ruft „Abba, lieber Vater“.

Gottes Hand – Resonanz, nicht eigener Impuls, sondern der Sinn und Geschmack für das Unendliche. Der Mensch braucht alle Kraft für das Hören – das in der Tat bekanntlich bisweilen anstrengender sein kann als das Reden oder andere Aktivitäten – erst recht dann, wenn das Hören das Selbstsein außer Kraft setzen und den Menschen an einen anderen Ort setzen soll.

Diese spezifische Form von aktivischer Passivität ist ebenfalls nicht eigentlich lutherisch, sondern wiederum alttestamentlich. Die entscheidende Bibelstelle dazu ist Jes 55, nach der das Wort Gottes nicht leer zurückkommt, sondern wie der Regen die Realität verändert und Wachstum, Leben und Gedeihen schafft: „so soll das Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein: Es wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und ihm wird gelingen, wozu ich es sende.“

Das darf nun nicht als Wortmagie oder als metaphysische Spekulation verstanden werden, sondern muss anthropologisch und phänomenologisch reformuliert werden, um verstanden zu sein. Hier hat Luther das Hebräische zutiefst verstanden: *dabar* (דבר), das Gesprochene, ist immer zugleich die Sache, das Geschehene. Nach dem Hören ist man nicht mehr derselbe wie vorher. Die Resonanz verändert die körperliche Befindlichkeit, denn Worte gehen in die leibliche Existenz ein. Das gilt jedenfalls für die entscheidenden Worte wie ein Lob, einen Tadel, oder eine Liebeserklärung – und für das Wort, das den Menschen in seiner schlechthinnigen Abhängigkeit trifft, als nacktes und schönes Leben, als Geschöpf Gottes. Wenn wir in einer Predigt auch nur für einen kleinen Moment Gott reden hören, sind wir andere geworden. Das ist das Pathos des evangelischen Predigtverständnisses: Hören ist eine selbstschöpferische Tätigkeit, in der und durch die wir nichts mehr tun wollen und darin alles werden.

Man kann das ein sakramentales Wortverständnis nennen, wenn man alle metaphysischen und ontologischen Nebenklänge einer besonderen Qualität beiseitelässt.<sup>10</sup> Im Wort geschieht dem Menschen das schlechthin Andere, dass er seiner selbst Gott gegenüber innewird. Glaube bezieht sich nicht wesentlich auf Wissen und auf Tun, sondern auf das Sein, das situativ, sprachlich, flüchtig gewiss macht. Gewissheit lässt sich nicht konservieren. Die Sprache der Liebe kann nicht festgehalten, sie muss jeweils neu riskiert werden. Sonst wird sie zur abgestandenen Formel – und mag sie noch so richtig dogmatisch-lutherisch sein.

Das eigentümlich Performative wird deutlich im katholischen Predigtverständnis, denn an dieser Stelle liegt ein bleibender Unterschied. Dort ist die Predigt nach der Enzyklika „*Mediator Dei*“ von 1947 vor allem Belehrung und Ermahnung der Gemeinde. Und selbst in „*Sacrosanctum Concilium*“ von 1963 kommt es in der Lesung und im Sakrament, aber nicht in der aktuellen Verkündigung, der Predigt, zur Christusbegegnung. Auch noch nach dem *Codex Iuris Canonici* von 1983 ist es die Aufgabe der Predigt „darzulegen, was zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen zu glauben und zu

<sup>10</sup> Meyer-Blanck, Michael, Gottesdienstlehre, Tübingen 2011, 4–6.

tun nötig ist“ (Can 767 § 1). Das Wort der Predigt ist Explikation, Information und Instruktion, aber nicht Sakrament. An dieser Stelle hat das lutherische Predigtverständnis sein Spezifikum: Mehr als das Hören kann es in dieser Welt nicht geben. Es erschließt dem hörenden Menschen die Fülle der rechtfertigenden Nähe Gottes.

### III. Diskursivität

Das Gesagte muss nun, da es um kein Prinzip geht, sondern um das Leben, durch das Gegenteil ergänzt werden. Wenn diese Bezeichnung auf jemanden zutrifft, dann war wohl Luther ein „dialektischer“ Theologe, ein Denker in nah aufeinander bezogenen Gegensätzen. Das Eine muss den Widerpart durch das Andere haben, um nicht als prinzipiell missverstanden zu werden.<sup>11</sup> Ein sakramentales Wortverständnis könnte nicht nur zu einer langweilig fromm behauptenden Predigt, sondern auch zu einem modernisierungsängstlichen Fundamentalismus führen, so wie das in der lutherischen Orthodoxie mit der Verbalinspiration oder im 19. Jahrhundert mit der Übersteigerung des geistlichen Amtes der Fall war, etwa in August Vilmar's „Theologie der Tatsachen wider Theologie der Rhetorik“ von 1856.<sup>12</sup>

Zur Sakramentalität des Wortes gehört darum nach Luther die Diskursivität – und diese ist es, die auch mir unbekehrbarem Aufklärer weiterhin Lust zum Predigen macht. Wenn man kein theologisches System, keine Theologie Luthers konstruieren kann, so kann man doch ein Verfahren, eine Grundmethode angeben, und das ist die Kunst der Unterscheidung. Gerhard Ebeling hat sich zu Recht darauf berufen, dass dies das Zentrum des lutherischen Denkens ausmacht, und in seiner glänzenden Einführung in Luthers Denken hat er das in zehn unterscheidenden Gegensatzpaaren aufgezeigt. Gesetz und Evangelium, verborgener und offenbarer Gott, Person und Werk sind die bekanntesten. Auch die Rechtfertigungslehre eignet sich nach Ebeling nicht als „Materialprinzip“ einer evangelischen Dogmatik, wie das Albrecht Ritschl gemeint hatte,<sup>13</sup> sondern mit der Anleitung zur Kunst der Unterscheidung muss man es genug sein lassen: „Qui bene novit distinguere, bonus est theologus“.<sup>14</sup>

Die Predigt Luthers ist darum immer diskursiv, argumentativ, disputierend, kämpferisch, entschieden rhetorisch. Das Sakramentale ist nicht salbungsvoll, sondern gedanklich fordernd. Das Diskursive ist nicht theoretisch, sondern existenziell klärend. In beiden Aspekten ist der relative Gegensatz des Anderen jeweils mitzudenken.

11 Luther steht geradezu für den „Abschied vom Prinzipiellen“: *Marquard, Odo*, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981.

12 *Vilmar, August Friedrich Christian*, Theologie der Tatsachen wider Theologie der Rhetorik. Bekenntnis und Abwehr, Marburg 1857.

13 *Beutel, Albrecht*, Gerhard Ebeling. Eine Biographie, Tübingen 2012, 256.

14 Beutel (Anm. 13), 252, Anm. 308; = WA 39,1; 522, 12f. [1538], dritte Antinomerdisputation.

Und damit kann man dann doch den Kern des lutherischen Predigens bestimmen: Er besteht in der Spannung des Performativen und Sakramentalen *einerseits* und des Diskursiven und Rhetorischen *andererseits*; und lutherisch predigen heute kann von daher nichts anderes bedeuten als dieser Spannung unter den Bedingungen der Gegenwartskultur zu entsprechen. Das wahrhaft Dialektische besteht bei Luther wohl darin, dass das Diskursive kein bloßes Gegenprinzip zum Performativen beschreibt, sondern dass das Diskursive das Performative stärkt und auf eine neue Ebene hebt. Das unterscheidende und rhetorische Prinzip ist keine Schwächung, sondern eine Stärkung des Sakramentalen. Das klingt kompliziert, ist aber im Prinzip eher einfach und so ist es uns auch aus Luthers Predigten vertraut.

Was bedeutet das praktisch? Das befreiende Wirken des Wortes, das rechtfertigende Handeln Gottes in meinem Leben klingt gut; aber es scheint bei Lichte besehen doch realitätsfremd zu sein. Rechtfertigung meiner armseligen ehrsüchtigen Existenz? Ja, voll und ganz, – aber mitgedacht werden muss die Unterscheidung: Gerechtfertigt im Hinblick auf Christus und die Hoffnung, nicht moralisch sanktioniert – *iustificatus in spe* und *peccator in re*. Die diskursive Unterscheidung dient der Realitätssicherung des Geglauten.

Kulturell wird man im Unterscheiden die Aufklärung vorgeprägt sehen können, wie es dann in Kants Unterscheidung zwischen dem Erkennbaren und dem Apriori allen Erkennens begegnet und die klassische Metaphysik aufhebt. Die diskursive Unterscheidung dient dem Realitätsbewusstsein. Das trifft nun auch für die berühmteste und wichtigste Unterscheidung zu, diejenige zwischen Gesetz und Evangelium, auf die alle anderen Unterscheidungen zurückgeführt werden können.

Das *Erste*, was dazu gerade im Horizont Israels gesagt werden muss, ist: Unterscheidung bedeutet eine Dialektik mit starken Partnern und keine Abwertung. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist keine Abwertung Israels und der Tora. Das *Zweite*, was nach allem Gesagten selbstverständlich ist: Die Unterscheidung meint keine Aufteilung in Textcorpora. Das Alte Testament wird als Evangelium, und das Neue Testament wird als Gesetz gehört. Es geht bei der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht um Textzuordnungen, sondern um Hörvorgänge des einen Menschen vor dem dreieinigen Gott. Am Rande kann als *Drittes* hinzugefügt werden, dass sich die Abfolge von Gesetz und Evangelium keinesfalls als Predigtgliederung eignet, wenn das auch früher durchaus üblich war.

Ich habe an dieser Stelle nicht über Luthers Ausfälle gegen die Juden zu sprechen, die eine fatale Wirkungsgeschichte hatten. Die Frage nach dem lutherischen Predigen hat alles zu prüfen und das Gute zu behalten, aber dabei muss kein Urteil über Luther selbst abgegeben werden. Am Rande aber möchte ich nur zwei Bemerkungen dazu machen.

*Zum einen* ist deutlich, dass Luther nicht allgemein als Bibeltheologe zu gelten hat, sondern akademisch vor allem als Alttestamentler. In seinen rund 30 Jahren Vorlesungstätigkeit widmete er sich nur drei bis vier Jahre lang dem Neuen Testament. Was

Gottes heilsame Rede ist, das hat Luther biblisch vor allem an der Genesis, am Deuteronomium, an Jesaja und den kleinen Propheten, am Hohen Lied, an den Psalmen und dem Prediger Salomo gelernt. Dass alles seine Zeit hat, ist nach Luther gegen den freien Willen gesagt und konfrontiert darum radikal mit der Unterscheidung von Gott und Mensch.<sup>15</sup>

Zum anderen erscheint mir die These plausibel, dass es sich bei Luthers judenfeindlichen Schriften um das Gegenteil des üblichen Antijudaismus handelt, der in der Regel aus Fremdheit resultiert. Bei Luther wird man mit dem Kölner Germanisten Dietz Bering eher von einer „Tragödie der Nähe“ sprechen können. Entscheidend ist also nicht die Kontinuität (Wilhelm Maurer, Heiko Obermann) oder Diskontinuität der bekannten Schriften von 1523 und 1543, sondern vor allem die Nähe Luthers zur jüdischen Bibel und zu ihrem Geist des lebendigen, den Menschen ansprechenden Gottes. Luther glaubte: „Es ist kein Wort im Neuen Testament, das nicht hinter sich sieht in das Alte“.<sup>16</sup>

Zurück zu der lutherischen Grundunterscheidung von Gesetz und Evangelium und zur Wirkungsweise Gottes auf die Menschen: Evangelium und Gesetz sind Hörweisen des Wortes, gleichermaßen Ausdrucksformen der Gottesbeziehung. Beide Hörweisen liegen aber miteinander im Streit, weil das Gesetz für die Verantwortlichkeit des *menschlichen* Handelns und das Evangelium für *Gottes* rettendes Handeln steht. Die Einsicht in die Unterschiedenheit des Menschen von Gott, in seine Trennung, in seine Sünde macht die Differenzierung zwischen dem Menschen *coram Deo* und dem Menschen *coram mundo* erforderlich – und wer diese beiden Prinzipien ohne Spannungen aufeinander beziehen könnte, wäre kein lebendiger Mensch, sondern würde in Selbstübersteigerung vorgeben, die Stelle Gottes einnehmen zu können. Das Hilfreiche und Notwendige zum Leben ist das Gesetz, das wir brauchen; das Evangelium aber ist der Ausdruck von Gottes Zuwendung, wenn wir das Gesetz erfüllt haben oder daran gescheitert sind. Denn Gott gibt uns nicht nur ein menschliches Maß des Lebens, sondern er gibt sich selbst. Er überschreitet das gegebene und sinnvolle Maß und lässt es überfließen: κατ' ὑπερβολὴν gibt er, wie Paulus es in der Überleitung zum hohen Lied der Liebe formuliert (1 Kor 12,31). Die Unterscheidung zwischen dem, was wir können und sollen und dem, was Gott an uns tut, ist zutiefst human. Sie befreit den Menschen von aller Hybris, sie erlöst vom Prinzipiellen, hin zum Existenziellen. Zugleich befreit sie das Gott-Mensch-Verhältnis von der abstrakten Metaphysik zum gelebten Leben.

15 WA 20, 58, 2–14; dazu s. Wolff, *Jens*, Vorlesungen, in: Luther Handbuch, hg. von Albrecht Beutel, Tübingen 2010 [2005], 322–328: 324f.

16 WA 10,I,1, 181, Weihnachtspostille 1522. Gerade die Nähe Luthers zum Alten Testament führte zu seinem späteren unmäßigen Hass auf das Judentum, das den christologischen Sinn des Alten Testaments ablehnte; dazu s. Bering, Dietz, Eine Tragödie der Nähe? Luther und die Juden, in: Ulrich Ernst / Bernhard Sowinski (Hrsg.), *Architectura Poetica*, Festschrift für Johannes Rathofer, Köln / Wien 1990, 327–344: 339. – Den Unterschied von Luthers Antijudaismus zum späteren Antisemitismus seit dem 19. Jahrhundert arbeitet überzeugend heraus Schilling, *Heinz*, Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München 2016 [2012], 556–576.

Die Aufgabe der Predigt ist es, dies sowohl verstehbar als auch erlebbar werden zu lassen, ohne dass man darüber terminologisch reden muss. Die Unterscheidungen sind vor allem für den Habitus derer, die predigen. Die Predigt wirkt dadurch sakramental, dass sie diese Zusammenhänge exemplarisch individuell durchspielt und erhellt. Da das Evangelium existenziell ist, kann die „biblische“ Predigt nur „konkret“ und „persönlich“ sein – um an diesem Ort einmal drei hannöversche Adverb-Homiletiken auf den Leuchter zu stellen.<sup>17</sup>

Legt man diese Bestimmungen dem lutherischen Predigen zugrunde, dann wird deutlich, dass Luthers Predigtpraxis und -theorie wesentlich aus der Prophetie und aus dem Psalter hervorgegangen sind. Predigt spricht an, nimmt in Anspruch und hilft zur Inanspruchnahme Gottes im Gebet. Betrachtet man Luthers Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium von daher, dann erweist er sich wiederum als Bibeltheologe, doch vor allem als Alttestamentler. Gott kommt dem Menschen nahe und redet mit ihm: „Wo aber und mit wem Gott redet, sei es im Zorn oder in der Gnade, der ist gewiss unsterblich.“<sup>18</sup> Dass das Wort uns erreicht, anspricht und befreit – das ist das Evangelium.

#### IV. Der Prediger

Das Missverständnis der Wort-Gottes-Theologie bestand darin, den Prediger als „κήρυξ“, als unbeteiligten Boten eines unverfälscht zu übermittelnden Kerygmas zu verstehen und dabei den biblischen Begriff des Zeugen zu entsubjektivieren. Das Performative aber braucht den präsenten Zelebrenten und die Diskursive den engagierten Rhetor und die Kunst des Predigens besteht darin, beide Prinzipien in eine spannungsvolle Rede zu bringen.<sup>19</sup> Wenn es nicht so wäre, wäre das Predigen ja keine Kunst, sondern eine Übermittlungstechnik. Darum ist das biblische Predigen immer ein persönliches, konkretes, rhetorisches, oder mit einem neueren Modebegriff: ein präsentes Predigen.<sup>20</sup>

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium muss auf den Predigtvorgang selbst angewandt werden, indem dieser zugleich unter dem Aspekt der notwendigen Ordnung und unter dem Aspekt der göttlichen Verheißung betrachtet wird. Diese Unter-

17 Hirschler, Horst, Konkret predigen. Anleitungen und Beispiele für die Praxis, Gütersloh 1977; Denecke, Axel, Persönlich predigen. Anleitungen und Modelle für die Praxis, Gütersloh 1979; Hirschler, Horst, Biblisch predigen, Hannover 1988.

18 Genesisvorlesung, WA 43, 481.

19 Meyer-Blanck, Michael, Entschieden predigen, in: Lebendige Seelsorge 2009, Heft 1, 8–12. 15–16; wieder abgedruckt in: Bernhard Spielberg / Astrid Schilling (Hrsg.), Kontroversen. Worum es sich in der Seelsorge zu streiten lohnt, Würzburg 2011, 261–266; 269–270.

20 Deeg, Alexander / Meyer-Blanck, Michael / Stäblein, Christian, Präsent predigen. Eine Streitschrift wider die Ideologisierung der „freien“ Kanzelrede, Göttingen 2011.

scheidung der Predigt als menschliches und als göttliches Werk gibt dem lutherischen Predigtverständnis seine Wucht. Die Unterscheidungen machen es möglich, in unmöglicher Weise vom Predigen zu reden. In diesen Zusammenhang gehört die wunderbare Stelle in Luthers Schrift „Wider Hans Worst“ von 1541:

*„Denn ein Prediger darf nicht das Vaterunser beten noch Vergebung der Sünden suchen, wenn er gepredigt hat [...]. Ja, er darf mit Paulus, allen Aposteln und Propheten kühn sagen: das hat Gott selbst gesagt [...]. Hier ists nicht not, ja nicht einmal gut, Vergebung der Sünde zu erbitten, als wäre es unrecht gelehret. Denn es ist Gottes und nicht mein Wort, das mir Gott nicht vergeben soll noch kann, sondern (es) bestätigen, loben, krönen und sagen: Du hast recht gelehret, denn ich habe durch dich geredet und das Wort ist mein. Wer solches nicht von seiner Predigt rühmen kann, der unterlasse das Predigen, denn er lügt gewisslich und lästert Gott.“<sup>21</sup>*

Die Unterscheidung von Gottes Handeln und menschlichem Handeln, von Evangelium und Gesetz ist damit ebenfalls nicht gegen das Alte Testament, sondern vom Alten Testament her zu verstehen. Mose, Jesaja, Jeremia, Amos sind sämtlich dem eigenen Handeln nach gehemmte Redner; dem Handeln Gottes entsprechend aber haben sie die Welt verändert.

Die lutherische Predigt heute wird vor den starken Spannungen keine Angst haben, sondern sich diesen mit Lust aussetzen, anstatt Trivialmoral, spirituelles Raunen, theologisch oder politisch korrekte Formeln, ganzheitliche Lebensberatung oder Symbolkitsch zu bieten. Mit Luther predigen heißt dagegen, die Worte wieder zu holen anstatt sie zu wiederholen,<sup>22</sup> die Widersprüche stehen lassen und damit rechnen, dass im Reden und Hören etwas geschehen kann.

Im theologischen Bewusstsein von Israels Gegenwart wird man insgesamt sagen können, dass Luthers Grundunterscheidungen gerade nicht gegen Israel gerichtet sind, sondern aus Israel stammen und aus dem Wort und Geist von Israels Bibel leben. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wurzelt in dem auf Hebräisch gleichzeitigen „Du sollst“ und „Du wirst“ im Dekalog, und die Unterscheidung von Gott und Mensch ist eine Gestalt des 1. Gebotes. Luthers biblische Unterscheidungen wollen nichts anderes, als der Lebendigkeit Gottes und seiner Beziehung zum Menschen nachgehen.

Der Abschied vom Prinzipiellen und die Auseinandersetzung mit dem chaotisch prinzipienfreien, vom nicht immer geglückten, aber schönen Dasein sind die eigentlichen Motive für die lutherische Predigt vom wirklichen und wahren Leben in der Nähe Gottes.

<sup>21</sup> WA 51, 517, Aland 4, 276f.

<sup>22</sup> Zu dieser aus Kierkegaards Schrift „Die Wiederholung“ gewonnenen Unterscheidung s. Meyer-Blanck, Michael, Stundengebet und Ritualität, in: Liturgie und Kultur 8 (2017), Heft 1, 27-32.



# Architektur des Gottesdienstes. Zum „gestalteten Raum“ der christlichen Liturgie<sup>1</sup>

LUCA BASCHERA

## Einleitung

Der christliche Gottesdienst – unabhängig davon, welche seiner möglichen Ausformungen man betrachtet – ist ein komplexes interaktives Geschehen, welches zu beschreiben und zu analysieren eine besondere Herausforderung darstellt. Es ist also kaum verwunderlich, dass in der Reflexion auf den Gottesdienst immer wieder verschiedene Vergleiche, Analogien und Metaphern verwendet werden, um die Komplexität des liturgischen Geschehens möglichst prägnant und einleuchtend zu beschreiben.

Eine solche Metapher, die sich seit einigen Jahrzehnten besonderer Beliebtheit erfreut, ist die Weg-Metapher: Man denke etwa an die beiden Monographien zum evangelischen Gottesdienst von Manfred Josuttis und Martin Nicol.<sup>2</sup> Auch im schweizerischen reformierten Kontext ist seit der Veröffentlichung der *Zürcher Gottesdienstordnung*<sup>3</sup> immer üblicher geworden, den Sonntagsgottesdienst als eine Reihenfolge von liturgischen „Schritten“ zu beschreiben: Sammlung – Anbetung – Verkündigung – Fürbitte – ev. Abendmahl – Sendung und Segen; Schritte, die gemeinsam eben den „Weg“ des Gottesdienstes ausmachen.<sup>4</sup>

Der Erfolg der Weg-Metapher ist freilich kein Zufall. Denn sie verleiht einer elementaren Erkenntnis Ausdruck: Die Gottesdienst feiernde Gemeinde *kommt* zum Gottesdienst *zusammen*, *geht* gleichsam verschiedene „Stationen“ *durch* und *geht* am Schluss dieses „Weges“ wieder *weg* und *weiter*.<sup>5</sup>

1 Überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung gehalten in Zürich am 27. Februar 2017.

2 Josuttis, Manfred: *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München 1991; Nicol, Martin: *Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst*, Göttingen 2010.

3 *Zürcher Gottesdienstordnung. Entwurf zu einer Ordnung für den Gottesdienst mit Predigt, Abendmahl, Taufe und Konfirmation*, hg. vom Kirchenrat des Kantons Zürich, Zürich–Stuttgart 1965.

4 Vgl. Marti, Andreas: *Weg und Raum als Metaphern von Liturgie und Gemeindegesang*, in: JfLH 39 (2000), 179–181.

5 Vgl. *Zürcher Gottesdienstordnung* (s. Anm. 3), 13: „Die Abfolge der einzelnen Teile eines Gottesdienstes entspricht der natürlichen Tatsache, daß die Gemeinde zum Gottesdienst kommt, bleibt und wieder von ihm geht.“

Es lässt sich jedoch kaum leugnen, dass die Anwendung der Weg-Metapher auf den Gottesdienst nicht nur Vor-, sondern auch gewisse Nachteile mit sich bringt.<sup>6</sup> Zum einen führt ihre inhärente Linearität tendenziell zu einer Nivellierung der liturgischen Schritte. Besteht der Gottesdienst aber wirklich aus einer bloßen Abfolge von „Schritten“? Oder stehen diese Schritte vielmehr in einem komplexeren Verhältnis zueinander? Sind vielleicht einige davon sogar anderen zugeordnet und wenn ja, wie? Solche Fragen lassen sich anhand der Weg-Metapher schwerlich thematisieren, geschweige denn beantworten.

Zum anderen bleibt im Rahmen der Weg-Metaphorik nicht nur das Verhältnis der „Schritte“, sondern auch jenes der einzelnen liturgischen „Elemente“ innerhalb eines Schritts zueinander unterbestimmt. So stellen sich auch hier ähnliche Fragen: Stehen die Einzelhandlungen im Rahmen eines Schritts bloß nebeneinander? Haben sie alle dieselbe Qualität? Oder sind einige prioritär gegenüber anderen und, wenn ja, wie sieht das genau aus? Auch zur Beantwortung solcher Fragen erweist sich die Weg-Metaphorik als wenig hilfreich.

Was mich interessiert und was m.E. durch die Dominanz der Weg-Metapher gerade nicht gefördert wird, ist mit anderen Worten eine Wahrnehmung des Gottesdienstes, die man – in freier Anlehnung an Überlegungen des deutschen Graphikdesigners Otl Aicher – nicht linear und „digital“, sondern flächenhaft und „analog“ nennen könnte. Das heißt eine Wahrnehmung des Gottesdienstes, in der nicht bloß die Aneinanderreihung von „Schritten“ nachgezeichnet, sondern ein Überblick im Sinne eines „Erfassens von Zusammenhängen“<sup>7</sup> innerhalb des komplexen Handlungsgefüges „Gottesdienst“ ermöglicht wird.

Im Hinblick auf die Förderung genau einer solchen Wahrnehmung des Gottesdienstes kann nun hilfreich sein, die Weg-Metapher durch eine Raum-Metapher zu ergänzen.<sup>8</sup> Im Folgenden werde ich den Gottesdienst also in erster Linie als Raum<sup>9</sup> betrachten und gleichsam dessen Topografie oder eben Architektur zu erkunden versuchen.

Die folgenden Überlegungen erheben jedoch keineswegs den Anspruch, eine „topologische Gottesdiensttheorie“ etwa im Sinne des sogenannten *spatial* oder *topological turn* zu entwickeln. Sie werden sich vielmehr bloß auf der Ebene der Beschreibung und der Analogie bzw. der Metaphorik bewegen.

6 Vgl. Kunz, Ralph: Gottesdienst evangelisch reformiert. Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis, Zürich 2006 (= TheoPhil 10), 302f.

7 Aicher, Otl: analog und digital, Berlin 2015, 50.

8 Vgl. Marti, Weg und Raum (s. Anm. 4), 181; 183.

9 Die Anwendung der Raum-Metapher auf den Gottesdienst stellt an sich kein Novum dar, vgl. Bizer, Christoph: Das evangelische Christentum und die Liturgie. Zum Kirchenverständnis des neuen Agendenentwurfs, in: PTh 82 (1993), 148f.; Winter, Stephan: Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi*, Regensburg 2013 (= Theologie der Liturgie 3) sowie – mit spezifischem Bezug auf Frauenliturgien – Marti, Weg und Raum (s. Anm. 4), 181–183.

## 1. Gottesdienst als „gestalteter Raum“

Wenn Gottesdienst gefeiert wird, schafft der gemeinsame liturgische Vollzug gleichsam einen Raum; die gottesdienstliche Handlung eröffnet einen Raum und wird selbst zum Raum, in dem die feiernde Gemeinde verweilt.

Freilich ist der Gottesdienst kein „Container“;<sup>10</sup> d.h., er ist nicht in dem Sinne als Raum zu beschreiben, dass er Gegenstände beinhaltet. Vielmehr wird der Raum des Gottesdienstes dadurch konstituiert, dass Menschen bestimmte Handlungen vollziehen. Er erweist sich also als interpersonaler, performativer Raum.<sup>11</sup> Im Sinne der Raummetapher ist jedoch festzuhalten, dass die Handlungen, die den Gottesdienst konstituieren, obwohl sie keine Gegenstände sind, sich doch aufeinander beziehen *wie* Einrichtungsgegenstände in einem Raum.

Dazu sind drei Präzisierungen nötig. Zwei betreffen die Natur gottesdienstlicher Handlungen und eine die Qualität des Raums, der der Gottesdienst ist.

Erstens sind die Handlungen, um die es in der Liturgie geht, komplexer Natur. Sie bestehen aus Worten, Gesten, Gebärden, Klängen und beziehen auch unterschiedliche Gegenstände mit ein: Bücher, Kleidung, liturgische Geräte etc. Sie schaffen somit nicht nur einen Raum, sondern sie geschehen im physischen Raum und wirken auf diesen auch zurück. So wurde der physische Raum, in dem regelmäßig Gottesdienst gefeiert wurde, im Laufe der Geschichte schrittweise für die Handlungen gleichsam „optimiert“, die darin stattfinden.<sup>12</sup> Gleichzeitig entfaltet aber auch der physische Raum eine Wirkung auf die liturgischen Handlungen: Man denke etwa an den Einfluss der Kirchenbänke auf den Gottesdienst, dem Manfred Josuttis auf eindrückliche Weise nachgegangen ist.<sup>13</sup>

Zweitens ist der Gottesdienst in theologischer Perspektive keine bloß menschliche Handlung, sondern ein pneumatisches Geschehen: In ihm handelt Gott selbst re-orientierend an den Menschen durch die Handlungen, die sie vollziehen. Die Menschen, die sich in diesen Raum begeben, indem sie den Gottesdienst mitfeiern, setzen sich also der Wirkung des Heiligen Geistes aus, welcher durch die liturgischen Handlungen, die sie vollziehen, an ihnen handelt, um sie immer wieder auf Gott hin auszurichten.<sup>14</sup>

10 Vgl. *Wüthrich, Matthias D.*: Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, Göttingen 2015 (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 143), 60.

11 Zum Begriff des „interpersonalen Raums“ siehe ebd., bes. 76–88.

12 Dies ist allerdings nicht rein funktionalistisch zu verstehen.

13 Josuttis, *Weg* (s. Anm. 2), 122–127.

14 Vgl. dazu *Baschera, Luca*: Hinkehr zu Gott. „Buße“ im evangelisch-reformierten Gottesdienst, Göttingen 2017 (= Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt 4), 30–75; 136–140.

Mit diesen beiden Präzisierungen betreffend die Natur liturgischen Handelns hängt die dritte bezüglich der Qualität des Raumes der Liturgie eng zusammen: Der Raum der christlichen Liturgie ist ein gestalteter, bewohnbarer Raum. Er unterscheidet sich also grundsätzlich sowohl von einer Mehrzweckhalle wie von einem Abstellraum, weil er *ingerichtet* ist und damit auch deutlich *ausgerichtet*.<sup>15</sup> Nun liegen die Gegenstände in jedem eingerichteten, gestalteten Raum nicht bloß sinnlos nebeneinander, sondern sie stehen in einem bestimmten Verhältnis zueinander, welches einer Ordnung entspricht: Es gibt primär gestaltende und gleichsam die Identität des Raumes definierende Elemente, auf die sich wiederum sekundär gestaltende Elemente beziehen. Ebenso sind im Gottesdienstraum – dessen „Einrichtung“ allerdings in erster Linie nicht aus Gegenständen, sondern aus Handlungen besteht – die verschiedenen Elemente auf bestimmte Weise aufeinander bezogen und einander zugeordnet, sodass sie hierarchische Abhängigkeiten aufweisen.

So sind etwa für den Hauptgottesdienst der christlichen Gemeinde seit der Alten Kirche zwei Handlungen konstitutiv: Wortverkündigung und Abendmahl.<sup>16</sup> Wenn diese als konstitutiv für den christlichen Gottesdienst bezeichnet werden, bedeutet es freilich, dass kein christlicher Gottesdienst möglich ist, ohne dass mindestens eine dieser beiden Handlungen vollzogen wird. Insofern erweisen sich Wortverkündigung und Abendmahl als die zwei „primär gestaltenden Handlungen“ im gestalteten Raum der christlichen Liturgie: Sie stellen gleichsam die Brennpunkte jener re-orientierenden Wirkung dar, die sich im Gottesdienst als pneumatisch-formativem Geschehen entfaltet.

Mit Wortverkündigung und Abendmahl hängt des Weiteren das gemeinsame Gebet der Gemeinde im Sinne der Fürbitte eng zusammen. Diese geht gewissermaßen aus Verkündigung und Abendmahl hervor: Die der re-orientierenden Wirkung Gottes ausgesetzte Gemeinde tritt für die „Welt“ ein und bittet, dass diese in die heilsame Bewegung zu Gott hin miteinbezogen werden möge.

Die liturgischen Handlungen am Eingang (Sammlung und Anbetung) und Ausgang (Sendung und Segen) sind ihrerseits schließlich den beiden primär gestaltenden Handlungen eindeutig zugeordnet, indem sie gleichsam in den gestalteten Raum des Gottesdienstes hineinführen und auf Wortverkündigung und Abendmahl vorbereiten bzw. aus dem besagten Raum wieder herausführen.

Beließe man es bei diesen allgemeinen Bemerkungen, wäre die Aufgabe einer Topografie des Gottesdienstes allerdings längst nicht erfüllt. Denn jede der genannten Handlungen ist in sich komplex und steckt eine Art Teilraum im Gesamtraum der Liturgie

15 Vgl. *Stählin, Wilhelm*: Das Gefüge des christlichen Gottesdienstes, in: *ders.*, Symbolon – Zweite Folge. Erkenntnisse und Betrachtungen, Stuttgart 1963, 131.

16 *Roloff, Jürgen*: Der Gottesdienst im Urchristentum, in: *Handbuch der Liturgik*, hg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Michael Meyer-Blanck und Karl-Heinrich Bieritz, Göttingen 32003, 53; *Bieritz, Karl-Heinrich*: *Liturgik*, Berlin–New York 2004, 305.

ab. Dies trifft besonders auf die beiden primär gestaltenden Handlungen zu, auf die ich mich im Folgenden auch konzentrieren möchte.

Auch nur ein flüchtiger Blick in die Liturgiegeschichte zeigt, dass sich Wortverkündigung und Abendmahl bald zu komplexen Handlungen entwickelten, welche in verschiedenen liturgischen Traditionen ebenso wie innerhalb ein und derselben Konfession unterschiedliche Gestalten annehmen können. Es stellt sich also die Frage: Wie verhalten sich die verschiedenen Aspekte der Abendmahls- oder Eucharistiefeyer bzw. der Wortverkündigung zueinander?

Zur Beantwortung dieser Frage schlage ich vor, innerhalb der komplexen Handlungen „Verkündigung“ und „Abendmahl“ jeweils zwischen zwei Ebenen zu unterscheiden, die in Anknüpfung an Hans-Georg Gadammers Unterscheidung von „Symbol“ und „Bild“ erläutert werden sollen.

## 2. Zu Gadammers Bild- und Symbolbegriff

Im ersten Teil von *Wahrheit und Methode* entwickelt Gadamer in deutlicher Abgrenzung von der romantischen Erlebnis-Ästhetik seine „Wiedergewinnung der Wahrheit der Kunst“. Von zentraler Bedeutung im Rahmen dieses Unterfangens ist u.a. eine Neuinterpretation des Bildbegriffes, die diesen mit dem von der Erlebnis-Ästhetik diskreditierten Begriff des „Dekorativen“ wieder zusammenschließen soll.<sup>17</sup> Denn laut Gadamer weisen sowohl die Dekoration wie auch das Bild im Allgemeinen in einer Weise über sich hinaus, die sie sowohl vom „Symbol“ wie auch vom „Zeichen“ unterscheidet. Zeichen haben Gadamer zufolge einen reinen Verweischarakter, weil sie auf etwas Anderes hinweisen, indem sie gänzlich von sich wegweisen. Ein Zeichen – sei es ein Verkehrs- oder Merkzeichen – darf also „nicht durch seinen eigenen Bildgehalt zum Verweilen einladen“,<sup>18</sup> denn dieser Bildgehalt dient ausschließlich dem Verweisen auf etwas Anderes.

Dem reinen Verweisen des Zeichens entgegengesetzt ist das ebenso reine „Vertreten“ des Symbols. Das Symbol vertritt und repräsentiert. Es lässt etwas gegenwärtig sein, was nicht anwesend ist, und darin erschöpft sich seine Funktion. Symbole sind daher „bloße Stellvertreter“ und Repräsentanten, die „ihre repräsentative Seinsfunktion von dem her [empfangen], was sie repräsentieren sollen“.<sup>19</sup> Während beim Zeichen das Verweilen untersagt ist, ist es also nun das Verweisen, das beim Symbol gänzlich ausbleibt.

17 Gadamer, *Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 61990 (= Gesammelte Werke I/1), 141.

18 Ebd., 157.

19 Ebd., 159.

Das Bild nimmt seinerseits insofern eine Mittelstellung zwischen Zeichen und Symbol ein, als „sein Darstellen weder ein reines Verweisen noch ein reines Vertreten“ ist.<sup>20</sup> Das Bild lebt zwar von seiner Beziehung zu dem, wovon es ein Bild ist, und diese Beziehung ist eine der Abhängigkeit: Das Bild ist „nichts als die Erscheinung des Urbildes“.<sup>21</sup> Seine Beziehung zum Urbild ist jedoch nicht einseitig. Ein Bild ist kein bloßes „Abbild“, sondern besitzt eine „eigene Wirklichkeit“.<sup>22</sup> Es verweist, gerade indem es zum Verweilen einlädt, und vertritt, indem es gleichzeitig über sich hinausweist. Diese „zweiseitige Vermittlung“, die das Wesen des Bildes im Allgemeinen ausmacht, verdeutlicht Gadamer am Beispiel der Dekoration und des Ornaments in der Baukunst. Denn die Dekoration hat weder eine bloße Verweisungs- noch eine reine Vertretungsfunktion, sondern zieht „die Aufmerksamkeit des Betrachters auf sich“, um „doch auch wieder ihn von sich wegzuweisen in das größere Ganze des Lebenszusammenhanges, den sie begleitet“.<sup>23</sup> Das Bild wirkt also in bestimmter Hinsicht auf das Urbild zurück<sup>24</sup> und diese Rückwirkung hat hermeneutischen Charakter. Denn indem das Bild das Urbild *auf bestimmte Weise* in Erscheinung treten lässt, wird Letzteres auch durch das Bild gedeutet.<sup>25</sup>

### 3. „Symbol“ und „Bild“ in Wortverkündigung und Abendmahl

Vor dem Hintergrund von Gadamers Ausführungen zum Wesen von Symbol und Bild lassen sich – wie gesagt – gleichsam zwei Ebenen innerhalb der komplexen Handlungen Wortverkündigung und Abendmahl unterscheiden (siehe Graphik 1).

In ihrem Zentrum stehen Handlungen, die der gadamerschen Kategorie des Symbols zuzuordnen sind. Es handelt sich dabei um einfache Handlungen, die „repräsentieren“, d.h. vergegenwärtigen, ohne zu deuten. Sie bilden damit den *sakramentalen* Kern von Wortverkündigung und Abendmahl. Um diese Symbole herum reihen sich wiederum „Bilder“, die auf die Symbole bezogen sind. Zur Kategorie der „Bilder“ gehören Handlungen, aber auch Worte, Gebärden und Geräte. Diese „Bilder“ hängen mit den Symbolen zusammen und von diesen ab. Sie sind also den Symbolen zugeordnet, besitzen aber zugleich eine eigene Wirklichkeit. Insofern laden sie zum Verweilen ein und ziehen die Aufmerksamkeit auf sich, um diese jedoch gleich auf die Symbole weiterzuleiten. Dabei werden die Symbole in ein bestimmtes Licht gerückt und durch die Bilder gedeutet.

---

20 Ebd.

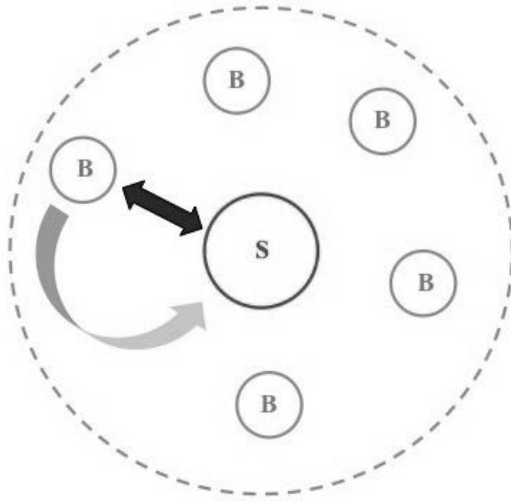
21 Ebd., 147.

22 Ebd., 145.

23 Ebd., 163.

24 Ebd., 144f.; 147.

25 Laut Gadamer wirkt das Bild allerdings nicht nur hermeneutisch, sondern auch ontologisch auf das Urbild zurück. Denn das Urbild manifestiert sich *erst* im Bild. Insofern spricht Gadamer vom Bild als von einem „Seinsvorgang“ (ebd., 149) und von seinem Eigengehalt als eine „Emanation des Urbildes“, welche Letzteres einen „Zuwachs an Sein“ erfahren lasse (ebd., 145).



**S = Sakramentaler Kern:**  
Einfache Handlungen, die  
re-präsentieren, ohne zu deuten

**B = Worte, Gebärden, Gesten ...**  
rücken die «Symbole» in ein  
bestimmtes Licht

Graphik 1

Bevor nun die Unterscheidung von Symbol und Bild auf Wortverkündigung und Abendmahl angewandt wird, ist allerdings in theologischer Perspektive eine Präzisierung nötig. Denn theologisch gesehen besitzen die elementaren Handlungen, die den symbolischen Kern von Wortverkündigung und Abendmahl ausmachen, keine *inhärente* sakramentale Qualität. Vielmehr werden sie erst durch die erbetene Wirkung des Heiligen Geistes zu Sakramenten im christlichen Sinn, d.h. zu Orten der Teilhabe am Heil in Christus.

Auf diese Eigenart christlichen Sakramentsverständnisses machte bereits etwa der reformierte Theologe, Religionsphänomenologe und Liturgiker Gerardus van der Leeuw (1890–1950) mit folgender Definition aufmerksam: „Sakramente sind elementare Lebensvorgänge, von Gott hervorgerufen und bestimmt, Träger zu sein der wahrhaftigen Gegenwart Christi in seinem ganzen Erlösungswerk und seiner Ausstrahlung in das Leben der Kirche.“<sup>26</sup> Zweierlei ist an dieser Definition besonders interessant.

Erstens betrachtet Van der Leeuw in Kontinuität mit der reformierten Tradition das Sakrament als einen „elementaren Lebensvorgang“. Dies bedeutet: Selbst wenn die Abendmahlsfeier etwa zahlreiche Aspekte und Handlungen umfassen kann, bleibt ihr sakramentaler Kern – auf den unter keinen Umständen verzichtet werden kann – eine ganz elementare Handlung, nämlich das Teilen von Brot und Wein. Denn es ist in dieser elementaren Handlung, dass das Heil vergegenwärtigt und Teilhabe an Christus und an seiner Wohltat ermöglicht wird. Insofern eignet der Handlung – und nicht den isoliert betrachteten oder gar *extra usum* daliegenden Elementen – die Bezeichnung

26 Leeuw, Gerardus van der: Sakramentales Denken. Erscheinungsformen und Wesen der außerchristlichen und christlichen Sakramente, übers. von Dr. Eva Schwartz, Kassel 1959, 194.

„Symbolon“, weil in ihr „beide Wirklichkeiten, unsere und Gottes Wirklichkeit zusammenfallen“.<sup>27</sup>

Zweitens betont Van der Leeuw aber auch, dass elementare Handlungen oder Lebensvorgänge nicht *an sich* Träger der Gegenwart Christi sind, sondern durch Gott zu solchen gemacht werden: „Das sakramentale im christlichen Sinn setzt eine Wahl voraus, ein Absondern einer bestimmten Lebenshandlung von einer anderen, und zwar eine Wahl durch Gott, eine Schöpfungs- oder besser gesagt eine Neuschöpfungstat.“<sup>28</sup> Da Sakramente nach christlichem Verständnis immer als durch Gott *eingesetzt* gelten, unterscheidet sich diese Sicht grundsätzlich von jeglicher Form von „Pansakramentalismus“, der von einer metaphysisch begründeten allgemeinen „Sakramentalität“ der Wirklichkeit ausgeht.<sup>29</sup> Für Van der Leeuw – der sich an diesem Punkt bewusst an die reformierte Tradition anschließt<sup>30</sup> – hängt jedoch die symbolische Qualität der sakramentalen Handlung nicht nur im Hinblick auf deren Einsetzung, sondern auch *in actu* von Gott ab. Dass die durch Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort vollzogene Handlung (das Teilen von Brot und Wein) wirklich Träger der Gegenwart Christi sei, sei nicht etwa Folge der *rite* vollzogenen Konsekration der „Elemente“, sondern beruhe allein auf der an sich unverfügbar bleibenden Wirkung Gottes des Heiligen Geistes. Letztere könne in keiner Weise garantiert, sondern nur erbeten werden, was die zentrale Bedeutung der Epiklese im Rahmen der sakramentalen Handlung ausmache.<sup>31</sup> Dass die Epiklese aus der westlichen liturgischen Tradition verschwand, darf ferner Van der Leeuw zufolge nicht überraschen, stellt dies doch vielmehr die notwendige Folge der seit dem frühen Mittelalter ansetzenden Konzentration auf die „Elemente“ zuungunsten der „heiligen Handlung“ dar.<sup>32</sup>

Vor dem Hintergrund der Ausführungen Van der Leeuws lässt sich also zusammenfassend festhalten: Bestimmte Handlungen werden zu christlichen Symbola des Heils (Sakramenten) dadurch, dass Gott sie auserwählt und sich durch seinen Geist ihrer bedient, um in ihnen und durch sie Teilhabe an Christus denen zu gewähren, die an jenen Handlungen teilnehmen. In den Sakramenten geschieht also einerseits wirkliche Teilhabe an Christus, weshalb sie zu Recht als „Symbola“ bezeichnet werden können. Die

27 Ebd., 201.

28 Ebd., 165.

29 Ebd., 113; 208. Interessanterweise distanziert sich Van der Leeuw explizit von Paul Tillichs Symbolverständnis, dem der Niederländer eine pansakramentalistische Tendenz vorwirft, vgl. ebd., 203.

30 Vgl. *Niesel, Wilhelm*: Das Evangelium und die Kirchen. Ein Lehrbuch der Symbolik, Neukirchen Kreis Moers 1960, 227.

31 Leeuw, Sakramentales Denken (s. Anm. 26), 222. Vgl. *Allmen, Jean-Jacques von*: Ökumene im Herrenmahl, übers. von Herbert Goltzen in Zusammenarbeit mit Hélène und Martin Richters, Kassel 1968, 33: „Man versteht unter Epiklese das Gebet zum Heiligen Geist, daß ER eingreifen möge, damit das Abendmahl wirklich wird, was Jesus Christus aus ihm machen wollte, als Er es einsetzte.“ Siehe auch ders., *Célébrer le salut. Doctrine et pratique du culte chrétien*, Genf–Paris 1984, 32–36.

32 Leeuw, Sakramentales Denken (s. Anm. 26), 191.



sakramentale Handlung ist andererseits jedoch nicht *an sich* „Symbolon“, sondern wird erst zu einem solchen aufgrund der unverfügbar bleibenden Mitwirkung Gottes.<sup>33</sup>

Wie bereits erwähnt, prägte diese Einsicht in die pneumatische Qualität sakramentalen Handelns von Anfang an das reformierte Sakramentenverständnis.<sup>34</sup> Erst im 20. Jahrhundert setzte sie sich über alle konfessionellen Grenzen hinweg durch, was wiederum sowohl auf liturgiewissenschaftliche Forschungen als auch auf ökumenische Begegnungen zurückzuführen ist. Es ist ferner das Verdienst der liturgischen Erneuerungsbewegungen gewesen, dass diese Einsicht auch in den Liturgien der Westkirchen ihren Niederschlag fand, und zwar in Form der Wiedereinführung einer expliziten Epiklese im Rahmen der Abendmahlsliturgie.<sup>35</sup>

### 3.1 „Symbol“: Der sakramentale Kern von Wortverkündigung und Abendmahl

Fragen wir nun danach, worin der sakramentale Kern des Abendmahls besteht, so liegt die Antwort vor dem Hintergrund des soeben skizzierten evangelisch-reformierten Sakramentsverständnisses gewissermaßen auf der Hand: im Teilen von Brot und Wein unter Anrufung des Heiligen Geistes. Als Sakrament gelten nämlich nicht die „Elemente“, sondern die elementare Handlung: Menschen teilen unter sich Brot und Wein, wie Jesus dies auch mit seinen Jüngern am Abend, da er verraten wurde, tat.<sup>36</sup> Zugleich kommt nicht dieser Handlung *an sich* sakramentale Qualität zu, sondern sie wird erst durch die Wirkung des Heiligen Geistes zum Sakrament, d.h. (in den Worten Van der Leeuws) zum „Träger der wahrhaftigen Gegenwart Christi in seinem ganzen Erlö-

33 Insofern unterscheidet sich Van der Leeuws – und, im Allgemeinen, die reformierte – Rede vom „Symbol“ grundsätzlich von den „ontologisierenden“ Symboltheorien, die hingegen dazu tendieren, „die liturgisch-sakramentale Realpräsenz auf das Symbol ‚extra usum‘ [zu] übertragen“ (Meyer-Blanck, *Michael*: Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik, Rheinbach 2002, 99).

34 Vgl. Bullinger, *Heinrich*: Das Zweite Helvetische Bekenntnis, übers. und hg. von Walter Hildebrandt und Rudolf Zimmermann, Zürich 1966, 105f. [Kap. 19]: „Die Zeichen und die bezeichneten Dinge [werden] in heiliger Handlung miteinander verbunden [...], und zwar sind sie verbunden und vereinigt durch [...] den Willen oder Ratschluß dessen, der die Sakramente gestiftet hat“; ebd., 112 [Kap. 21]: „Deshalb empfangen die Gläubigen, was ihnen vom Diener des Herrn gegeben wird, essen das Brot des Herrn und trinken aus dem Kelche des Herrn; inwendig jedoch [*intus interim*] empfangen sie durch den Dienst Christi Fleisch und Blut des Herrn *durch den Heiligen Geist* und werden damit gespiesen zum ewigen Leben“ (Hervorhebung, LB).

35 Vgl. Schmidt-Lauber, *Hans-Christoph*: Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie, Stuttgart 1990 (= Calwer Taschenbibliothek 19), 75f.

36 Vgl. Leeuw, *Sakramentales Denken* (s. Anm. 26), 204: „[...] die sakramentale Wirklichkeit [ist] nicht etwas [...], das beschränkt ist z.B. auf die Elemente, sondern eine totale Wirklichkeit, d.h. die Sakramentshandlung, ist. In biblischem Licht kann keine Rede von einem heiligen Gegenstand oder einer heiligen Person sein, sondern nur von einer heiligen Handlung, die, wenn sie verrichtet wird, Träger von Gottes Handeln ist.“

sungswerk<sup>37</sup>. Deshalb ist die elementare Handlung immer in Verbindung mit einer Epiklese – mit der Bitte um Segen und Heiligung durch den Geist Gottes – zu vollziehen.

Analog zum Abendmahl lässt sich auch bei der komplexen Handlung der Wortverkündigung ein sakramentaler Kern identifizieren, welcher ebenso in einer elementaren Handlung besteht, nämlich dem, was man „Teilen des biblischen Wortes“ nennen könnte: Das laute, gemeinsame Lesen einer oder mehrerer Passagen aus einer oder mehreren biblischen Schriften des Alten und des Neuen Testaments.<sup>37</sup> Auch hier gilt es freilich daran festzuhalten, dass ein solches „Teilen des Bibelwortes“ nicht etwa an sich Ort der Vergegenwärtigung Christi und seines Erlösungswerks zu sein vermag. Vielmehr ist es wieder der Heilige Geist, der aus dem Teilen der Heiligen Schrift ein Sakrament macht, sodass auch in diesem Fall die Lesung aus der Schrift mit einer Epiklese verbunden zu sein hat.<sup>38</sup>

Im evangelischen Leser könnte sich freilich an dieser Stelle ein gewisser Widerstand regen: Wird durch die Erklärung der *Lesung* zum sakramentalen Kern der Wortverkündigung die *Predigt* nicht letztlich marginalisiert? Und steht dies nicht in deutlichem Widerspruch zu Luthers reformatorischer Forderung, dass, „wo nicht Gottes Wort gepredigt wird, es besser ist, daß man weder singe noch lese noch zusammenkomme“?<sup>39</sup>

Die Bezeichnung der Lesung als sakramentalen Kern der Wortverkündigung ist allerdings nicht als implizite Verkennung der Wichtigkeit der Predigt zu interpretieren. Vielmehr geht es dabei um eine Besinnung auf das *Verhältnis* dieser beiden Aspekte der Wortverkündigung zueinander.<sup>40</sup> Als im weiten Sinne des Wortes „auslegende“ Rede ist nämlich die Predigt eindeutig dem Bibeltext zugeordnet: Ihre Aufgabe besteht darin, die Aufmerksamkeit der Zuhörenden auf sich zu ziehen, um diese gleich auf das Bibelwort weiterzuleiten. Dabei wird Letzteres gleichsam in ein bestimmtes Licht gerückt und somit auch gedeutet. Die Predigt hängt also mit dem zuvor in der Lesung geteilten

37 Für ein solches, in der evangelischen Liturgik zugegebenermaßen eher ungewöhnliches „sakramentales Verständnis“ der Lesung plädiert auch Deeg, *Alexander: Heilige Schrift und Gottesdienst. Evangelische Überlegungen zur Bibel in der Liturgie* – oder: SC 24 als ökumenisches Projekt, in: Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel, hg. von Alexander Zeffass und Ansgar Franz, Tübingen 2016 (= Pietas Liturgica 16), 65: „Das Wort der Lesung hat [...] sakramentalen Charakter. In, mit und unter den alten und menschlichen Worten der Schrift gibt sich Gott selbst zu hören.“

38 Vgl. Allmen, *Célébrer le salut* (s. Anm. 31), 140: „[...] la lecture de l'Écriture [dans le culte] doit être précédée d'une épiclese. C'est en effet grâce à l'Esprit que cette espèce de résurrection de l'Écriture en Parole devient possible [...]“

39 *Luther, Martin: Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde* (1523), in: Martin Luther, *Ausgewählte Werke*, hg. von H. H. Borchardt und Georg Merz, Bd. 3, München 1950, 107.

40 Auf diese Frage geht Nicol, *Weg im Geheimnis* (s. Anm. 2), 135–161, ausführlich ein. Nicol stellt u.a. fest, dass eine ungewollte Folge der Devise Luthers „keine Lesung ohne Predigt!“ darin besteht, dass im evangelischen Gottesdienst „der biblische Text [...] hinter seiner Auslegung [verschwindet]“ (ebd., 142). Siehe auch Deeg, *Heilige Schrift* (s. Anm. 37), 53–56.

biblischen Wort zusammen und von diesem ab. Insofern kommt ihr – wie wir gleich sehen werden<sup>41</sup> – die zwar untergeordnete, aber wichtige und nicht ungefährliche Aufgabe zu, in Bezug auf das Teilen des Bibelwortes als symbolisch-sakramentalen Kern der Wortverkündigung ein „Bild“ im gadamerschen Sinn zu sein.

Vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen lässt sich nun festhalten, dass das Teilen von Brot und Wein sowie das Teilen des Bibelwortes unter Anrufung des Heiligen Geistes den symbolischen, sakramentalen Kern der beiden „primär gestaltenden Handlungen“ im gestalteten Raum der Liturgie darstellen. Dadurch erweisen sich diese beiden symbolischen Kernhandlungen als für den christlichen Gottesdienst unabdingbar. Dies bedeutet zum einen, dass mindestens eine von ihnen jeweils vollzogen werden muss, damit überhaupt von einem christlichen Gottesdienst die Rede sein kann. Zum anderen bedeutet es aber auch, dass, selbst wenn in einzelnen Gottesdiensten nur die eine oder die andere vollzogen wird, beide jedoch im Rahmen des gesamten liturgischen Lebens der Gemeinde regelmäßig gepflegt werden müssen.<sup>42</sup>

### 3.2 „Bild“: Die gestaltungsoffene Dimension von Wortverkündigung und Abendmahl

Den beiden symbolischen Kernen von Wortverkündigung und Abendmahl haben sich im Laufe der Liturgiegeschichte weitere Worte, Handlungen, Gebärden, Gesänge angeschlossen. Zugleich wurden die Geräte, die beim Vollzug der Kernhandlungen gebraucht wurden, unterschiedlich ausgestaltet. Ebenso entwickelten sich besondere liturgische Rollen, die etwa durch die Verwendung unterschiedlicher liturgischer Kleidung markiert wurden.

All diese Elemente der komplexen liturgischen Handlungen „Wortverkündigung“ und „Abendmahl“, die über deren symbolisch-sakramentalen Kern hinausgehen, können unter die gadamersche Kategorie des „Bildes“ subsumiert werden. Gewiss kann sich sofort die Frage stellen, inwiefern es denn sinnvoll sei, Gegenstände und Gebärden, Bewegungen und Worte – seien sie gesungen oder gesprochen – einer *einzigsten* Kategorie zuzuordnen. Läuft dies nicht letztlich darauf hinaus, die Unterschiede zwischen den genannten Elementen für irrelevant zu erklären? Bei der vorgeschlagenen Zuordnung geht es allerdings nicht darum, Grenzen und Unterschiede zu verwischen, sondern der Ähnlichkeit im *Verhältnis* zwischen jedem der genannten Elemente und der symbolisch-sakramentalen Kernhandlung, um die sie sich gruppieren, Rechnung zu tragen. Denn sie sind jener Kernhandlung so zugeordnet, wie Gadamer zufolge ein „Bild“ dem, wovon es ein Bild ist, zugeordnet ist: Zum einen besitzen sie keine Autonomie,

41 Siehe unten Abschn. 3.2 sowie 4.

42 Vgl. die Bemerkung des reformierten Liturgikers August Ebrard (1818–1888), dass Verkündigung und Abendmahl notwendige Bestandteile des liturgischen Lebens der christlichen Gemeinde „in ihrem Gesamtverlaufe“ sind (Ebrard, *August: Vorlesungen über Praktische Theologie*, Königsberg 1854, 217; siehe auch Baschera, Luca: *Die reformierte Liturgik August Ebrards [1818–1888]. Entstehung, Gestalt und heutige Relevanz*, Zürich 2013 [= *Praktische Theologie im reformierten Kontext* 5], 45).

sondern sie hängen unauflöslich mit den Kernhandlungen zusammen, auf die sie verweisen. Außerdem verweisen sie nicht bloß – wie Zeichen nach Gadamer es tun –, sondern sie lassen die Betrachter und Zuhörer bei ihnen verweilen und leiten gerade dadurch die Aufmerksamkeit auf die Kernhandlung weiter. So wirken sie auf die Kernhandlung zurück, weil sie diese gleichsam in ein bestimmtes Licht rücken und damit auch deuten.

Folgt man dieser Interpretation, so wird u.a. sofort deutlich, dass auf der Bildebene zahlreiche Variationen möglich sind. Darin unterscheidet sich diese Ebene ja von derjenigen der Kernhandlungen, die – wie bereits erwähnt – als Vorgabe des christlichen Gottesdienstes zu gelten hat. Man könnte also auch sagen, dass die verschiedenen liturgischen Traditionen, die sich in der Geschichte etwa entlang der konfessionellen Grenzen entwickelt haben, sich genau auf dieser Bildebene voneinander unterscheiden.

So gehört beispielsweise das leise Sprechen der Einsetzungsworte „nah an den Elementen“ sowie die unmittelbar darauffolgende Kniebeuge vor der geweihten Hostie zum tridentinischen Messritus dazu,<sup>43</sup> während diese Handlungen und Gebärden dem reformierten Abendmahlsgottesdienst fremd sind. Denn sie sind „Bilder“, die die liturgische Gesamthandlung in ein Licht rücken, das mit dem reformierten Abendmahlsverständnis inkompatibel ist. Umgekehrt wäre eine sitzende Kommunion in den Bänken oder gar – wie in den Niederlanden – an in der Kirche aufgestellten Tischen<sup>44</sup> mit dem tridentinischen Eucharistieverständnis unvereinbar gewesen.

Variation auf der Bildebene ist jedoch auch innerhalb ein und derselben Konfession möglich. So kann beispielsweise das Sanctus oder das Agnus Dei auch im Rahmen eines reformierten Abendmahlsgottesdienstes gesungen werden. Auch hier bleibt jedoch die Präsenz solcher Gesänge in der Liturgie nicht ohne Konsequenzen für die Deutung der symbolisch-sakramentalen Kernhandlung. Dasselbe gilt freilich bezüglich anderer „Bilder“, wie der Beschaffenheit der verwendeten liturgischen Geräte (sind sie schlicht, sogar aus Holz, oder aber aus Edelmetall und verziert?) sowie bezüglich der Beschaffenheit der Kleidung der Liturgen und der Form der Austeilung (wandelnd, sitzend, im Kreis stehend).

Im Zusammenhang mit der zweiten symbolisch-sakramentalen Kernhandlung, dem Teilen des Wortes (Lesung) unter Anrufung des Heiligen Geistes, lassen sich ähnliche Beobachtungen anstellen. Manche Unterschiede auf der Bildebene entsprechen konfes-

43 Missale Romanum ex decreto Concilii Tridentini restitutum, Bonn <sup>28</sup>2004, 337f. [Rubriken]: „[...] profert verba consecrationis secreta, distincte et attente super Hostiam [...]. Quibus verbis prolatis, statim Hostiam consecratam genuflexus adorat [...]. Profert verba consecrationis super Calicem, attente, continue et secreta [...]. Quibus verbis prolatis, deponit Calicem super Corporalem et [...] genuflexus adorat.“

44 Coena Domini I. Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert, hg. von Irmgard Pahl, Freiburg i.Ü. 1983 (= Spicilegium Friburgense 29), 432 sowie 446 [Nr. 661].

sionellen Grenzen – man denke etwa an den für die ostkirchliche Tradition typischen „Kleinen Einzug“<sup>45</sup> –, während andere auch innerhalb ein und derselben Konfession auftreten: Wieviele Bibeltexte werden etwa in einem reformierten Gottesdienst gelesen und in welcher Reihenfolge? Wer vollzieht die Lesung(en)? Von wo aus? Wie ist die Textgrundlage ausgestaltet? Wird vor, nach oder zwischen den Lesungen gesungen? Der Raum für Variationen ist groß, wobei auch in diesem Fall das Vorkommen verschiedener Bilder unterschiedlich auf die symbolisch-sakramentale Kernhandlung zurückwirkt.

Unter allen liturgischen Elementen, die nach dieser Klassifizierung der Bildebene zugeordnet werden, haben zwei einen besonderen Status erlangt. Ich beziehe mich hier auf die Einsetzungsworte bzw. den Einsetzungsbericht des Abendmahls einerseits und auf die Predigt andererseits. Angesichts der ihnen im Laufe der Geschichte zugewachsenen herausragenden Bedeutung könnte man sogar in Zweifel ziehen, dass die Subsumierung dieser beiden liturgischen Elemente unter die Kategorie des „Bildes“ überhaupt zulässig sei. Bei näherem Hinsehen stellt sich jedoch heraus, dass beide in Bezug auf die sakramentalen Kernhandlungen genau die Funktion eines „Bildes“ im gadamerschen Sinn haben.

Denn beide sind eindeutig der Kernhandlung zugeordnet, ziehen die Aufmerksamkeit auf sich und rücken dabei die Kernhandlung in ein bestimmtes Licht: Der Einsetzungsbericht deutet das aktuelle Teilen von Brot und Wein als eine Handlung, die in Kontinuität mit dem letzten Mahl Jesu steht.<sup>46</sup> Die Predigt ist ihrerseits eine dem Bibeltext zugeordnete Rede, die gleichsam – musikalisch gesprochen – eine Variation über das Thema des Bibeltextes darstellt; sie wirft ein bestimmtes Licht auf eben jenen Text und deutet ihn dadurch.

Variationsmöglichkeiten sind zwar in Bezug auf beide Bilder möglich, sie sind es aber bei der Predigt in viel größerem Maße als bei den Einsetzungsworten. Denn Letztere können zwar gesprochen oder gesungen werden, mit Handlungen verbunden sein oder eben nicht, sie können unmittelbar der Austeilung vorausgehen oder aber in ein eucharistisches Gebet eingebettet werden. Bei der Predigt ist aber sowohl formale als auch inhaltliche Variation möglich. Und wollte man den Begriff „Predigt“ weiter fassen, um andere Formen der Kommunikation neben der direkten Ansprache einzuschließen, so könnten auch eine musikalische Meditation, eine Evangelienmotette, eine Bildbetrachtung dieselbe Aufgabe erfüllen; natürlich unter der Voraussetzung, dass auch sie dem zuvor gelesenen Bibeltext zugeordnet wären.

45 Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche, hg. von Sergius Heitz und Susanne Hausammann, Köln 1986, 343–345; vgl. *Schmemmann, Alexander*: Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches, übers. von Matthias Mühl, Freiburg i.Br. 2005, 77–95.

46 Vgl. Roloff, Gottesdienst im Urchristentum (s. Anm. 16), 59.

## 4. Materialliturgische Relevanz

Der Ausgangspunkt meiner Ausführungen war der Vorschlag gewesen, den Gottesdienst nicht so sehr als „Weg“, sondern als „gestalteten“ – d.h. als grundsätzlich ein- und ausgerichteten – „Raum“ zu betrachten. Dass dieser Vorschlag keineswegs beabsichtigt, besondere Originalität für sich in Anspruch zu nehmen, zeigte sich bereits an der Tatsache, dass Wortverkündigung und Abendmahl als die zwei „primär gestaltenden Handlungen“ im interpersonalen, performativen Raum der christlichen Liturgie definiert wurden. Des Weiteren versuchte ich, die Komplexität dieser beiden Handlungen anhand von Gadammers Unterscheidung von „Symbol“ und „Bild“ zu erschließen, wobei die gadammersche Kategorie des Symbols mit dem christlichen – und speziell mit dem evangelisch-reformierten – Sakramentsverständnis gleichsam gekreuzt wurde. Dabei erwiesen sich die beiden elementaren, unter Anrufung des Heiligen Geistes vollzogenen Handlungen der Lesung aus der Heiligen Schrift und des Teilens von Brot und Wein als der nicht zur Disposition stehende symbolisch-sakramentale Kern von Wortverkündigung und Abendmahl. Alle anderen, historisch gewachsenen und zum Teil auch konfessionsspezifischen „Elemente“ dieser beiden Handlungen wurden hingegen der an sich gestaltungsoffenen und variationsfähigen Dimension des „Bildes“ zugeschrieben.

Nun könnte berechtigterweise die Frage nach der Intention der bisherigen Ausführungen aufgeworfen werden: Stellen sie bloß eine hermeneutische Übung dar oder beanspruchen sie auch materialliturgische Relevanz? M.a.W.: Können sie für die konkrete liturgische Arbeit (beispielsweise im Kontext der evangelisch-reformierten Kirchen der Deutschschweiz) von Nutzen sein? Eine Frage, die insofern berechtigt ist, als Praktische Theologie doch die Aufgabe hat, kirchliche Praxis nicht nur zu reflektieren, sondern auch zu orientieren.

Ich denke tatsächlich, dass diese Weise, über den Gottesdienst und speziell über Wortverkündigung und Abendmahl nachzudenken, die Arbeit von Liturginnen und Liturgen – hoffentlich positiv – beeinflussen kann. Damit dies deutlich wird, sind aber zunächst zwei Missverständnisse anzusprechen, die die bisherigen Ausführungen generieren könnten.

Ein erstes Missverständnis könnte sich aus der Unterscheidung zwischen symbolisch-sakramentalem Kern und Bildebene im Rahmen von Wortverkündigung und Abendmahl ergeben. Denn sie könnte ja den Eindruck erwecken, dass alles, was sich auf der Bildebene befindet, nebensächlich und somit auch grundsätzlich verzichtbar sei. In diesem Sinn stellte die besagte Unterscheidung eine Art implizites Plädoyer für liturgischen Minimalismus dar. Entgegen dieser Interpretation gilt es jedoch, auf die wichtige, ja notwendige Aufgabe von „Bildern“ in der Liturgie hinzuweisen: Sie helfen, die Symbole zu deuten, und schützen diese damit bestenfalls auch vor Missbrauch. Dies verdeutlicht nicht zuletzt das älteste Zeugnis des vielleicht wichtigsten „Bildes“ in der Abendmahlsliturgie – der Einsetzungsbericht. Denn bei 1Kor 11,23–26 verweist Paulus seine Leser auf die ursprüngliche Handlung Jesu, gerade um den Missbräuchen bei

der Feier des christlichen Mahles, die sich in Korinth verbreitet hatten, entgegenzuwirken: Der Einsetzungsbericht soll also als Folie dienen, um sich den eigentlichen Sinn der Feier zu vergegenwärtigen.

Gerade die Betonung der Notwendigkeit von Bildern könnte nun aber zu einem zweiten – ebenso schwerwiegenden – Missverständnis führen, wenn sie nämlich in Vergessenheit geraten ließe, dass auch Bilder das Potenzial haben, missbraucht zu werden. Zwar macht die Bildebene die gestaltungsoffene Dimension der Liturgie aus. Aber Bilder können ihre Aufgabe im Rahmen des Gottesdienstes nur insofern sinnvoll erfüllen, als sie den Symbolen zugeordnet und für diese transparent bleiben: Bilder sollen zwar die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, aber nur um sie gleich wieder auf die Symbole weiterzuleiten. Wenn sie hingegen in den Vordergrund treten, laufen sie Gefahr, gar den Zugang zu den Symbolen zu versperren und damit von „Ikonen“ zu „Idolen“ zu werden.<sup>47</sup>

Dies kann dann geschehen, wenn das Zeremoniale des Gottesdienstes einen gewissen kritischen Komplexitätsgrad übersteigt.<sup>48</sup> Freilich lässt sich liturgische Komplexität nicht absolut messen und jede Liturgie bedarf einer gewissen Einübung, um mitvollzogen werden zu können. Übermäßige Komplexität ist jedoch sicherlich dann erreicht, wenn die Liturgie so beschaffen ist, dass die meisten Menschen, die dem Gottesdienst beiwohnen, grundsätzlich aus dessen Mitvollzug ausgeschlossen sind. So nahmen etwa die Reformatoren die Situation in der Westkirche ihrer Zeit wahr: Der Sonntagsgottesdienst wurde in einer für die Meisten unverständlichen Sprache gefeiert, während die Liturgie mit einer Fülle an komplexen Gebärden und Gebeten überfrachtet war. Zudem wurden gerade die wichtigsten Gebete (allen voran der Messkanon) leise gesprochen. Es ist also kaum verwunderlich, dass die durch die Reformatoren eingeführten Änderungen und Vereinfachungen hauptsächlich die Bildebene der Liturgie betrafen und darauf abzielten, den Mitvollzug des Gottesdienstes durch die Gemeinde wieder zu ermöglichen.

Die übermäßige Steigerung der Komplexität des liturgischen Zeremoniales, die die Reformatoren in der Westkirche ihrer Zeit verwirklicht sahen, ist ein möglicher Holzweg

47 Zum Unterschied von „Ikone“ (die über sich selbst hinausweist) und „Idol“ (das den Blick des Betrachters absorbiert) siehe *Marion, Jean-Luc*: Die Öffnung des Unsichtbaren, übers. und eingel. von Geraldine Bertrand und Dominik Bertrand-Pfaff, Paderborn et al. 2005, 103f. Auf die hier angesprochene Gefahr macht etwa die Reformierte Liturgie, hg. von Peter Bukowski et al., Neukirchen-Vluyn 1999, 304, im Zusammenhang mit dem Taufritus aufmerksam: „Wenn weitere Symbolhandlungen vollzogen werden, ist darauf zu achten, dass sie den theologischen Gehalt der Taufe unterstreichen und nicht verdecken.“

48 Vgl. dazu *Stählin, Wilhelm*: Mysterium. Vom Geheimnis Gottes, Kassel 1970, 114f.: „Es kann wohl sein, daß eine besonders reiche und kunstvolle Form, eine ehrwürdige und in vollkommener Weise ausgeführte Liturgie, eine reiche und edle Kirchenmusik, in einem herrlichen Raum und in schönster Form vorgetragen, eine besonders dichte Hülle ist, unter der das Mysterium selbst, das heißt das Geheimnis Gottes, kaum erkannt wird.“

liturgischer Entwicklung. Man könnte ihn auch als „High-church-Holzweg“ bezeichnen. Ihm diametral entgegengesetzt und dennoch dem Gottesdienst nicht weniger abträglich ist der „Low-church-Holzweg“. Auch dieser ergibt sich aus einem bestimmten Missbrauch von „Bildern“, die in diesem Fall allerdings meist verbaler Natur sind. Ich meine damit die Tendenz, welche gerade in der reformierten Tradition immer wieder anzutreffen ist, die „Symbole“ durch in die Liturgie eingebaute Erklärungen möglichst vollständig desambiguieren zu wollen. Was daraus resultiert, sind jedoch nur reduktionistische Interpretationen, die den Blick auf den Facettenreichtum des Heilsgeheimnisses versperren, anstatt ihn dafür zu öffnen.

Im Bewusstsein, dass das, was ich im Anschluss an Gadamer die „Bildebene“ der Liturgie genannt habe, unentbehrlich ist und zugleich Gefahren in sich birgt, kehre ich nun zum Schluss zur Frage nach der Relevanz meiner Ausführungen für die konkrete liturgische Arbeit zurück. Diese besteht gerade für Liturginnen und Liturgen aus der „Agenden-freien“ Zone der reformierten Kirchen in erster Linie darin, auf allgemeine Regeln und Grenzen der sogenannten „liturgischen Gestaltung“ hinzuweisen.

*Erstens* erinnert die Beschreibung des Gottesdienstes als „gestalteten Raum“ daran, dass in der christlichen Liturgie nicht alles zur Disposition steht. Vielmehr muss mindestens eine von den beiden genannten primär gestaltenden Handlungen (Wortverkündigung und Abendmahl) vorkommen, damit überhaupt von einem Gottesdienst die Rede sein kann.

*Zweitens* macht die Unterscheidung zwischen Symbol- und Bildebene innerhalb von Wortverkündigung und Abendmahl darauf aufmerksam, dass diese beiden komplexen Handlungen einen sakramentalen Kern haben, welcher in seiner Elementarität der freien „Gestaltung“ entzogen ist und einerseits in der Lesung aus der Heiligen Schrift, andererseits im Teilen von Brot und Wein, beides unter Anrufung des Heiligen Geistes, besteht.

*Drittens* verdeutlicht die Subsumierung jener Handlungen, Worte, Gebärden etc., die sich um den sakramentalen Kern sammeln, unter die Bildkategorie, dass sie keinen bloßen „Schmuck“ darstellen. Vielmehr haben sie die wichtige Aufgabe, die symbolische Kernhandlung zu beleuchten und somit auch zu deuten. Zugleich dürfen sie die Symbole weder überdecken noch vollständig erklären wollen, weshalb in der Arbeit an dieser gestaltungsoffenen Ebene der Liturgie besondere Sorgfalt geboten ist.



# Faktoren des Kirchgangs: Ein Werkstattbericht auf halbem Wege

JULIA KOLL

## 1. Vorbemerkung

Auch Forschungsinteressen haben eine Geschichte. Im vorliegenden Fall ist sie verknüpft mit einem Karfreitag, genauer: mit dem 6. April 2012. Ich arbeite zu dieser Zeit als Pastorin in einer kleinen Gemeinde am Stadtrand von Uelzen. Wie wir in der kleinen backsteingotischen Kirche den Karfreitag begehen, mit schwarzen Paramenten, dem Löschen der Kerzen nach dem Evangelium, dem Schweigen der Orgel am Ende – das mag ich sehr, und ich freue mich auch dieses Jahr wieder darauf. Im Zentrum des Gottesdienstes soll diesmal das Wort „Erlösung“ stehen. Ich habe mir Mühe gegeben mit der Vorbereitung, habe liturgische Texte und Musik sorgsam aufeinander abgestimmt, mir Zeit für die Predigt genommen und einen Liederzettel gestaltet, mit einem Foto darauf – Vögel über dem Wasser, im Morgenlicht. Und dann dies: wir sind nur 23 Personen. In den Jahren zuvor sind um die 40 Personen gekommen. An einem normalen Sonntag kann ich mit etwa 30 Personen rechnen, was für eine Gemeinde von nicht mehr 1200 Mitgliedern im statistischen Mittel liegt. Aber 23? An einem Tag, der als der höchste evangelische Feiertag gilt? Das ist nicht leicht zu verkraften. Ich erinnere mich, wie wir nach dem Gottesdienst vor der Kirche in der Sonne stehen – die Kirchenvorsteherin, die Küsterin und ich, und unsere Enttäuschung miteinander teilen und herumschlingen, woran es gelegen haben könnte.

Spätestens seit diesem Karfreitag ist der Kirchgang eines der Themen geworden, die mir am Herzen liegen und die mich auch als praktische Theologin interessieren. Umso erfreulicher, dass es seit Oktober 2015 im Rahmen der Liturgischen Konferenz einen eigenen Ausschuss gibt, der sich mit dem Wandel und den Faktoren des Kirchgangs befasst.<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen stellen vor, was wir in den vergangenen zwei Jahren zusammengetragen, erkundet und versuchsweise konzeptualisiert haben.

## 2. Zur Agenda des Ausschusses

Der Ausgangspunkt unserer Arbeit ist bereits angeklungen: Es ist der Eindruck eines abnehmenden Gottesdienstbesuchs und die damit verbundene reale Not vieler Ge-

<sup>1</sup> Dem Ausschuss gehören neben der Autorin folgende Mitglieder an: PD Dr. Folkert Fendler, Rehburg-Loccum; Prof. Dr. Lutz Friedrichs, Kassel; Carsten Haeske, Schwerte; Dr. Gerald Hagmann, Bochum; Dr. Jochen Kaiser, Zürich; Christiane Nolting, Bad Salzuflen; Frank Pierel, Pausa; Christian Schmidt, Nürnberg; Martin Teubner, Dresden; Christian Windhorst, Gehrden; Dr. Petra Zimmermann, Berlin (Stand: Juni 2017).

meinden. Das ist jedoch nur die eine Seite. Auf der anderen steht die Beobachtung, dass sich das gottesdienstliche Leben pluralisiert und vielfach profiliert hat. Ähnlich wie auf anderen Praxisfeldern geht der kirchliche Wandel auch hier mit Ungleichzeitigkeiten, widersprüchlichen Entwicklungen und gelegentlichen Anzeichen einer Vitalisierung einher.

Für die Arbeit unseres Ausschusses hat sich vor diesem Hintergrund aus den ersten Diskussionsgängen und Lektürerunden ein vierstufiger Fragenkatalog entwickelt:

1. Wie sieht das gottesdienstliche Leben heute überhaupt aus?
2. Was muss zusammenkommen, damit sich Menschen am gottesdienstlichen Leben beteiligen? Welche Faktoren beeinflussen das?
3. Lassen sich Muster bzw. Logiken der Teilnahme erkennen?
4. Unterliegt der sonntägliche Kirchgang einer eigenen Logik? Wie verhält er sich zur Teilnahme am übrigen gottesdienstlichen Leben?

In konzentrierter Form enthält dieser Fragenkatalog bereits einige Aha-Erlebnisse. So sind wir zu der Überzeugung gelangt, dass ein Fokus auf den „Normalfall“, den agendarischen Gottesdienst am Sonntagmorgen, das Bild verfälscht, auch wenn – so lautet die gut begründete Arbeitshypothese – vor allem dieses Format mit schwindenden Teilnahmezahlen zu kämpfen hat. Sinnvoller, aber auch um einiges aufwändiger erscheint es dagegen, das gesamte gottesdienstliche Leben in den Blick zu nehmen, d.h. auch Kasualien, besondere Gottesdienste, semigottesdienstliche Formate und Gottesdienste an anderen Orten zu berücksichtigen.

Gerade angesichts dieser perspektivischen Erweiterung haben wir uns entschieden, ein wahrnehmungs- statt ein handlungsorientiertes Vorgehen zu wählen. In diesem Zusammenhang ist auch die Umbenennung des Ausschusses zu sehen – von „Logiken des Kirchgangs“ zu „Faktoren“. Mit dem Begriff der Logik verbindet sich die Hypothese eines regelgeleiteten Verhaltens; der Faktorenbegriff erscheint uns dagegen offener für kontingente, „unordentliche“ Momente im Teilnahmeverhalten. Eine weitere Konsequenz aus dem Plädoyer für ein wahrnehmungsorientiertes Vorgehen: die Fragen nach möglichen kirchlichen Instrumenten zur Förderung des Kirchgangs und nach naheliegenden organisationalen Entscheidungen bezüglich des gottesdienstlichen Lebens sind – zumindest vorerst – zurückzustellen.

Auf der Suche nach Antworten auf die soeben genannten Fragen haben wir einige Arbeitsschritte entwickelt: Gleich zu Beginn haben wir – ausgehend von eigenen Erfahrungen, Kenntnissen und Bauchgefühlen – Thesen gebildet, sie sortiert und gewichtet: „Menschen kommen zum Gottesdienst, wenn...“ und „Menschen kommen zum Sonntagsgottesdienst, wenn...“. Dieser Thesenkatalog bildete unseren Grundstock, den wir immer wieder ergänzt und verfeinert haben. Dazu haben einzelne von uns explorative kleine Interviews geführt. Sie sind mit möglichst unterschiedlichen Menschen ins Gespräch gekommen, entlang eines Leitfadens: „Wann warst Du das letzte Mal im Gottesdienst? Was bringt Dich dazu, in den Gottesdienst zu gehen?“, aber auch: „Was hast Du am letzten Sonntag gemacht? Wie läuft ein typischer Sonntag bei Dir ab?“

Schließlich haben wir uns mit empirischer Gottesdienstforschung beschäftigt und ihre Ergebnisse im Lichte unserer Fragestellung gesichtet. Dazu gehörten auch die sog. Zählprojekte, die mittlerweile in verschiedenen Regionen Deutschlands durchgeführt worden sind.

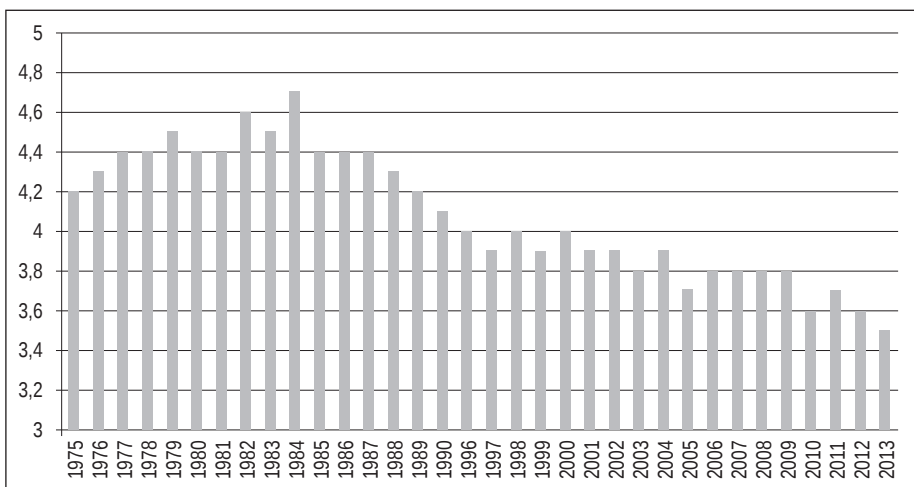
### 3. Was trägt die empirische Gottesdienstforschung bei?

„Bei einer für die Kirche so bedeutsamen Veranstaltung wie dem Gottesdienst stünde eigentlich zu erwarten, dass er der erste Gegenstand auch der erfahrungswissenschaftlichen, also empirischen Forschung in der Kirche wäre. Dass dem faktisch nicht so ist, bleibt zu beklagen.“<sup>2</sup> Das Urteil Friedrich Schweitzers aus dem Jahre 2011 bleibt gültig: Das Feld der empirischen Gottesdienstforschung zeigt sich bis heute erstaunlich übersichtlich. Zwar ist in den ersten Jahren nach der Jahrtausendwende eine Reihe von qualitativen Studien entstanden.<sup>3</sup> Auch liegen gottesdienstbezogene Daten im Rahmen der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen und der EKD-Statistiken zum kirchlichen Leben vor.<sup>4</sup> Die Grenzen der bisherigen empirischen Forschung – insbesondere in Bezug auf die Fragen unseres Ausschusses – treten jedoch deutlich zu Tage: Zum einen stehen entweder das Erleben des Gottesdienstes oder aber die Erwartungen an den Gottesdienst im Fokus. Im ersten Fall setzen die – meist qualitativen – Studien voraus, dass die Leute bereits zum Gottesdienst gekommen sind. Im zweiten Fall, der eher auf die quantitativen Untersuchungen zutrifft, wird abgekoppelt von einer tatsächlichen Beteiligung gefragt. In beiden Fällen werden die Faktoren des Kirchgangs – also das, was tatsächlich zusammenkommen muss, damit Menschen an einem Gottesdienst teilnehmen – in all ihrer Vielschichtigkeit kaum erfasst. Zum anderen konzentriert sich die empirische Gottesdienstforschung bislang weitgehend auf den Sonntagsgottes-

- 
- 2 Friedrich Schweitzer: Gottesdienst auf dem Prüfstand. Empirische Befunde – offene Fragen – Herausforderungen für die Zukunft, in: *Hans-Joachim Eckstein / Ulrich Heckel / Birgit Weyel (Hg.): Kompendium Gottesdienst. Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2011, 285-306: 285.
  - 3 Vgl. vor allem *Benjamin Roßner*: Das Verhältnis junger Erwachsener zum Gottesdienst. Empirische Studien zur Situation in Ostdeutschland und Konsequenzen für das gottesdienstliche Handeln, Leipzig 2005; *Jeannett Martin*: Mensch – Alltag – Gottesdienst. Bedürfnisse, Rituale und Bedeutungszuschreibungen evangelisch Getaufter in Bayern, Berlin 2007; *Katharina Stork-Denker*: Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst, Leipzig 2008; *Karlo Meyer*: Gottesdienst in der Konfirmandenarbeit. Eine triangulative Studie, Göttingen 2012 sowie *Uta Pohl-Patalong*: Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst, Stuttgart u.a. 2011 – hier besonders 48-53 zum Forschungsstand.
  - 4 Als kleinere Studien im Bereich der quantitativen *Gottesdienstforschung* sind zu erwähnen: *Gottesdienst-Institut der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (Hg.): Der Gottesdienst. Wahrnehmungen aus einer neuen empirischen Untersuchung unter evangelisch Getauften in Bayern, Nürnberg 2007* sowie die vom EKD-Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst durchgeführte „Kundenstudie“ – vgl. *Folkert Fendler (Hg.): Kirchengang erkunden. Zur Logik des Gottesdienstbesuchs*, Leipzig 2016. Außerdem fragt die zweijährliche allgemeine Bevölkerungsumfrage ALLBUS alle zwei Jahre nach der Häufigkeit des Kirchgangs – vgl. *Folkert Fendler*: Kirchengang gestern und heute. Von Zahlen und vom Zählen, in: a.a.O., 11-26: 12ff.

dienst – eine Engführung, die umso schwerer wiegt, je weiter sich das gottesdienstliche Leben ausdifferenziert.

Nichtsdestotrotz kann sich gerade ein Blick auf die jährliche statistische Erhebung des kirchlichen Lebens durch die EKD als hilfreich erweisen – und sei es, um den Eindruck sich wandelnder Kirchgangsroutinen empirisch zu bekräftigen. Dabei muss die Willkür der Formel, nach der die Zählsonntage miteinander verrechnet werden, ebenso im Sinn behalten werden wie auf die Ungenauigkeit und fehlende Evaluation der Zählpraxis.<sup>5</sup> Da sich beides seit 20 Jahren jedoch nicht verändert hat, besitzen die Daten nichtsdestotrotz eine gewisse Aussagekraft.



Graphik 1: Durchschnittlicher Gottesdienstbesuch 1975-2013 in Prozent (zusammengestellt von F. Fendler)

Der sonntägliche Hauptgottesdienst galt lange Zeit als Phänomen erstaunlicher Stabilität. Diese Einschätzung lässt sich mit Blick auf die seit Jahrzehnten zwar nicht markant, aber eben doch stetig sinkenden Teilnahmezahlen nicht länger aufrechterhalten (vgl. Graphik 1). Im Jahre 2014 lag der durchschnittliche Gottesdienstbesuch bei erheblichen regionalen Schwankungen nach der EKD-Statistik bei 3,5 Prozent aller Kirchenmitglieder.<sup>6</sup> Das bedeutet gegenüber 2004 zwar nur einen Rückgang um 0,4 Prozentpunkte. Berücksichtigt man aber, dass die Zahl der Kirchenmitglieder im Laufe dieser zehn Jahre um 3 Millionen Mitglieder gesunken ist, so folgt daraus insgesamt doch ein Schwund von mehr als 200.000 Menschen, die Sonntag für Sonntag weniger in unseren Kirchen sitzen, mithin ein Rückgang von über 20 Prozent (vgl. Graphik 2).

5 Vgl. a.a.O., 26.

6 So betrug er im Jahr 2015 in Sachsen immerhin noch durchschnittlich 6,5 Prozent. Der höchste westdeutsche Anteil liegt bei 4,7 Prozent in Württemberg. Das Schlusslicht bildet Oldenburg mit 2,3 Prozent – alle Zahlen nach [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/kirch\\_leben\\_2015.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/kirch_leben_2015.pdf) (abgerufen am 17. Juni 2017).

Die Antworten auf die „Sonntagsfrage“, die in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen seit 1972 gestellt wurde, bestätigen diese Entwicklung nur ansatzweise. Da die Antwortkategorien für jede der bisher fünf Erhebungen verändert worden sind, lassen sich diese Zahlen sowieso kaum vergleichen. Die größere Schwierigkeit aber stellt die Tatsache dar, dass es sich dabei um Selbstauskünfte handelt, mithin um ein kommunikatives Konstrukt, das sich vielleicht am ehesten als „gefühlte Beteiligung“ umschreiben ließe.<sup>7</sup> So geben etwa in der jüngsten fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung 22 Prozent aller evangelischen Befragten an, mindestens einmal pro Woche in die Kirche zu gehen. Weitere 13 Prozent nehmen gefühlt ein- bis dreimal im Monat an einem Gottesdienst teil – ein erstaunliches und der Deutung bedürftiges Ergebnis. Zu den alltagsempirischen Beobachtungen scheint eine andere Zahl besser zu passen: So gibt ein Drittel der unter 30jährigen an, nie in die Kirche zu gehen, und von den unter 45jährigen besucht die Hälfte aller Befragten höchstens einmal im Jahr einen Gottesdienst. Der demographische Wandel führt also auch im gottesdienstlichen Feld zu ungünstigen Zukunftsprognosen: Junge Leute gehören heute immer seltener der Kirche an, und unter den (Noch-)Mitgliedern scheint ein Gottesdienstbesuch immer seltener in Frage zu kommen.

Nun gehört die Klage über geringe Teilnahmezahlen spätestens seit der Aufklärung zur Diskussion um den evangelischen Gottesdienst hinzu. Mit dem Ende der Sonntagspflicht haben sich im evangelischen Raum selektive Kirchgangsgewohnheiten entwickelt, und wiederholte Bemühungen, einen wöchentlichen Normalfall für die ganze Gemeinde in Kraft zu setzen, haben daran auf Dauer nichts verändern können.<sup>8</sup> Vielmehr haben Veränderungen im kollektiven Zeiterleben und im Freizeitverhalten – die Einführung der 5-Tage-Woche, der Sonntagmorgen als Familien- und Freundeszeit – diese Problematik weiter verschärft.<sup>9</sup> So ist die Abständigkeit des agendarischen Sonntagsgottesdienstes mit seiner geprägten Sprache, seinen Abläufen und seiner Ästhetik für viele Zeitgenossen mit den Jahren immer größer geworden.<sup>10</sup>

7 Vgl. hierzu *Jan Hermelink / Julia Koll / Anne Elise Hallwaf*: Liturgische Praxis zwischen Teilhabe und Teilnahme, in: *Heinrich Bedford-Strohm / Volker Jung (Hg.)*: Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015, 90-111: 97ff.

8 Zur wechselhaften Geschichte des agendarischen Gottesdienstes seit der Reformation vgl. *Peter Cornehl*: Art. Gottesdienst VIII. Evangelischer Gottesdienst von der Reformation bis zur Gegenwart, TRE 14 (1985), 54-85.

9 Vgl. hierzu *Kristian Fechtner / Lutz Friedrichs (Hg.)*: Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch, Stuttgart u.a. 2008 – darin z.B. *Michael N. Ebertz*: Wochenenddramaturgien in sozialen Milieus, 14-24.

10 So nimmt es nicht Wunder, dass der Sonntagsgottesdienst in den letzten Jahren Zielpunkt diverser Qualitäts- und Beratungsoffensiven geworden ist, angefangen bei der Liturgischen-Präsenz-Bewegung seit Mitte der 1990er Jahre, vgl. aber auch jüngst das im Februar 2016 vorgestellte badische Papier „Leben aus der Quelle. Herausforderungen und Perspektiven für das gottesdienstliche Leben“, online unter: [http://www.ekiba.de/html/content/arbeitsstelle\\_gottesdienst.html](http://www.ekiba.de/html/content/arbeitsstelle_gottesdienst.html) (abgerufen am 19. Januar 2017).

Zu erinnern ist an das Phänomen der „strukturellen Zweigleisigkeit“, die sich nach Peter Cornehl bereits im Zuge der Aufklärung im 19. Jahrhundert auszubilden begonnen hat.<sup>11</sup> Einer Minderheit aus allsonntäglichen Kirchgängerinnen steht dabei die Mehrheit von Kirchenmitgliedern gegenüber, die nur zu jahres- und lebenszyklischen Festen am Gottesdienst teilnimmt. Diesem Phänomen entspricht die Beobachtung, dass sich z.B. am Heiligabend eine zum Abwärtstrend gegenläufige Entwicklung nachweisen lässt. So lag der durchschnittliche Gottesdienstbesuch am Heiligabend bis in die 1980er Jahre unter 25 Prozent, ist aber seit der Jahrtausendwende auf über 35 Prozent gestiegen.

Bereits aus Anlass der dritten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung hat Peter Cornehl die Rede von einer Zweigleisigkeit überführt in ein Konzept individueller Partizipationslogiken.<sup>12</sup> Vier Kriterien sind es demnach, die eine solche individuelle Logik ausmachen und eine Kirchengangsregel begründen: 1. ein erkennbarer zeitlicher Rhythmus, 2. ein normativer Bezug bzw. die religiös-existentielle Relevanz des im Gottesdienst Verhandelten, 3. eine doppelte soziale Einbindung – in kirchliche bzw. gemeindliche Strukturen, aber auch in den je individuellen sozialen Nahraum und schließlich 4. passende Anknüpfungspunkte im gottesdienstlichen Angebot, d.h. interessante Themen, Anlässe und Gelegenheiten, um die grundsätzliche Bereitschaft tatsächlich in einen Gottesdienstbesuch umzusetzen.

In der Auswertung der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung ist daraufhin versucht worden, unterschiedliche Logiken des Kirchgangs entlang der Teilnahmehäufigkeit zu rekonstruieren (vgl. Graphik 2).<sup>13</sup> Diese Rechnung ist geleitet von der Überlegung, dass – zumindest statistisch gesehen – alle, die immer am Sonntagmorgengottesdienst teilnehmen, ebenso etwas gemeinsam haben wie diejenigen, die angeben, das nie zu tun. Dabei erwies sich als hilfreich, dass die Anzahl der gottesdienstbezogenen Items diesmal deutlich erweitert und an ausgewählten Feiertagen sowie an Themengottesdiensten (z.B. Kirchenmusik, Weltgebetstag, Thomasmesse) abgefragt wurde. Damit hat sich die in Cornehls viertem Kriterium anklingende Ausdifferenzierung des gottesdienstlichen Lebens erstmals auch in der Befragung selbst niedergeschlagen.

11 Vgl. Cornehl, a.a.O. 63f.

12 Vgl. Peter Cornehl: Teilnahme am Gottesdienst. Zur Logik des Kirchgangs – Befund und Konsequenzen, in: Joachim Matthes (Hg.): Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche, Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage „Was wird aus der Kirche?“, Gütersloh 1990, 15-53.

13 Vgl. ausführlicher Hermelink u.a., a.a.O., 91-96. In gewisser Weise lässt sich dieses Vorgehen als Fortsetzung der milieuspezifischen Gottesdienstforschung im Zuge der vierten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung begreifen – vgl. hierzu Claudia Schulz / Eberhard Hauschildt / Eike Kohler: Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2009<sup>2</sup>, 120-132. Dass die jeweils konstruierten Teilnahmetypen durchaus Ähnlichkeiten miteinander aufweisen, deutet auf die Angemessenheit beider forschungs-basierten Konstruktionen hin.

Immer- und Häufiggänger (mindestens monatlich)	Gelegentlichgänger („mehrmals im Jahr“)	Selten- oder Niegänger („seltener“ / „nie“)
35 Prozent der Evangelischen	20 Prozent	45 Prozent
Ø 55 Jahre etwas mehr Frauen höherer Anteil Verheirateter	Ø 51 Jahre etwas mehr Männer deutlich höhere Mobilität relativ hohe Bildung	Ø 44 Jahre deutlich mehr Männer mehr Ledige
hohe Kirchenbindung	mittlere Kirchenbindung	formal niedrigere Bildung
Typische Gottesdienste: Konfirmationsjubiläen, Klass. Kirchenmusik, Thomasmesse	Typische Gottesdienste: Gospelgottesdienste, Einschulung, Ostern	Typische Gottesdienste: Seltengänger: Kasualien, Weihnachten, Reformation
konservatives und an individueller religiöser Erfahrung orientiertes Profil	familiär-lebensweltlich geprägtes Profil	Niegänger: gerade nicht

Graphik 2: Teilgruppen nach Teilnahmehäufigkeit, nach Daten der KMU V

Was trägt die empirische Gottesdienstforschung nun zur Beantwortung der unter 2. notierten Fragen aus? Insbesondere die vorliegenden quantitativen Untersuchungen deuten darauf hin, dass es sich lohnen würde, das gottesdienstliche Teilnahmeverhalten über den Sonntagsgottesdienst hinaus in den Blick zu nehmen – nicht zuletzt, um von der verbreiteten Empfindung von Niedergang und Abbruch zu einem differenzierteren und womöglich ausgewogeneren Bild zu gelangen. Darüber hinaus liegen Ansätze zu einer Typologie unterschiedlichen Teilnahmeverhaltens vor, an die anzuknüpfen wäre. Zur umfassenden Frage nach den Einflussfaktoren liegen allerdings noch viel zu wenige Daten vor. Auch fehlt es an einer überzeugenden Kartographie der gegenwärtigen Gottesdienstlandschaft.<sup>14</sup>

14 Dies Desiderat einer „Landkarte der gottesdienstlichen Kultur“ findet sich u.a. bei *Peter Cornehl*: Das liturgische Feld. Herausforderungen an Theologie und Ausbildung. Acht Thesen zur Einstimmung, in: *Ders.*: Vision und Gedächtnis. Herausforderungen für den Gottesdienst, Stuttgart 2016, 17-35:24. Ansätze dazu liefert *Günter Ruddat*: Neue Gottesdienste braucht das Land?! Liturgisch-topographische und konzeptionell-handlungsorientierte Überlegungen, in: *Irene Mildenerger / Wolfgang Ratzmann* (Hg.): Jenseits der Agende. Reflexion und Dokumentation alternativer Gottesdienste, Leipzig 2003, 45-66 – freilich ohne empirische Befunde.

## 4. Die Pluralisierung des Gottesdienstes als Ausgangsbedingung

Dass aus dem einen Gottesdienst am Sonntagmorgen viele geworden sind, ist eine Entwicklung, die sich wenigstens bis in die 1960er Jahre zurückverfolgen lässt.<sup>15</sup> Die ersten „Gottesdienste in neuer Gestalt“ entstehen im Umfeld der Kirchentags- und Kirchenreformbewegung. In Reaktion auf die kirchliche und liturgische Restauration der Nachkriegsjahre suchen sie nach neuen Wegen, den Gottesdienst für die Welt und für den Alltag zu öffnen – mit moderner Sprache, mit Teams von Ehrenamtlichen und anderer Musik (Jazz, Gospel, Blues). Zu den ersten Formaten gehören Zielgruppengottesdienste, für Jugendliche und für Familien, sowie ökumenische und politische Formate, wie das Kölner Politische Nachtgebet und der Weltgebetstag. In den 1970er Jahren kommt Ganzheitlichkeit als wichtiges Motiv hinzu; es geht um sinnlichere und kreativere Formen. Zwei Kirchentagsformate entfalten eine breite Wirkung: die Liturgische Nacht und das Feierabendmahl, das 1979 auf dem Nürnberger Kirchentag Premiere feiert. In Ostdeutschland wird währenddessen die Tradition der politisch folgenreichen Friedensgebete begründet. Erst in den 1990er Jahren kommen dann diejenigen Gottesdienste auf, die heute meist unter dem Label der „alternativen Gottesdienste“ firmieren – wie die Thomasmesse oder der GoSpecial. Sie richten sich zumeist an Kirchendistanzierte, zum Teil in missionarischer Absicht. Nach der Jahrtausendwende setzt sich die Ausdifferenzierung weiter fort: Der Trend zur Eventisierung führt zu immer neuen Gottesdienstorten und Zielgruppenformaten, für Verliebte, für verwaiste Eltern, für Motorradfahrer. Auch mit kürzeren Formen wird experimentiert, z.B. in Gestalt der 5-Minuten-Andachten in Citykirchen. Für die gegenwärtige gottesdienstliche Landschaft lassen sich wenigstens drei Tendenzen beobachten:

- Was in den Jahrzehnten zuvor an gängigen Zielgruppenformaten und an alternativen Gottesdiensten entstanden ist, hat sich nahezu flächendeckend verbreitet und etabliert. So gibt es heute beispielsweise kaum noch eine Gemeinde, die nicht zumindest einen monatlichen Abendgottesdienst und im Laufe des Jahres verschiedene Familiengottesdienste anbietet.
- Darüber hinaus ist es allerdings auch zu einer Wiederentdeckung und liturgischen Neugestaltung einiger traditioneller lebens- und jahreszyklischer Kasualien gekommen. Das gilt im Besonderen für die Taufe (Tauf feste, Tauferinnerung), im jahreszeitlichen Festzyklus zum Beispiel für das Tischabendmahl am Gründonnerstag und die Osternacht.
- Eine relativ neue Entwicklung sind die Gottesdienste fürs Gemeinwesen. So wird seit einigen Jahren in gesellschaftlichen Krisensituationen (wie jüngst beim Terroranschlag auf dem Berliner Breitscheidplatz) ganz selbstverständlich ein Gottesdienst gefeiert – oft begleitet von erheblichem medialen Interesse. Im weiteren Sinne zählt zu dieser Entwicklung auch das intensivierte Bemühen um multireligiöse Feierformen, z.B. gemeinsam mit muslimischen Gläubigen und mit Konfessionslosen.

<sup>15</sup> Vgl. zum Folgenden *Ruddat*, a.a.O.



Den genannten Gottesdienstformaten ist gemeinsam, dass sie nicht wöchentlich, sondern eher im Monats- oder Jahresrhythmus stattfinden oder aber gar nicht auf Wiederholung angelegt sind. Und: Sie richten sich oft nicht oder nicht ausschließlich an die Ortsgemeinde, sondern stehen in anderen sozialen Bezügen. Das unterscheidet sie von dem Gottesdienst, der zumeist im Singular genannt wird.

Angesichts dieser grob skizzierten Vielfalt ist es durchaus zu begrüßen, dass die fünfte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung vom „Gottesdienst im Plural“ ausgeht.<sup>16</sup> Die „Anlässe zum Gottesdienstbesuch“, die als Items ausgewählt wurden, erscheinen aber eher willkürlich erwählt und geben keinen Hinweis auf eine zugrundeliegende Kategorisierung gegenwärtig relevanter liturgischer Formate.<sup>17</sup>

Einen wichtigen Zwischenschritt hin zu einer angemessenen Wahrnehmung des gottesdienstlichen Lebens heute stellen die sog. Zählprojekte dar. An verschiedenen Orten ist es in den letzten Jahren unternommen worden, alle Gottesdienste in einem überschaubaren Umkreis (z.B. einem Kirchenkreis) und die Anzahl ihrer Teilnehmer ein Jahr lang zu zählen. In zwei Fällen sind die Daten bereits ausgewertet und erste Ergebnisse publiziert worden: für den Kirchenbezirk Reutlingen (eine vom praktisch-theologischen Seminar der Universität Tübingen begleitete Zählung) sowie für den Kirchenkreis Oldenburg (vom EKD-Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst initiiert und durchgeführt).<sup>18</sup> Ein weiteres Zählprojekt des EKD-Zentrums ist im Kirchenkreis Herford durchgeführt worden; es befindet sich gegenwärtig in der Auswertungsphase.<sup>19</sup> In allen drei Fällen waren die Kirchengemeinden aufgefordert, neben den Gottesdiensten am Sonntagmorgen alle weiteren Gottesdienste am Wochenende und unter der Woche, alle Kasualgottesdienste einschließlich der Beerdigungen, Gottesdienste in diakonischen Einrichtungen, Schul- und Kindergartengottesdienste sowie Andachtsgottesdienste zu protokollieren. Was sich festhalten lässt:

16 Vgl. Julia Koll / Gerald Kretzschmar: Gottesdienst im Plural. Zwischen Gewohnheit, Desinteresse und Aufbruch, in: Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 52-57.

17 Häufigkeiten sind für einige lebens- und jahreszyklischen Anlässe erfragt worden (z.B. Jubelkonfirmation, Einschulung, Ostersonntag), für die keine statistischen Daten zum Vergleich vorliegen. Daneben ist die Teilnahme von Themengottesdiensten mit einfacher ja/nein-Antwort erfragt worden. Unter den neun angebotenen Items befinden sich mit „Gottesdienste für Zweifelnde und Skeptische (z.B. Thomasmesse)“ und „Segnungs- und Salbungsgottesdienste“ wenigstens zwei Kategorien, die alles andere als selbsterklärend und weit verbreitet sind. Gemeinwesenorientierte Gottesdienste tauchen in der Reihung nur als „Gottesdienste zu politischen Themen (z.B. Ökologie, Frieden, Gerechtigkeit)“ auf – vgl. Anhang, 482f. in: Heinrich Bedford-Strohm / Volker Jung (Hg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015.

18 Vgl. Annette Haußmann: Gottesdienste zählen. Ergebnisse einer Studie zum Gottesdienstbesuch, in: PTh 103 (2014), 77-97; Fendler, Kirchgang, 11-26: 22ff.

19 Vgl. bisher nur Jochen Kaiser: Gottesdienste – ein Jahr im Kirchenkreis Herford. Auswertung des Zählprojektes (unveröffentlichtes Manuskript).

- Der durchschnittliche wöchentliche Gottesdienstbesuch am Sonntagmorgen kann von der EKD-Quote in beide Richtungen abweichen: Rechnet man alle Gottesdienste am Sonntagmorgen hinein (und nicht nur Invokavit und 1. Advent), so fällt der durchschnittliche Gottesdienstbesuch geringer aus.<sup>20</sup> Geht man allerdings von allen gezählten Gottesdiensten aus, so erhöht sich die durchschnittliche Besuchsquote markant.<sup>21</sup> Damit darf die Vermutung, die EKD-Zählpraxis sei ungenau, als bestätigt gelten.
- Hinsichtlich der Faktoren des Kirchgangs sind weitere Ergebnisse freilich interessanter. So zeigen sich insbesondere bei den Gottesdiensten an Sonn- und Feiertagen starke jahreszeitliche Schwankungen. Intensiviert ist die gottesdienstliche Teilnahme im Dezember und im späten Frühjahr, zur Konfirmationszeit. Januar, Februar, Juni und August stellen dagegen Monate mit unterdurchschnittlichen Besuchszahlen dar.
- In der Tendenz finden in größeren Gemeinden mehr Gottesdienste statt, und es sind absolut gesehen mehr Besucher anwesend. Kleinere Gemeinden erreichen jedoch leichter einen höheren Besuchsprozentsatz am Sonntagsgottesdienst. Je größer eine Gemeinde, desto stärker sinkt dieser Anteil.
- Und schließlich, wenig überraschend: Die höchsten Teilnehmerzahlen erreichen Schulgottesdienste.

Die Fülle dieser Daten verdiente eine noch gründlichere Auswertung. Zugleich darf nicht übersehen werden, dass diese Zählprojekte lediglich auf die Frage antworten, wann und zu welchen Gottesdiensten wie viele Personen kommen. Wer da teilnimmt und was ihn oder sie dazu veranlasst hat – darüber geben sie keine Auskunft.

Allerdings – und erst in der Auswertung der Herforder Untersuchung findet dieser Aspekt nun explizit Berücksichtigung – liefern die Zählprojekte en passant auch wertvolle Informationen über die real existierende Ausdifferenzierung des gottesdienstlichen Lebens. Unser ursprünglicher Plan sah vor, die langen Listen verschiedener Gottesdienste um weitere Auflistungen aus verschiedenen Regionen Deutschlands und sozialräumlichen Kontexten zu ergänzen.<sup>22</sup> Stichproben im Dekanat Nürnberg und in drei Dresdner Gemeinden haben freilich gezeigt: Die dabei entstehenden Listen sind viel zu unübersichtlich, um sich schnell ein Bild machen zu können, und der erforderliche Aufwand steht mit dem zu erwartenden Erkenntnisgewinn in keinem rechten Verhältnis. So haben wir in der letzten Sitzung im Juni 2017 nur auf der Grundlage der

20 Für Oldenburg z.B. 1,6 statt 2,8 Prozent; für Herford 2,9 statt 3,6 Prozent.

21 Für Oldenburg auf 6,3 Prozent; für Herford auf 5,6 Prozent (exkl. Beerdigungen).

22 Dabei sollten lediglich die Gottesdiensttitel mit Angabe des Zeitpunktes und des Rhythmus, indem dieses Format angeboten wird, festgehalten werden, nicht die Teilnehmerzahlen. Damit verband sich zum einen die Hoffnung, ein Gespür für unterschiedliche regionale und kirchliche Ausprägungen der gegenwärtigen Gottesdienstlandschaft zu gewinnen. Zum anderen sollte dieses Vorhaben einer Kategorisierung von Gottesdienstformen zuarbeiten, die für eine quantitative Studie von Nöten wäre. Zumindest dieses letztere Ziel haben wir im Auge behalten – s.o.

vorliegenden drei Auflistungen (Herford, Nürnberg, Dresden) eine Kategorienbildung für den Gottesdienst im Plural versucht, deren Triftigkeit nun sowohl in der Diskussion als auch in der forschenden Anwendung zu überprüfen sein wird. Unseres Erachtens nach lassen sich sieben verschiedene Kategorien von Gottesdiensten unterscheiden:

1. agendarischer Gottesdienst am Sonntagmorgen
2. kirchenjahresbezogene Gottesdienste: z.B. Erntedank, Karfreitag, Silvester und Neujahr
3. ästhetisch profilierte Gottesdienste: z.B. Kantaten- oder Jazzgottesdienste, Gottesdienste mit Gospel- oder Posaunenchor, aber auch Film-, Kunst- oder Literaturgottesdienste
4. andere Gottesdienste<sup>23</sup>: z.B. alternative Routinen wie Go Special, Thomasmesse, Abendgottesdienste mit eigener Liturgie, aber auch regelmäßig stattfindende Zielgruppengottesdienste wie Krabbel-, Jugend- oder Motorradfahrer-gottesdienste
5. Andachtsformen: z.B. Mittagsgebet, Morgenandacht, Passionsandachten
6. biographiebezogene Gottesdienste: neben den klassischen Kasualien z.B. Tauffeste, Einschulung, Goldene Hochzeit, aber auch Totensonntag
7. gesellschaftsbezogene Gottesdienste: z.B. Schützenfest- oder Feuerwehrgottesdienst, öffentliche Trauerfeiern, Gedenkgottesdienste, „Schmerzpunkte“ in der Passionszeit – sog. *Popularia*, oft mit nichtkirchlichen Partnern.<sup>24</sup>

Diese Kategorien sind auf Basis des gottesdienstlichen Angebots entworfen worden und folgen dessen Logik. Aus der Sicht der Teilnehmenden könnte die Zuordnung von Gottesdiensten noch einmal ganz anders aussehen.<sup>25</sup>

## 5. Das Modell einer Wiederkomm-Logik

Wie aber stellt sich die gottesdienstliche Teilnahme aus der Sicht der Subjekte dar? Es sollte deutlich geworden sein, dass der Kirchgang im weitesten Sinne ein Produkt aus vielen Faktoren ist, die im Einzelnen noch zu wenig erforscht sind. Für die kirchliche Praxis und die Zukunft des gottesdienstlichen Lebens ist es vor allem wichtig, dass für eine ausreichende Zahl an Menschen die Teilnahme an einem Gottesdienst als Option im Sinn bleibt. Daher ist es wohl am dringlichsten zu klären, welcher Logik (oder auch welchen kontingenten Momenten) das Wiederkommen folgt. Aus den oben erwähnten explorativen Interviews haben sich einige Beobachtungen ergeben, die sich für diese Wiederkomm-Logik als bedeutsam erweisen könnten:

23 Vgl. *Jochen Arnold (Hg.): Andere Gottesdienste. Erkundungen und Reflexionen zu alternativen Liturgien*, Gütersloh 2012.

24 Im Gegenüber dazu könnte mit den kirchenbezogenen Gottesdienste (z.B. Einführung von Kirchenvorstehern, Gottesdienst zum Gemeindefest, Ordination) noch eine achte Kategorie hinzukommen. Allerdings stellt sich die berechnete Frage, ob sich diese Gottesdienste im Blick auf das Teilnahmeverhalten tatsächlich stark von der 1. Kategorie unterscheiden.

25 So spricht z.B. viel dafür, dass Heiligabend und Osternacht eher als ästhetisch profilierte denn als kirchenjahresbezogene Gottesdienste wahrgenommen werden.

- „*Passt irgendwie nicht rein*“: Sehr oft begegnete uns die Äußerung, ein Gottesdienstbesuch stehe quer zu anderen Plänen und Bezügen. Selbst bei starker intrinsischer Motivation kommt es offenbar vor, dass eine tatsächliche Teilnahme dem entgegenstehenden ungünstigen Kontext (z.B. Familie) abgerungen werden muss und dann oftmals unterbleibt.
- „*Da ist dann niemand wie ich*“: Eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen Zugehörigkeitsgefühle sowie vermutete oder tatsächliche Ähnlichkeiten zu anderen Teilnehmenden.<sup>26</sup> Der Parochialbezug scheint dagegen eine untergeordnete Rolle zu spielen; er kommt am ehesten bei den Häufiggängern als Faktor hinzu.
- „*Viermal im Jahr reicht mir das*“: Viele grundsätzlich am gottesdienstlichen Leben Interessierte äußern ein geringeres Bedürfnis nach Regelmäßigkeit, als es die wöchentliche Routine nahelegt.
- „*Früher so, heute so*“: Zugleich scheinen immer wieder neue individuelle Traditionen oder Kirchengangssitten zu entstehen – im Wechselspiel aus sich verändernden Lebensumständen und dem jeweiligen gottesdienstlichen Angebot. Dabei spielen auch Radio- und Fernsehgottesdienste (und vielleicht in Zukunft auch noch stärker liturgische Angebote in den sozialen Medien) eine Rolle.

Aus diesen und weiteren Beobachtungen, auch unter Rückgriff auf die unter 3. erwähnten qualitativen Studien ist nun versuchsweise ein aus fünf Faktoren zusammengesetztes „Modell der Wiederkomm-Logik“ entworfen worden. Veranschaulicht werden die einzelnen Faktoren durch die dazugehörigen Statements:

Faktor 1: Relevanz / Liebe zum Gottesdienst an und für sich

„*eine christlich-religiöse Weltdeutung und ihre rituelle Inszenierung ist mir kostbar*“ – „*Gottesdienste geben mir etwas, was ich sonst nirgendwo bekomme*“

Faktor 2: Vertrautheit mit liturgischen Ausdrucksformen

„*ich kenne mich ausreichend genug aus, um nichts falsch zu machen und um mich nicht unangenehm und fremd zu fühlen*“

Faktor 3: Geschmack bzw. religiös-ästhetische Passigkeit

„*ich finde Gottesdienste, die mir vom Stil her zusagen*“ – „*ich fühle mich in diesem Gottesdienst verstanden und mit meinen Vorstellungen von Gott und der Welt gut aufgehoben*“

Faktor 4: Raumzeitliche Passigkeit

„*die Teilnahme an einem Gottesdienst passt zeitlich und örtlich mit anderen Aktivitäten in meinem Leben zusammen*“

Faktor 5: Soziale Einbindung

„*ich kenne andere, die auch in die Kirche gehen*“ – „*ich wirke mit – oder begleite jemanden, der das tut*“

<sup>26</sup> Diese Beobachtung berührt sich mit dem Konzept des Gottesdienstes als soziale Praxis, wie es auch in der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung begegnet – vgl. *Hermelink u.a.*, a.a.O., 90f.

Ob sich diese fünf Faktoren noch weiter zusammenfassen und reduzieren ließen, lässt sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt kaum entscheiden. Unschwer sind die Faktoren jedenfalls sowohl mit den von Peter Cornehl genannten vier Kriterien als auch – noch elementarer – mit dem Kontinuum von extrinsischer bzw. intrinsischer Motivation in Zusammenhang zu bringen: Während der Faktor 1 „Relevanz / Liebe“ einen inneren Drang zur Gottesdienstteilnahme beschreibt, stehen die Faktoren 4 „Raumzeitliche Passigkeit“ und 5 „Soziale Einbindung“ eher für äußere Momente, die für die tatsächliche Teilnahme am Gottesdienst aber ebenso entscheidend sein können. Anlass und Interesse, gottesdienstliches Angebot und subjektives Verhalten lassen sich nicht voneinander trennen.<sup>27</sup>

## 6. Ausblick

Nach den bisherigen Arbeitsschritten liegt es für uns nahe, eine eigene quantitative Studie zu den Faktoren des Kirchgangs auf den Weg zu bringen. Die praktischen Voraussetzungen dazu sollen in den nächsten Monaten geklärt werden. Auf der inhaltlichen Ebene sollen die beiden beschriebenen Konzepte – die sieben Kategorien der Gottesdienstformate zur Erfassung des gottesdienstlichen Angebots, das Modell der Wiederkomm-Logik zur Beschreibung des subjektiven Teilnahmeverhaltens – für einen Fragebogen operationalisiert werden. In diesem Zusammenhang ließen sich vermutlich auch Empfehlungen für ein gottesdienstbezogenes Forschungsdesign im Rahmen einer möglichen nächsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung erarbeiten. Zu untersuchen wäre: Lassen sich die fünf Faktoren des Modells empirisch nachweisen? Wie verhalten sie sich zueinander? In welcher Ausprägung und Konstellation begegnen sie bei Menschen, die häufig, gelegentlich, selten oder auch nie an Gottesdiensten teilnehmen? Wie wirken sich Alter, Geschlecht, formale Bildung, religiöse bzw. kirchliche Sozialisation auf das gottesdienstliche Teilnahmeverhalten aus?

Im Blick auf das gottesdienstliche Angebot wäre insbesondere von Interesse zu erforschen, wie sich im Wechselspiel mit seiner Pluralisierung das Teilnahmeverhalten verändert hat: Welche Gottesdienstformate werden von wem genutzt? Haben sich neue Teilnehmeroutinen herausgebildet? Lassen sich Wanderungsbewegung von einem Gottesdienstformat zum anderen feststellen? Und wie beeinflussen sozialräumliche Faktoren und der kirchliche Wandel das gottesdienstliche Leben?

Auf halbem Wege bleiben Fragen über Fragen. Es bleibt viel zu tun. Außer Frage steht, dass der Gegenstand des Gottesdienstes diese Mühen wert ist.

<sup>27</sup> Vgl. *Rudolf Roosen*: Anlaß und Interesse. Der Gottesdienst als ‚Mitte‘ des Gemeindelebens und das Teilnahmeverhalten der Kirchenmitglieder, in: PTh 87 (1998), 2-19.

---

# Auf dem Weg zu einer revidierten Perikopenordnung

STEPHAN GOLDSCHMIDT

## Einleitung

„Ab wann gilt eigentlich die neue Perikopenordnung?“ Diese oder ähnliche Fragen werden z.Zt. immer häufiger an das Gottesdienstreferat der EKD gestellt. Gerade diejenigen, die sich im Kirchenjahr 2014/15 im Rahmen der Erprobung des neuen Entwurfes intensiv mit der Revision beschäftigten, scheinen den Eindruck zu haben, dass die Zeit für die neue Ordnung nun wirklich reif ist. Wenn ich die Fragenden dann darauf hinweise, dass die Einführung der neuen Ordnung für Dezember 2018 geplant ist, wird diese weite Zeitspanne immer wieder problematisiert und ich muss begründen, warum es diese Zeit braucht, um die Rückmeldungen aus dem Erprobungsverfahren zu sichten, mit Bedacht abzuwägen, die kirchenleitenden Beschlüsse zu fassen und am Ende die Ordnung gut gestaltet im Lektionar und im Perikopenbuch herauszugeben.

Die vielen Fragen nach dem Beginn der Ordnung lassen es sinnvoll erscheinen, diese für den Kreis der liturgisch interessierten Leserschaft der Zeitschrift „Liturgie und Kultur“ auf der Zielgeraden des Revisionsprozesses zu beantworten und gleichzeitig noch einmal über die Hintergründe der Perikopenordnung, über ihren Umfang sowie über ihre Zielsetzung zu informieren.

## Die Perikopenrevision im Zusammenspiel mit Lutherbibel und Evangelischem Gesangbuch

Eine einheitliche Ordnung der Predigt- und Lesetexte besitzt neben dem Evangelischen Gesangbuch sowie der Lutherbibel einen hohen symbolischen Wert und eine alle Gemeinden und Gottesdienste der EKD verbindende Funktion. Von Zeit zu Zeit müssen solche Ordnungen überarbeitet werden. Dieses Schicksal teilt die Perikopenordnung mit der Lutherbibel und dem Gesangbuch, die in jeder Generation immer wieder neu überarbeitet werden müssen.

Jedenfalls muss eine Revision der Perikopenordnung stets im Zusammenhang mit der Revision der Lutherbibel und der Arbeit an einem neuen Gesangbuch gesehen werden. Hinzu kommt die Verzahnung mit der Arbeit an Agende I, bzw. dem Evangelischen Gottesdienstbuch. Zeitlich und inhaltlich verbunden mit der Arbeit an der im Herbst 2016 vorgestellten neuen Lutherbibel macht die aktuelle Perikopenrevision den Anfang bei einer Erneuerung der für den Gottesdienst wichtigen Texte und Hilfsmittel. Die Arbeit an Agende I und an der Revision eines neuen Evangelischen Gesangbuchs wird sich zeitnah anschließen. Dass dieser Prozess in einer nächsten Generation voraussichtlich wieder von vorn beginnen wird, zeigt die Grenzen der Arbeit an der Periko-

penrevision auf und lässt zugleich Spielraum, das eine oder andere Neue zu wagen, das sich nach einigen Jahrzehnten dem strengen Blick der Nachgeborenen stellen muss.

Dass die Zeit für eine Revision der Perikopenordnung reif ist, darin waren sich 2010 die kirchenleitenden Organe innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland einig.<sup>1</sup> Was zunächst recht einfach und selbstverständlich klingt, hat sich im Rückblick inzwischen als ein komplexer und langwieriger Prozess erwiesen. Nach der Fertigstellung des Entwurfs einer veränderten Lese- und Predigttextordnung und eines neuen Wochenliedplans wurde die neue Ordnung<sup>2</sup> im Kirchenjahr 2014/15 ein Jahr lang in den Gemeinden der EKD erprobt. Ihre Eindrücke wurden in den jeweiligen Landeskirchen gesammelt und an die für den Prozess Verantwortlichen bei EKD, UEK und VELKD zurückgemeldet. Hinzu kamen Stellungnahmen von Fachleuten, Fachstellen und Verbänden. Die so eröffnete Möglichkeit, sich per Rückmeldung am Revisionsprozess zu beteiligen, ist ein nicht zu unterschätzender Beitrag für die künftige Akzeptanz der neuen Perikopenordnung. Auf der anderen Seite bedurfte es eines erheblichen Aufwandes, um alle Rückmeldungen in den Arbeitsprozess einzuspielen und auf der Arbeitsebene zu berücksichtigen.

## Umfang und Ziel der neuen Perikopenordnung

Kern der Perikopenordnung ist bekanntlich ein Ensemble von i.d.R. sechs biblischen Texten für alle Sonn- und Feiertage im Kirchenjahr. Dabei wiederholen sich die drei Lesetexte jedes Jahr, während die Texte, über die gepredigt werden soll, einem sechsjährigen Turnus unterliegen. Über diesen ersten Teil der Perikopenordnung hinaus lässt sich aber in den weiteren Teilen noch mancher Schatz entdecken, der die gottesdienstliche Gestaltung bereichern kann und einen flexiblen Gebrauch der Ordnung ermöglicht. So werden Texte für unbewegliche Feste und Gedenktage und im dritten Teil eine innovative Neuerung geboten: Anstelle der Texte für besondere Tage und Anlässe werden Themenfelder u. a. zu lebensweltlichen Themen geboten, denen zu wünschen ist, dass viele Pfarrerinnen und Pfarrer diese wahre Fundgrube an biblischen Texten entdecken und für ihre Praxis nutzen.

Über die biblischen Texte hinaus hält die Perikopenordnung den Wochensalm und weitere Predigttexte bereit, die bei Bedarf herangezogen werden können. Und schließlich wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts um die Perikopenordnung herum ein Umfeld entwickelt, zu dem der Wochen- oder Tagesspruch und der Hallelujavers gehören sowie ein bis zwei Wochenlieder. In der neuen Ordnung werden für alle Sonn- und Feiertage zwei Lieder mit z.T. unterschiedlicher Stilistik bereitgestellt.

1 Vgl. Christine Jahn: Einführung. Auf dem Weg zur Perikopenrevision, in: Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, dem Amt der UEK und dem Amt der VELKD, Hannover 2010, 11.

2 [http://www.velkd.de/downloads/Perikopenrevision-Neuordnung\\_2014.pdf](http://www.velkd.de/downloads/Perikopenrevision-Neuordnung_2014.pdf).

Was soll eine Perikopenordnung leisten und was nicht? Von der Beantwortung dieser Frage hängt die Gestaltung einer Perikopenordnung in nicht unwesentlichem Umfang ab. Wird die Perikopenordnung als ein Instrument angesehen, mit dem ein hohes Maß an Einheitlichkeit in möglichst vielen Gemeinden hergestellt werden soll, so wird sie mit klaren Regelungen auszugestalten sein und nur einen äußerst eingeschränkten flexiblen Gebrauch ermöglichen.

Ein solches Verständnis der Perikopenordnung ist allerdings in der Evangelischen Kirche aus ekklesiologischen Gründen unangemessen. Hier muss die Perikopenordnung als Hilfsmittel für den pfarramtlichen Dienst verstanden werden, das inhaltlich überzeugen muss. Es wird im Hinblick auf die gottesdienstliche Vorbereitung einen Rahmen bereitstellen, der aber flexibel ausgefüllt werden kann. Die Proprien der unbeweglichen Feste und Gedenktage sowie Texte aus den Themenfeldern können bei Bedarf die Proprien mancher Sonn- oder Feiertage ersetzen. Es wird eine liturgiedidaktische Aufgabe sein, in der revidierten Perikopenordnung diese Flexibilität zu ermöglichen und den Gedenktagen und besonderen Anlässen eine höhere Bedeutung zukommen zu lassen.<sup>3</sup>

Als Problem erweist sich, dass die Predigtvorbereitungsliteratur gegenwärtig weitgehend nur den ersten Teil der Perikopenordnung berücksichtigt und nur in wenigen Ausnahmefällen flexibel agiert. So entsteht der Eindruck, dass eine Rangfolge besteht zwischen dem ersten und dem zweiten bzw. dritten Teil der Perikopenordnung. Zugleich werden die reichen Möglichkeiten der Perikopenordnung nicht hinreichend ausgeschöpft, wenn die Teile II und III kaum berücksichtigt werden. Gerade für die neu geschaffenen Themenfelder in Teil III sollten die Herausgeber der Vorbereitungsliteratur Ideen für deren Aufnahme in der gottesdienstlichen Praxis bereitstellen, um ihre Akzeptanz zu erleichtern.

## Die Perikopenordnung in Geschichte und Gegenwart

Die historische Entwicklung der Perikopenordnung soll an dieser Stelle nur schlaglichtartig beleuchtet werden. Nach einer kurzen historischen Rückschau soll der Blick vor allem auf zwei Impulse aus dem 20. Jahrhundert gerichtet werden, durch die das Perikopensystem ergänzt bzw. verändert wurde.

Die Ursprünge der heutigen Perikopenordnung liegen im frühen Mittelalter, auch wenn sie gemeinhin als „altkirchliche Perikopen“ bezeichnet werden. Sie bestanden aus einer Evangelienreihe und einer Epistelreihe. In der Reformationszeit sahen manche Reformatoren in einer solchen Ordnung eine unzulässige Verengung der biblischen Botschaft. In der Schweiz und in Oberdeutschland gehörte die Kritik an der Perikopen-

3 Die Liturgische Konferenz arbeitet gegenwärtig an solchen liturgiedidaktischen Hinweisen für die Sonn- und Feiertage sowie die wichtigsten unbeweglichen Festtage. Sie werden im neuen Perikopenbuch enthalten sein, das 2018 in den Buchhandel kommt.



ordnung geradezu zu den Kennzeichen für den Beginn der Reformation. Luther dagegen hielt an den Perikopen fest, ohne sie als allgemeingültige Ordnung festzulegen. Allerdings haben die Bände von Luthers Haus- und Kirchenpostille in den lutherischen Kirchen ordnend gewirkt.

Eine mit der heutigen Ordnung vergleichbare Perikopenordnung, deren Reichweite praktisch auf den gesamten deutschen Protestantismus zielte, gab es erstmals Ende des 19. Jahrhunderts mit den Eisenacher Perikopen von 1896.<sup>4</sup> Diese war allerdings von Anfang an nicht unumstritten und es mangelte nicht an Impulsen, die Eisenacher Ordnung zu ergänzen und/oder zu verändern:

### a) Die Kirchenjahresdenkschrift

Die neuere Entwicklung in der Perikopenfrage begann mit einem Impuls von Vertretern der Berneuchener Bewegung: 1934 gaben Theodor Knolle und Wilhelm Stählin die „Denkschrift über die Kirchliche Ordnung des Jahres“ (Kirchenjahresdenkschrift) heraus. Darin schlugen sie vor, das Kirchenjahr vor allem in der „festlosen“ Zeit neu zu gliedern. So könnten anstelle der Trinitatiszeit mit einer Pfingst-, Johannis-, Michaeliszeit mehrere kürzere Festzeiten entstehen. Darüber hinaus werden die Proprien der Sonn- und Feiertage um ein Leitbild oder Thema ergänzt sowie um den Wochenspruch und das Wochenlied.

Während die Vorschläge zur Neugestaltung des Kirchenjahres bei der Perikopenordnung von 1955 und ihrer Revision aus dem Jahre 1978 nicht berücksichtigt wurden, war der Vorschlag, die Proprien um ein Lied und einen Spruch zu erweitern, höchst erfolgreich. Wochenlied und Wochenspruch sind seit 1955 zu einem selbstverständlichen Bestandteil der Perikopenordnung geworden.

### b) Der Ordo Lectionum Missae

Im Zuge der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>5</sup> wurde eine völlig neue Leseordnung entwickelt, die das bisherige Perikopensystem vollständig veränderte. Bisher wurde zwischen Lese- und Predigtreihen unterschieden. Außerdem galt das Prinzip einer quasi thematischen Zuordnung der Texte zu den jeweiligen Sonn- oder Feiertagen. Dem Evangelium als dem „rector“ des Sonntags wurden die übrigen Texte nach dem Prinzip eines harmonischen Zusammenklangs (Konsonanz) zugeordnet.

4 Vgl. auch zum Folgenden: Karl-Heinz Bieritz: Es wechseln die Zeiten. Perikopenreformen seit 1896 und ihr hermeneutischer Horizont, in: Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, dem Amt der UEK und dem Amt der VELKD, Hannover 2010, 115-133.

5 Vgl. dazu Kranemann, Benedikt: Liturgiefeier in der Diskussion. Aktuelle Entwicklungen in katholischer Kirche und Theologie, in: Liturgie und Kultur. Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kultur 1/2013, 58-72. Vgl. auch: Ansgar Franz: Unterschiedliche Lesarten? Perikopenordnungen in der Ökumene, in: Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, dem Amt der UEK und dem Amt der VELKD, Hannover 2010, 153-177.

Durch die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* von 1963 wurde nach Möglichkeiten gesucht, „daß den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde“<sup>6</sup>. Dazu wurde ein neues Perikopensystem geschaffen. Der Ordo Lectionum Missae ist streng genommen eine reine Leseordnung. Gepredigt werden soll über alle drei im Gottesdienst gelesenen Texte (Evangelium, Epistel, AT-Lesung).

Drei Reihen orientieren sich an den synoptischen Evangelien. In Reihe A stammen die Evangelientexte aus dem Matthäus-, in Reihe B aus dem Markus-, in Reihe C aus dem Lukasevangelium. Die Johannestexte werden v.a. im Osterkreis verwendet. In der festlosen Zeit werden die Texte der synoptischen Evangelien- und Epistel-Texte nach dem Prinzip der Bahnlesung (*lectio semicontinua*) ausgewählt (ohne zusammenzupassen), der AT-Text wird dem Evangelium nach dem hermeneutischen Prinzip von Verheißung und Erfüllung zugeordnet.

Es sind vor allem vier kritische Anfragen an die katholische Leseordnung zu stellen:

- Sind Bahnlesungen heute sinnvoll und zeitgemäß, wenn der Gottesdienst von vielen nicht mehr regelmäßig besucht wird?
- Ist das hermeneutische Modell von Verheißung und Erfüllung bei der Zuordnung von Evangelium und AT-Texten sachgemäß und entspricht es heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen?
- Was bedeutet es für die Predigt, wenn es nur noch eine Leseordnung gibt?
- Wie predige ich über drei Texte, die nicht zusammenklingen?

Der weltweite Protestantismus schloss sich dem neuen Perikopensystem dennoch mehrheitlich an. In den englischsprachigen Kirchen gilt seit 1983 eine vierjährige Leseordnung (1992 in revidierter Form: *Revised Common Lectionary*), die prinzipiell dem Ordo Lectionum Missae ähnelt.

## Neueste Entwicklungen

Die neueste Entwicklung in der Perikopenfrage soll an dieser Stelle schlaglichtartig durch eine exemplarische Beschreibung dreier neuerer Perikopenmodelle dargestellt werden.

### a) Der Revisionsvorschlag der Lutherischen Liturgischen Konferenz<sup>7</sup>

Im Revisionsvorschlag der Liturgischen Konferenz von 1995 wurden Modifikationen im Kirchenjahr vorgeschlagen, die sich z.T. an der Kirchenjahresdenkschrift von Theodor Knolle und Wilhelm Stählin orientierten: So sollte die Epiphaniastzeit verlängert werden (Wegfall der Vorfestensonntage Septuagesimae, Sexagesimae und Estomihi)

<sup>6</sup> SC 51; zitiert nach Ansgar Franz: *Unterschiedliche Lesarten? Perikopenordnungen in der Ökumene*, 153.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Christian Trappe: *Der Reformversuch von 1995*, in: *Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung*, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, dem Amt der UEK und dem Amt der VELKD, Hannover 2010, 143-151.

und in der festlosen Zeit auf eine verkürzte Trinitatiszeit eine Johannis- und Michaeliszeit folgen.

Daneben wurden die entscheidenden Desiderate im Zusammenhang der bisherigen Perikopenordnung identifiziert und in das Modell eingearbeitet.

- So wurde beispielsweise bei der Textauswahl auf die Unterscheidung von „Lektionabilität“ und „Prädikabilität“ geachtet, also zwischen Texten unterschieden, die als Lesung für sich stehen können oder die eine anschließende Auslegung nahelegen.
- Alttestamentliche Texte wurden gegenüber der Ordnung von 1978 deutlich vermehrt (auf ca. 25 % des gesamten Textbestandes).
- Es wurden Texte im Hinblick auf die „Glaubensgemeinschaft von Männern und Frauen“ aufgenommen.
- Die Frage der Durchmischung der Reihen wurde angesprochen.
- Die Frage nach dem Zusammenklang der Texte eines Propriums wurde im Sinne einer harmonischen Konsonanz beantwortet, indem das Profil des jeweiligen Sonn- oder Feiertags durch ein Stichwort herausgestellt wurde.

Letztlich scheiterte das Perikopenmodell der Liturgischen Konferenz aufgrund des denkbar ungünstigen Zeitpunkts seiner Fertigstellung kurz nach dem Erscheinen des Evangelischen Gesangbuches (1993). Der im Textteil des EG abgedruckte Liturgische Kalender mit den Predigt- und Lesetexten nach der bisherigen Perikopenordnung wäre kurz nach Erscheinen der nagelneuen Gesangbücher bereits veraltet gewesen.

### **b) Das Elementare Kirchenjahr<sup>8</sup>**

Mit dem Titel „Gottesdienst von Monat zu Monat“ wurde von der Liturgischen Konferenz 2009 ein Modell für ein elementarisiertes Kirchenjahr herausgegeben. Die Nachfrage nach dem Modell übertraf alle Erwartungen und legt die Vermutung nahe, dass der Impuls in zahlreichen Gemeinden aufgegriffen wurde und wird. In wenigen Jahren musste das Heft mehrfach nachgedruckt werden und wird bis heute als Download monatlich in einer bis zu vierstelligen Zahl heruntergeladen. Inzwischen ist es in der 4. Auflage in der Geschäftsstelle der Liturgischen Konferenz kostenlos erhältlich.

Das Elementare Kirchenjahr bietet eine Antwort auf die Frage, wie bei einem nur monatlich stattfindenden Gottesdienst der Bogen des Kirchenjahres auf eine elementare Weise beibehalten werden kann. Für jeden Monat sowie die drei großen kirchlichen Feste werden dreimal drei Texte sowie jeweils zwei Lieder vorgeschlagen. Darüber hinaus gehören zu den neu entwickelten „Monatsproprien“ ein Psalm und ein Kurztext mit einer Beschreibung des Profils des Monats. Es ist hervorzuheben, dass es hier mit wenigen Stichworten in ansprechender Weise gelungen ist, die Tradition des Kirchenjahrs mit Hinweisen zu lebensweltlichen Fragen zu kombinieren.

<sup>8</sup> Abrufbar unter: [https://www.liturgische-konferenz.de/download/Elementares\\_Kirchenjahr\\_Internet.pdf](https://www.liturgische-konferenz.de/download/Elementares_Kirchenjahr_Internet.pdf).

Das Elementare Kirchenjahr eignet sich somit nicht allein für Gemeinden im ländlichen Raum, in denen die Gottesdienstfrequenz einem monatlichen Rhythmus folgt, sondern auch für alternative Gottesdienste<sup>9</sup>, die ebenfalls häufig monatlich gefeiert werden und die sich häufig lebensweltlichen Fragen stellen.

### c) Das KLAKE-Modell<sup>10</sup>

Die Konferenz der Landeskirchlichen Arbeitskreise Christen und Juden (KLAKE) gab ebenfalls im Jahr 2009 ein neues Perikopenmodell heraus und gab ihm den programmatischen Titel „Die ganze Bibel zu Wort kommen lassen“.

Anstelle der drei gottesdienstlichen Lesungen der Perikopenordnung bietet es für jeden Sonn- und Feiertag fünf Lesungen aus den Textgattungen Thora, Propheten, Schriften, Epistel, Evangelien. Hiermit wird dem Anspruch, die ganze Bibel zu Wort kommen zu lassen, exemplarisch Rechnung getragen, indem der Bereich der Schriften gleichwertig neben Thora- und Prophetentexte gestellt wird. Neben dem Ensemble der fünf Texte werden für jeden Sonn- und Feiertag Wochenpsalm, Wochenspruch und Wochenlied geboten. Nimmt man den Wochenpsalm zu den fünf Lesungen hinzu, stammen 66 % der gebotenen Texte aus dem AT. In der Praxis wird dies zu einer begrüßenswerten Flexibilisierung und zu häufigeren AT-Lesungen in den Gottesdiensten führen. Ähnlich wie das „Elementare Kirchenjahr“ ist das „KLAKE-Modell“ ein Impuls, der zu einem flexiblen Gebrauch der Perikopenordnung anregt.

Ob sich das KLAKE-Modell in der Praxis langfristig bewährt oder ob es sich letztlich als pointierter Beitrag in der Diskussion um eine neue Perikopenordnung erweist, wird sich nach der Einführung der revidierten Perikopenordnung zeigen, die ja durch einen erheblich größeren Anteil an AT-Texten – auch aus dem Bereich der Schriften – dem Anliegen der KLAKE weit entgegenkommt.

## Die revidierte Perikopenordnung

Dass auch heute eine Perikopenordnung gebraucht wird, belegen eindrucksvoll die Zahlen einer empirischen Studie der Universität Leipzig<sup>11</sup>, in der deutschlandweit Pfarrer(innen), Prädikant(inn)en, Kirchenmusiker(innen) in 2.000 Kirchengemeinden befragt wurden. Auf die Frage, in welchem Umfang sie sich an die Perikopenordnung halten, antwortete eine überwältigende Mehrheit von insgesamt 97 %, dass sie immer oder fast immer die Texte aus der Perikopenordnung wählten und 96 %, dass sie eine ähnliche Ordnung auch in Zukunft für sinnvoll halte. Dennoch wurden Änderungswünsche formuliert und u.a. der Bedarf nach einer Flexibilisierung befürwortet. Insgesamt wurde der Eindruck bestätigt, dass die Zeit für eine Revision gekommen ist.

<sup>9</sup> Vgl. Stephan Goldschmidt: Meditative Abendgottesdienste II, Göttingen 2011 (DaW 141).

<sup>10</sup> Abrufbar unter: [http://www.perikopenmodell.de/klak\\_perikopen.pdf](http://www.perikopenmodell.de/klak_perikopen.pdf).

<sup>11</sup> Wolfgang Ratzmann, Gert Pickel: Empirische Studie zur Perikopenrevision – Abschlussbericht, Frankfurt am Main 2010 (epd-Dokumentation Nr. 44).

Der Revisionsprozess wurde im Mai 2010 mit einer dreitägigen Konsultationstagung<sup>12</sup> begonnen, auf der Wissenschaftler und kirchenleitend Verantwortliche über die Rahmenbedingungen des Revisionsvorhabens diskutierten. Am Ende zeichneten sich erste Konturen ab: dass das bisherige System beibehalten werden soll, dass es mehr alttestamentliche Texte geben und dass die heutige Lebenswelt im Blick behalten werden soll. Auch einer Durchmischung der Predigtreihen wurde bereits wohlwollend per Meinungsbild zugestimmt.

## Die Arbeit am „Textraum“ und am Wochenliedplan

Im Folgenden soll zunächst der Prozess zur Revision der Perikopenordnung formal dargestellt werden, bevor die konzeptionellen Grundentscheidungen sowie inhaltliche Vorschläge dargestellt werden. Die Perikopenrevision wurde zunächst durch drei gleichlautende Beschlüsse der kirchenleitenden Entscheidungsorgane von EKD, UEK und VELKD in den Jahren 2008 und 2009 in Gang gesetzt. Im Sommer 2010 wurde durch die Kirchenkonferenz eine Steuerungsgruppe ins Leben gerufen und mit der Planung und Steuerung des Revisionsprozesses beauftragt. In dieser sind neben den Gottesdienstreferenten der EKD, der UEK und der VELKD der Vorsitzende und der Geschäftsführer der Liturgischen Konferenz sowie die Vorsitzenden der Liturgischen Ausschüsse der gliedkirchlichen Vereinigungen vertreten. Durch die enge Verknüpfung mit der Liturgischen Konferenz konnte ein arbeitsteiliger Prozess begonnen und die Expertise dieses Gremiums für die Perikopenrevision genutzt werden. In einem ersten Schritt diskutierte die Liturgische Konferenz bis zum Frühjahr 2012 zunächst die grundlegenden konzeptionellen Überlegungen und erarbeitete Empfehlungen für den eigentlichen Arbeitsprozess.<sup>13</sup>

Anschließend nahm eine durch externe Fachleute unterstützte Arbeitsgruppe die eigentliche Arbeit an den Perikopen auf. Sie arbeitete im Sinne der folgenden konzeptionellen Grundentscheidungen, die durch die Steuerungsgruppe im Blick auf den Arbeitsprozess an den Perikopen getroffen wurden:

1. Die Revision wird am bestehenden System anknüpfen und keinen Systemwechsel herbeiführen. Es soll wieder eine Reihe mit drei Lesetexten geben sowie sechs Reihen mit Predigttexten.
2. Das sogenannte Konsonanzprinzip, nach dem die Texte eines Propriums sinnvoll zusammenklingen, soll beibehalten werden.
3. Eine Durchmischung der Reihen oder ein Wechsel der Textgattungen bei den Predigttexten wird angestrebt.
4. Der Umfang und die Funktion der AT-Texte werden neu bestimmt. Bei den AT-Texten sollen Weisheitstexte und poetische Texte vermehrt berücksichtigt werden.

<sup>12</sup> Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, dem Amt der UEK und dem Amt der VELKD, Hannover 2010.

<sup>13</sup> Perikopenreform. Empfehlungen der Liturgischen Konferenz (LuK 1/2012).

5. Die Evangelienreihe besitzt einen besonderen Schutz. Hier bedürfen Änderungen stets einer besonderen Begründung, besonders dann, wenn die Evangelientexte schon vor 1978 oder 1955 einem Sonntag zugeordnet waren.
6. Insgesamt soll es mehr erzählende Texte geben sowie Texte, die das Verhältnis von Männern und Frauen berücksichtigen.
7. Die Abgrenzung, das „Perikopieren“ der biblischen Texte, kommt noch einmal auf den Prüfstand. Neue exegetische Einsichten sollen ebenso berücksichtigt werden wie die Arbeit an der neuen Lutherbibel.
8. Die Reformvorschläge der Liturgischen Konferenz aus dem Jahr 1995 sowie andere Lese- und Predigttextordnungen aus der Ökumene werden bei der konkreten Arbeit am Textbestand berücksichtigt.
9. Das Kirchenjahr kann moderat nachjustiert und flexibilisiert werden.
10. Am Ende müssen liturgiedidaktische Hilfsmittel für einen flexiblen und sachgemäßen Gebrauch der Perikopenordnung erarbeitet und den Nutzern zur Verfügung gestellt werden.

Erste Ergebnisse der Arbeit an der Perikopenrevision wurden in zwei Testphasen in der Adventszeit 2012 und in der Trinitatiszeit 2013 durchgeführt<sup>14</sup>, bei denen interessierte Gemeinden ihre Erfahrungen mit den vorgeschlagenen Änderungen einbringen konnten.

Noch vor der schon oben erwähnten einjährigen Erprobungsphase ab Advent 2014 und dem anschließenden Stellungnahmeverfahren nahm die AG Wochenlied ihre Arbeit auf. Ziel war es, den Textraum der einzelnen Proprien zu einem Klangraum werden zu lassen und Lieder zu ergänzen. Zu Beginn der Arbeit am neuen Wochenliedplan einigte sich die Arbeitsgruppe darauf, für jeden Sonn- und Feiertag jeweils zwei Lieder bereitzustellen, die sich im Idealfall stilistisch ergänzen. Wichtigstes Kriterium bei der Auswahl der Lieder war die Konsonanz mit den Texten des jeweiligen Propriums. Weitere Kriterien waren die Ausgewogenheit der Lied- und Musikepochen sowie der Theologie und Frömmigkeitsgeschichte, die Berücksichtigung ökumenischen Liedgutes und die Singbarkeit.

Recht schnell zeigte sich, dass der Überarbeitungsbedarf bei den Wochenliedern größer war als im Bereich der Texte. Hier musste bei der Revision mehr als moderat vorgegangen werden. Das liegt zum einen daran, dass das Konzept, in den Gemeinden mit den Wochenliedern ein Repertoire mit eher sperrigen Liedern aus der Reformationszeit auszubilden, inzwischen als gescheitert gelten muss. Außerdem wurde der aus den späten 40er Jahren stammende Wochenliedplan bei der Perikopenrevision von 1978 kaum verändert, obwohl neue Predigt- und Lesetexte ergänzt wurden.

14 Arbeit an der Perikopenrevision. Erste Entwürfe zur Diskussion, Hannover 2012 und 2013. Abrufbar unter: [http://www.velkd.de/downloads/Perikopenrevision\\_Advent\\_2012.pdf](http://www.velkd.de/downloads/Perikopenrevision_Advent_2012.pdf) und [http://www.velkd.de/downloads/Perikopenrevision\\_Trinitatiszeit\\_2013.pdf](http://www.velkd.de/downloads/Perikopenrevision_Trinitatiszeit_2013.pdf).

Der nun vorgeschlagene Wochenliedplan besitzt im Sinne der Kernliederliste<sup>15</sup> eine Reihe von bekannten neueren und älteren Liedern und bietet im Blick auf ein neues Gesangbuch auch Lieder, die über den Stammteil des EG hinausgehen.

## Wie geht es weiter?

Nach der Erprobungs- und Rückmeldephase wurden die zum Teil sehr disparaten Rückmeldungen der Landeskirchen, Verbände, Gremien und Fachleute sehr intensiv beraten. Entsprechend eines Votums der Steuerungsgruppe, dem durch die kirchenleitenden Gremien zugestimmt wurde, haben die beiden Arbeitsgruppen die Lese- und Predigttexte für die Sonn- und Feiertage und die Wochenlieder noch einmal in einer fast einjährigen Überarbeitungsphase intensiv geprüft und an einigen Stellen Korrekturen angebracht. Neben Veränderungen im Bereich einzelner Proprien wurden Ergänzungen im 3. Teil der Perikopenordnung, bei den Themenfeldern, vorgenommen. Auch wurde die Länge der Lesungstexte noch einmal kritisch hinterfragt. Bei den Wochenliedern wurde aufgrund der Rückmeldungen verstärkt darauf geachtet, dass das Wochenlied seinen liturgischen Ort im Verkündigungsteil hat und Eingangsglieder sowie Kanons oder Singsprüche als Wochenlieder ungeeignet erscheinen.

Die überarbeitete Perikopenordnung wird im Sommer 2017 den kirchenleitenden Gremien vorgelegt und im November 2017 von den Synoden der EKD, UEK und VELKD beschlossen. Anschließend müssen noch einige Landessynoden der Einführung in der jeweiligen Landeskirche zustimmen, bevor die Ordnung zum 1. Advent 2018 in Kraft treten kann.

Parallel dazu wird die bisher nur als „Software“ vorliegende Ordnung zur „Hardware“ in Form von Perikopenbuch und Lektionar umgestaltet. Neu an beiden liturgischen Büchern ist, dass die Lese- und Predigttexte nicht mehr wie bisher im Blocksatz abgedruckt werden, sondern vorlesefreundlich in Sprechereinheiten. Das Lektionar und das Perikopenbuch werden parallel gestaltet, so dass Zeilenfall und Satzspiegel übereinstimmen werden. Wer sich zuhause mit dem Perikopenbuch auf die Lesungen im Gottesdienst vorbereitet, darf sich darauf verlassen, dass die Seiten im Lektionar nahezu identisch gestaltet sind. Dennoch werden sich beide Bücher nicht nur in Bezug auf ihre Größe unterscheiden. Das Perikopenbuch erhält für jedes Proprium der Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres sowie der wichtigsten feststehenden Feste und Gedenktage jeweils eine Doppelseite mit liturgiedidaktischen Hinweisen. Darüber hinaus ist ein kleines Heftchen mit den im Stammteil des Evangelischen Gesangbuches nicht enthaltenen Wochenpsalmen und Wochenliedern geplant, das in die Kirchengesangsbücher des EG eingeklebt werden kann und die Zeit bis zum neuen EG überbrücken hilft.

---

15 Mit Hintergrundinformationen abrufbar unter: [https://www.liturgische-konferenz.de/download/Bernhard\\_Leube\\_-\\_Die\\_Kernlieder-Liste.pdf](https://www.liturgische-konferenz.de/download/Bernhard_Leube_-_Die_Kernlieder-Liste.pdf).

## Persönliche Schlussbemerkung

Je näher der Zeitpunkt rückt, an dem die revidierte Perikopenordnung eingeführt wird, desto deutlicher zeigt sich, dass sie ein Produkt ist, an dem unterschiedliche Interessen der beteiligten Personen und Institutionen zusammengefasst wurden. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, dass gerade dieser Kompromisscharakter für eine Lese- und Predigttextordnung auch eine Stärke darstellt. Es wäre für eine Volkskirche nämlich nicht angemessen, wenn die Vorschläge allein einem theologischen Konzept folgen und andere Konzepte an den Rand gedrängt würden. Der geradezu dialektische Ansatz der jetzigen Ordnung lässt eine Spannung zwischen Tradition und gegenwärtiger Lebenswelt bestehen. Dies geschieht besonders durch die Themenfelder, die außerdem eine Flexibilisierung der Perikopenordnung zulässt.

Dennoch bleiben Fragen offen: Wie werden Entscheidungen, die wir heute mit bestem Wissen und Gewissen treffen, in zwanzig oder dreißig Jahren beurteilt werden? Werden in den Gemeinden die Änderungen im Textbestand wahrgenommen, die ja doch letztlich sehr moderat ausfielen?

Vermutlich werden die anstehenden Änderungen bei den Wochenliedern in den Gemeinden viel deutlicher wahrgenommen werden als die Änderungen bei den Lese- und Predigttexten. Wenn es allerdings gelingt, die Perikopenordnung zu flexibilisieren und die Herausgeber der Vorbereitungsliteratur dafür zu gewinnen, könnte dies zu einer deutlichen Bereicherung des gottesdienstlichen Lebens in der Evangelischen Kirche in Deutschland beitragen.



# „Klangraum“, Kirchenjahr und Ökumene in der Neuordnung der gottesdienstlichen Lesungen und Predigttexte

JAN DAVID SMEJKAL

Seit 2014 liegt der Entwurf zu einer Neuordnung der Lese- und Predigttextordnung (LPO) der EKD, UEK und VELKD vor. Es wird eine „moderate Reform“ angestrebt, zu der eine Arbeitsgruppe zehn Grundlinien formulierte. Der vorliegende Kommentar konzentriert sich auf Grundlinie Nr. 2, die Konsonanz der Texte innerhalb eines Propriums, versucht eine Antwort auf die Frage, ob die jeweiligen Vorgaben angemessen umgesetzt wurden, und stellt nach einer Bewertung und Einordnung der Kriterien auch einige konkrete Alternativen vor. Mehrere Punkte, die hier nur knapp angerissen werden können, finden sich ausführlicher behandelt in meinen Ausführungen zum Revisionsvorschlag der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (*Kommt die ganze Bibel zu Wort?*, abgedruckt in „BlickPunkt.e“ 3/2011; online einzusehen unter [www.perikopenmodell.de/kommentare/smejkal.pdf](http://www.perikopenmodell.de/kommentare/smejkal.pdf)).

## Die Konsonanz der Lesungen untereinander

In der Einführung zur revidierten Ordnung wird der Begriff des „Textraums“ eingeführt, der „weder auseinanderfallen noch zu eng werden“ soll (*Entwurf zur Erprobung*, 14 u.ö.). Grundsätzlich ist die Beibehaltung des Konsonanzprinzips aus meiner Sicht zu begrüßen; zu Recht wird in der Einführung auch auf die Kritik am Ordo Lectionum Missae (OLM) der römischen Kirche verwiesen, die sich vor allem gegen die Bahnlesung der Epistel richtet. (Diese unterbricht die Konsonanz zwischen alttestamentlicher Lesung und Evangelium und wird daher in der liturgischen Praxis katholischer Gemeinden häufig ausgelassen.)<sup>1</sup> Die Relevanz des Begriffs „Konsonanz“ für eine Perikopenordnung ist allerdings nicht unumstritten. So schreibt etwa der Alttestamentler Georg Braulik, der für die römisch-katholische Kirche bereits einige Vorschläge zu einer Reform des OLM gemacht hat, man solle, „unabhängig vom eigenen Standpunkt, das Bild der ‚Konsonanz‘ besser nicht ver-

1 Allerdings rechtfertigt dieser „Systemfehler“ allein nicht die grundsätzliche Ablehnung des römischen Modells, wie es *Alexander Deeg* in dem (ansonsten sehr ausgewogenen) Aufsatz „Gehört wird – Homiletische und liturgische Gesichtspunkte für eine Reform der Lese- und Predigtperikopen“ (Auf dem Weg zur Perikopenrevision, 77-94; hier: 91) suggeriert. Man hätte ja auch – wie es etwa eine Reihe von nichtkatholischen Kirchen in den USA getan hat – versuchen können, das Modell zu verbessern und eigene Akzente einfließen zu lassen.

wenden. Denn sein semantischer Gegenbegriff ist die ‚Dissonanz‘. Damit wird eigentlich jeder ‚nicht-konsonante‘ Gegenentwurf als Dichotomie diffamiert.“<sup>2</sup>

Eine genaue Durchsicht der einzelnen Proprien der Neuordnung zeigt, dass das Konsonanzprinzip zwar eindeutig umgesetzt wurde, der „Versuch, Einseitigkeiten zu vermeiden“ (Entwurf, 23), jedoch keineswegs durchgehend gelingt. Dies lässt sich vor allem an Proprien für die sogenannte geprägte Zeit des Kirchenjahrs feststellen. Als Beispiel sei hier der Sonntag Kantate<sup>3</sup> (5. Sonntag der Osterzeit) angeführt. Nach dem Revisionsentwurf sollen folgende Perikopen als Lese- und Predigttexte Verwendung finden:

- (I) 1.Sam 16,14-23
- (II) Offb 15,2-4
- (III) Apg 16,23-34
- (IV) **2.Chr 5,2-5(6-9)10(11)12-14 (ATL)**
- (V) **Lk 19,37-40 (Ev.)**
- (VI) **Kol 3,12-17 (Ep.)**

Dieser Vorschlag – der die Hälfte der bisherigen Perikopen austauscht, was in diesem Fall relativ wenig Akzentverschiebung im Vergleich mit der bisherigen Ordnung mit sich bringt – wirkt auf den ersten Blick in sich stimmig, da er verschiedenste biblische Texte zum Stichwort (Lob-)Gesang versammelt; dazu stimmt der Sonntagsname ebenso wie der Wochenspruch bzw. der Wochenpsalm Ps 98. Auffällig ist jedoch, dass hier Sonntagsname und Wochenpsalm (Introitus) „Stichwortgeber“ für die Auswahl der Lesungstexte sind. Ist das angemessen? Man könnte sich fragen, welcher geheime „Kanon“ für die Schrift hier

- 
- 2 *Georg Braulik*, Pentateuch-Bahnlesung an den Sonntagen im Jahreskreis, 259f. Mit Bezug auf eine von ihm vorgeschlagene Pentateuch-Bahnlesung gleichzeitig zur Evangelien-Bahnlesung (im OLM in der Zeit im Jahreskreis) schreibt Braulik weiter: „Der von mir vorgeschlagene Zusammenhang [...] evolviert aber eher eine gespannte Vielfalt. Sie lässt sich, wenn wir beim musikalischen Bild bleiben, mit polyphoner Musik vergleichen. In ihr verlaufen die Melodien der einzelnen Stimmen zwar selbständig und harmonisch, aber sie umarmen sich im gemeinsamen Hören. Dagegen gleicht die geforderte ‚Konsonanz der Lesungen‘ eher der Musik einer jüngeren Epoche, in der die Autonomie der verschiedenen Einzelstimmen weitgehend im Klang der Harmonien verschwindet. Und dabei verändert sich auch der Charakter der Melodie: Sie ist nicht mehr die lange, das ganze Stück durchziehende Linie, sondern wird auf eine konzentrierte, leicht einzuprägende Formel reduziert, die unmittelbare Emotionen hervorruft. Die Moderne ist allerdings gegenüber diesem Vorrang einer einzigen Melodie und gegenüber der klanglichen Demagogie symphonischer Orchestrierung recht zurückhaltend geworden. Ob dieses Empfinden der großen zeitgenössischen Musik nicht auch für die Hörsituation in unseren Gottesdiensten relevant ist?“ – Auch wenn sich die Frage der Bahnlesung bei der Reform der evangelischen LPO längst nicht im selben Maße stellt: Lläuft eine Perikopenordnung, die sich dem Konsonanzprinzip so sehr verschreibt, nicht Gefahr, etwas belanglose (weil zu einseitige, zu leicht fassbare) „Themengottesdienste“ zu produzieren?
- 3 Die Bezeichnung der Sonntage sowie der biblischen Bücher folgt hier evangelischer Konvention.

eingeführt wird. Welche Kriterien gelten eigentlich für die Themenauswahl und damit für jene der Schrifttexte?

Ein Blick in die Geschichte der Lesungen für den 5. Sonntag der Osterzeit zeigt, dass vor 1978 als Evangelium Joh 16,5-15 (Jesus kündigt seinen Fortgang und die Aussendung des Heiligen Geistes an) gelesen wurde. Es gab also keine direkte Konsonanz zur Epistel<sup>4</sup> und zum Introitus „Singet dem Herrn ein neues Lied“ (Ps 98) – wohl aber eine indirekte: Der Zuspruch und die Verheißung Jesu („Wenn ich nicht weggehe, kommt der Tröster nicht zu euch“, Joh 16,7) sind der Grund des Lobgesangs! Warum diese Perikope 1978 durch den „Heilandsruf“ Mt 11,25-30 ersetzt wurde, konnte ich nicht eruieren; möglicherweise wünschte man bereits damals eine irgendwie „offensichtlichere“ Konsonanz und nahm mit dem genannten Mt-Text eine Perikope auf, die man als Kompromiss zwischen dem Themenbereich Lob(-Ruf) und dem johanneischen Tonfall der Jesus-Reden empfinden könnte. Der im Entwurf zur Neuordnung vorgesehene Bericht vom Einzug Jesu in Jerusalem nach Lukas bringt eine Neuerung, die es zwischen dem 3. und dem 7. Sonntag der Osterzeit (mit Ausnahme von Christi Himmelfahrt) noch nicht gab: einen Erzähltext als Leseevangelium. Für die Osterzeit sah die sogenannte altkirchliche Perikopenreihe – und sieht der römische OLM samt den Ordnungen anderer Kirchen, die auf ihm basieren – die Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen und darüber hinaus Texte über die Selbstoffenbarung Jesu als des guten Hirten (Joh 10) sowie Auszüge aus den sog. Abschiedsreden bzw. dem sog. Hohenpriesterlichen Gebet Jesu (Joh 13-17) vor. Diese Tradition hat sehr gute Gründe, die sich sogar auf das biblische Zeugnis der Apostelgeschichte zurückbeziehen lassen: Laut Apg 1,3 ließ Jesus „sich sehen unter ihnen [den Jüngern] vierzig Tage lang und redete mit ihnen vom Reich Gottes“.

Durch die Einsetzung von Lk 19,37-40 als Sonntagsevangelium<sup>5</sup> für den Sonntag Kantate wird dessen kirchenjahreszeitliche Ausstrahlung (noch weiter als bei der gegenwärtig vorgesehenen Perikope aus Mt 11) abgeschwächt. Ganz anders verhält es sich mit dem älteren Evangelium aus Joh 16, das starke Bezüge zum Ostergeschehen hat und darum für einen Sonntag der Osterzeit wesentlich besser geeignet ist als das in der Neuordnung Vorgesehene: „Die Abschiedsworte haben [...] ihren Ort im Joh-Ev ganz nahe beim Paschamysterium. Von Jesu Tod *und* Auferstehung her wollen die Abschiedsworte verstanden werden.“<sup>6</sup> Die vom Erzählzusammenhang innerhalb des Evangeliums her natürlich vorösterlichen Hirten- und Abschiedsreden sowie das Gebet Jesu verweisen also sehr stark auf die nachösterliche Situation: Verherrlichung Jesu, aber noch ausstehende Vollendung. „Es war die tiefsinnige Auslegung der Alten, diese Abschiedsreden der Zeit des Kirchenjahres zwi-

4 In der damaligen Ordnung Jak 1,17-21, eine Perikope, die 1977/78 (mangels Bezug zur Osterzeit) zu Recht aus dem Sonntagsproprium entfernt wurde.

5 Lk 19,37-40 war bisher Marginaltext am Sonntag Kantate und ist im Evangelischen Tagzeitenbuch (in der Abgrenzung Lk 19,36-40) als Lesung für den darauffolgenden Dienstagmorgen vorgesehen.

6 *Elmar Nübold*, Entstehung und Bewertung, 262. – Joh 16,5-15 ist in der Neuordnung zwar immerhin Leseevangelium am Sonntag Exaudi und verbleibt damit in der Osterzeit. Die Perikope ist u.a. wegen V. 7 jedoch besser geeignet für einen der Sonntage *vor* Christi Himmelfahrt.

schen Ostern und Pfingsten zuzuordnen.<sup>47</sup> Hier stehen die evangelischen Kirchen in Deutschland mit ihrem Entwurf mehr denn je allein auf weiter Flur. Sollte nicht gerade die Ökumene bei der Erarbeitung des Entwurfs eine Rolle spielen?<sup>48</sup> Am Sonntag Kantate bemerkt man davon jedenfalls nichts. Warum also ein Sonntagsevangelium, das außerhalb jeder Tradition steht,<sup>9</sup> so gut wie keinen kirchenjahreszeitlichen Zusammenhang bietet und darüber hinaus eine Dublette sowohl (!) zum 1. Adventssonntag (Einzug Jesu in Jerusalem nach Matthäus) als auch zum Palmsonntag (Einzug Jesu nach Johannes) darstellt?<sup>10</sup> Offenbar wünschte man einen irgendwie „leichter verständlichen“ Text. Die Frage, inwieweit die „Schwierigkeit“ eines biblischen Textes ein Kriterium für bzw. gegen seine Aufnahme in eine Perikopenordnung sein sollte, kann hier nicht ausführlich erörtert werden. Dem Vorwurf, dass etwa Johannes-Perikopen, zumal Redetexte, für die meisten Gemeinden zu schwierig seien,<sup>11</sup> kann man jedoch damit begegnen, dass man Kurzformen anbietet, die beispielsweise auf den sehr detaillierten Studien von Folker Siegert basieren könnten<sup>12</sup> – er zeigt, dass erst die Johannesschule einer ursprünglichen Fassung des Evangeliums die antijüdische Polemik und gnostizierende Tendenzen hinzugefügt hat, die die Widersprüchlichkeit der Endgestalt des Evangeliums ausmachen. Folgt man Siegert in seiner Analyse, könnten in der von mir vorgeschlagenen (alten) Evangelienperikope die schwer verständlichen VV. 8-11 sowie die „Erklärung“ V. 15 in Klammern gesetzt werden – und es ergibt sich ein deutlich klareres, „freundlicheres“ und auch leichter verstehbares Bild von diesem Abschnitt der Abschiedsreden!

## Ein alternativer Ansatz

Sollten gerade die evangelischen Kirchen Zusammenhänge und Auswahlkriterien, die sich aus den biblischen Schriften selbst ergeben (s.o. das zu Apg 1 Gesagte), einfach missachten?<sup>13</sup>

7 Der Hinweis auf die Sinnfälligkeit der Zuordnung der Abschiedsreden zur Osterzeit kommt bemerkenswerterweise nicht nur aus der Perikopendiskussion, sondern, wie hier, auch aus der kirchenmusikalischen Literatur: *Reinmar Emans / Sven Hiemke (Hg.): Bachs Kantaten. Das Handbuch. Band 1, Teilband 1, 463.*

8 Vgl. Entwurf zur Erprobung, 15 (Grundlinie Nr. 8).

9 Ist nicht gerade die Tradition der sog. altkirchlichen Evangelien ein Grund für die Ablehnung eines Systemwechsels (etwa nach dem Vorbild des römischen OLM) gewesen? Dann spricht nichts dagegen, der Perikope Joh 16,5-15 ihren ursprünglichen Platz zurückzugeben. (Etwa für die Passionszeit wäre die Wiedereinsetzung „alter“ Evangelienperikopen dagegen nicht sinnvoll, da sich der Akzent der Fasten-/Passionszeit seit dem Mittelalter deutlich verschoben hat: Der Bußcharakter und die Exorzismusthematik – die sich auch in den „alten“ Perikopen widerspiegeln – sind zunehmend der Betrachtung der Leiden Christi gewichen.)

10 Vgl. den Hinweis auf „redundante Perikopen“ in der Einführung zur Neuordnung (22)!

11 Vgl. Nübold, Entstehung und Bewertung, S. 233.

12 U.a.: Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt.

13 Immer wieder wird die Forderung laut, eine Perikopenordnung müsse mehr auf die „Lebenswirklichkeit“ der Gottesdienstbesucher, die (angeblich) nichts mit dem Kirchenjahr anfangen können, Rücksicht nehmen (z.B. *Roman Roessler, Gravamina gegen die geltende Ordnung der Predigttexte*, in: Auf dem

Der Sonntag Kantate ist nicht einfach ein mehr oder weniger beliebiger „Sonntag zum Thema Singen“, sondern braucht als „Grundlage“ einen Evangelienabschnitt aus den Abschiedsreden Jesu sowie darüber hinaus eine alttestamentliche Perikope, die – ausgehend von der Überlegung, dass die Osterzeit das Ostergeschehen entfaltet – deutlich die Pessach-/Passa-Motivik (im weiteren Sinne: nicht nur Feier des Pessach selbst, sondern auch das damit verbundene Ereignis des Auszugs aus Ägypten) aufnimmt.<sup>14</sup> Folgender

---

Weg, hier: 137f.). Dies scheint mir ein arges „Totschlagargument“ zu sein. Wer legt denn fest, was *die* Lebenswirklichkeit *der* Gottesdienstbesucher ist? Und selbst wenn man das wüsste – wird dann in fünf Jahren, wenn sich die Lebenswirklichkeit in unserer kurzlebigen Zeit wieder geändert haben wird, die Leseordnung wieder neu gemacht? Die biblische Botschaft sollte doch wohl in möglichst vielen ihrer Facetten zu Gehör gebracht werden – auch und gerade im Gottesdienst –, und das bedeutet eine „zeitlos“ große Bandbreite an Perikopen. Wenn man sich den Perikopen aus dem Blickwinkel des Historikers nähert (wie es Roessler vorzugsweise zu tun scheint, nur um seine Beobachtungen sogleich zu polemischen, teilweise auch unzutreffenden Anmerkungen zu nutzen – vgl. das unzulässig verkürzte Zitat aus der Christmetten-Epistel Röm 1,1-7: ebd., 135), lassen sich natürlich viele Fremdheiten bemerken. Solche Texte auf die Lebenswirklichkeit der Gottesdienstbesucher zu beziehen, stellt zuweilen tatsächlich eine Herausforderung für die Predigerin / den Prediger dar, wie Roessler durchaus mit Recht feststellt. Dennoch scheinen mir – ein Eindruck, den u.a. Gespräche mit Predigern während meiner neben- und hauptberuflichen Zeit als Kirchenmusiker hinterlassen haben – viele biblische Texte vorschnell als unprädikabel abgestempelt zu werden. Gerade die evangelischen Kirchen haben doch die gute – und, mit Blick auf die katholische Kirche, keineswegs selbstverständliche – Tradition der Schriftauslegung in einer Predigt. In dieser Predigt hat die „Verheutigung“ der Schrifttexte für die Lebenswirklichkeit der im Gottesdienst jeweils Versammelten ihren Ort. Roessler räumt denn auch ein, dass es nicht darum gehe, „sich auf gefällige Texte zu beschränken. [...] Die biblische Botschaft begegnet uns gewiss auch in einer heilsamen Fremdheit und Widerständigkeit“ (ebd., 137). Roesslers Annahme, die gegenwärtige Perikopenordnung setze „einen Christenmenschen voraus, der Sonntag für Sonntag am Gottesdienst teilnimmt“ (ebd., 138), ist im Übrigen kein Argument gegen die Orientierung der Ordnung am Kirchenjahr (und wäre wohl auch nur, wenn überhaupt, bei einer Bahnlesung bedenkenswert). Zusammenhänge dürfen schließlich auch bestehen, ohne dass sie jederzeit von jedem erkannt werden müssen.

- 14 Denkbar wäre auch eine alttestamentliche Perikope, die diese Thematik nicht direkt aufgreift, aber auf die mit der Pessach-Feier verbundene Gesetzgebung Bezug nimmt, durch die Israel zum Volk Gottes wird. Braulik schreibt in „Osternacht und Altes Testament“ (39f.) über die Parallelen zwischen Pentateuch (vor allem 5.Mose) und dem Osterfestkreis: „[D]ie ganze Pentekoste ist massiv gesellschaftlich befrachtet. Diese Auswirkung zeigt sich schon bei der Urgemeinde von Jerusalem, die aus der Pentekoste hervorgeht. Sie ist nach Apostelgeschichte 2-5 wesentlich von den Strukturen des deuteronomistischen Gesellschaftsmodells geprägt. Denn sie lebt wie das Israel des Deuteronomiums aus der Freude des Festes, nämlich der Eucharistie und der gemeinsamen Agape. [...] Jetzt, nach Ostern, kann das Gesetz verwirklicht werden.“ – Vor diesem Hintergrund erscheint es doch sehr bedauerlich, dass es nicht ein einziger Text aus 5.Mose in die Neuordnung der Perikopen für die Osterzeit geschafft hat. Immerhin ist am Sonntag Kantate mit einem Abschnitt aus 2.Chr 5 eine Perikope aufgenommen, die von der Festfreude beim Laubbüttenfest – nicht jedoch beim Pessach wie etwa im oben vorgeschlagenen Text 2.Chr 30! – und bei der Einweihung des Tempels spricht.

konkreter *Alternativvorschlag*, der natürlich durch weitere Marginaltexte ergänzt werden könnte, verbindet dieses Desiderat mit der Wochenspruchthematik:

- (I) Hld 2,8-14
- (II) Offb 15,2-4
- (III) Apg 16,23-34
- (IV) **2.Mose 15,1-2(3-18)19-21 (ATL)**
- (V) **Joh 16,5-7(8-11)12-14(15) (Ev.)**
- (VI) **Kol 3, (1-2)12-17 (Ep.)**
  
- (M) 5.Mose 4,32-40<sup>15</sup>
- (M) 2.Chr 30 i.A.

Hld 2 ist im Entwurf zur Neuordnung als Predigttext für den 2. Adventssonntag vorgesehen – eine durchaus reizvolle Möglichkeit, da die Perikope auch Konsonanz zum dort verkündeten Evangelium Lk 21,25-36 aufweist. In der jüdischen Tradition wird das Hohelied auf den Auszug aus Ägypten gedeutet und dementsprechend an Pessach verlesen<sup>16</sup> – dies könnte gerade eine Perikopenordnung, die gesteigerten Wert auf den christlich-jüdischen Dialog legt,<sup>17</sup> sehr gut aufnehmen und die Hld-Perikope – die auch noch vom beginnenden Frühling spricht! – für die Osterzeit vorsehen. Sogar der „Lied“-Bezug ist (implizit) gegeben; die Verankerung in einer letztendlich osterzeitlich ausgerichteten Tradition beugt aber einer inhaltlichen Verflachung vor.<sup>18</sup>

2.Mose 15,20-21 (Siegeslied der Mirjam) kommt im Revisionsentwurf am Ostersonntag im größeren Zusammenhang mit 2.Mose 14 als Predigttext sowie am Sonntag Kantate als Marginaltext vor, hätte dort aber durchaus einen „eigenen“ Platz als Predigttext verdient,<sup>19</sup> evtl. unter Hinzufügung des Mose-Liedes 2.Mose 15,1-18 oder auch nur seiner ersten Ver-

15 Vgl. Anm. 13. – Die Perikope steht im anglikanischen Book of Common Prayer als alternative 1. Lesung für den 5. Sonntag der Osterzeit, Lesejahr B. In der Neuordnung der LPO ist sie – ebenfalls sinnvoll – für den 1. Sonntag nach Epiphania vorgesehen.

16 Vgl. Neuordnung d. LPO am Ostersonntag: Hld 3,1-5 als Marginaltext. Bei Hld 2,8-14 ist jedoch der Bezug auf den Auszug aus Ägypten deutlicher.

17 Vgl. die Einführung zum Revisionsvorschlag, S.24; darüber hinaus die starke „Aufwertung“ des Alten Testaments in der Neuordnung sowie die (übergroße?) Sensibilität für antijüdische Interpretationen (Ausschluss des Gleichnisses von den bösen Weingärtnern Mk 12,1-12).

18 Der im Erprobungsentwurf vorgesehene „kulturell bedeutsame“ Text (Entwurf, 15) 1.Sam 16,14-23 ist in jedem Fall ein Gewinn für die LPO. Er wäre jedoch wesentlich besser für die Trinitatiszeit geeignet, etwa am 14. oder 19. So. n. Trin.

19 Bei der – ohnehin schon sehr langen – Ostersonntagsperikope könnte das Siegeslied der Mirjam dann in Klammern gesetzt oder durch 2.Mose 15,1 ersetzt werden.

se. Dieser entfaltete Siegesgesang wäre gleichzeitig ein Verweis auf die Lesung aus Offb 15 (V.2: „Lied des Mose“).<sup>20</sup>

Zum Evangelium aus Joh 16 und der möglichen Kurzform vgl. das oben Gesagte.

An die Epistel ließen sich der Verdeutlichung des kirchenjahreszeitlichen Zusammenhangs wegen leicht noch die ersten Verse des Kapitels anfügen; auch eine längere Perikope Kol 3,1-4(5-11)12-17 wäre gut möglich. Wenn die teilweise Wiederholung von Kol 3,1-4, in der Neuordnung vorgesehen für den Ostermontag, als störend empfunden werden sollte, könnte die Perikope dort auch als M-Text behandelt werden.

In jedem Fall bleibt immer wieder die Frage nach den Kriterien für die Perikopenauswahl. Auch wenn man niemals alles lesen kann, so müsste m.E., auch bei konsonanten Lesungen, der Maßstab für die Auswahl möglichst aus den biblischen Schriften selbst gewonnen werden – die „Selbstausslegung der Schrift“ ist schließlich ein gut evangelisches Prinzip.

## Fazit

Vieles wäre noch zu sagen über wegfallende Texte, lektionable vs. prädikable Texte, Themengottesdienste usw.; auch auf die Auswahl der Wochenlieder wäre noch einzugehen. Ebenso könnten, analog zu den aufgeführten Perikopen für den Sonntag Kantate, weitere Beispiele für wenig sinnvolle Zuordnungen von Texten zu Sonntagsproprien gefunden werden, vor allem für die Zeit zwischen Advent und Pfingsten. Da dies alles den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde, soll hier lediglich eine knappe Gesamtbewertung des Erprobungsentwurfs folgen.

Gelungen ist meiner Ansicht nach das Folgende:

- Es sind endlich deutlich mehr alttestamentliche Texte in der LPO vertreten.
- Insgesamt ist die Bandbreite der Lesungen größer.
- Die stimmigere Abgrenzung der Perikopen nach exegetischen und homiletischen Gesichtspunkten (z.B. weniger Versauslassungen, größere Textzusammenhänge) ist ein Gewinn.
- Die am Ostertermin ausgerichtete variable Dauer der Vorfastenzeit ist zu begrüßen, da der Weihnachtsfestkreis so keine „Überlänge“ mehr hat und der relativ „neutralen“ (d.h. wenig geprägten)<sup>21</sup> Vorfastenzeit die Rolle der „Pufferzone“ zwischen

<sup>20</sup> Vgl. den Perikopenvorschlag der KLAK (Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden) von 2009, 43.

<sup>21</sup> Das trifft auf den Sonntag Estomihi allerdings weniger zu, der durch das Evangelium von der Leidensankündigung zu einer Art vorgezogenem Passionssonntag geworden ist. Die Bandbreite für mögliche Texte scheint jedenfalls an den Sonntagen vor der Fasten- bzw. Passionszeit relativ groß zu sein: So lesen Anglikaner und mehrere Kirchen in den USA am Sonntag vor der Passionszeit das Evangelium von der Verklärung Jesu; das Four Year Lectionary bietet für die Vorfastenzeit Evangelienabschnitte zu den Themenbereichen „Predigt Jesu“, „Heilungen“ und „Wundertaten Jesu“ an.

Weihnachts- und Osterfestkreis zukommt, ähnlich wie den ersten Jahreskreis-Sonntagen im OLM.

- Die überfällige Durchmischung der Textreihen verhindert Eintönigkeit bei den Predigttexten.
- Es gibt zumindest kleine Continua- oder ähnliche Reihen, außerdem Vorschläge und Anregungen für Predigtreihen.

Meines Erachtens noch zu verbessern:

- Letztendlich ist keine klare Linie erkennbar bei dem, was aus anderen Entwürfen übernommen wird. Einfluss haben auf jeden Fall die „innerevangelischen“ Arbeiten (Evang. Tagzeitenbuch mit Lektionar von Reinhard Brandhorst; Entwurf von 1995; KLAKE-Entwurf) ausgeübt; hingegen wurde nur wenig aus der Ökumene aufgenommen, der OLM spielt – im Gegensatz zu den Aussagen in der Einführung zur Neuordnung – kaum eine Rolle.<sup>22</sup>
- Die Zuordnung der Perikopen zu Sonn- und Feiertagen ist teilweise fragwürdig, oft gibt es schlüssigere Kriterien als die angewendeten.
- Da sich die Auswahl der Texte oft eher an Stichworten orientiert (Sonntagsleitbild, Wochenspruch; die Tendenz ist allerdings schon in der noch gültigen LPO vorhanden)<sup>23</sup> und nicht an größeren Zusammenhängen (z.B. keine Pascha- oder Deuteronomium-Lesungen in der Osterzeit, auch nicht als Marginaltexte), macht sich manchmal eine gewisse inhaltliche Einseitigkeit und Flachheit bemerkbar.<sup>24</sup>
- Kirchenjahreszeitliche und ökumenische Aspekte werden eher geschwächt: die „Texträume“ sind teilweise eindeutig zu klein; dabei könnte ein „roter Faden“ im

22 Wenn es in der Einführung zur Neuordnung (22) heißt: „Die ‚Kompositionen‘ der Proprien in der katholischen Kirche, vor allem aber auch das ‚Common Lectionary‘, das ‚Revised Common Lectionary‘ und das ‚Four Year Lectionary‘ waren beständig im Blick und boten reichlich Material für neue Texte“, so kann das vielleicht für die Auswahl einzelner Perikopen gelten; was die Zuordnung zu den Sonntagen bzw. Kirchenjahreszeiten und insbesondere die Kombination von Texten innerhalb eines Propriums betrifft, muss diese Aussage leider als stark übertrieben zurückgewiesen werden: Von allen Perikopen des Weihnachtsfestkreises sind gerade einmal ca. fünf (je nachdem, welche Kriterien man ansetzt) möglicherweise auf Anregungen aus den genannten Lektionaren zurückzuführen, alle anderen Änderungen stammen m.W. aus evangelischen Vorschlägen. Die Aufnahme von Kol 3,1-4 am Ostermontag wird in der Einführung (15) als „Beispiel“ für die ökumenische Ausrichtung genannt, die Perikope ist aber bisher schon Predigttext in der Osternacht gewesen. Die Gewichtung von Impulsen aus der Ökumene ist also viel schwächer, als die Einführung zum Erprobungsentwurf den Leser glauben machen will.

23 Sie geht maßgeblich zurück auf die Denkschrift „Das Kirchenjahr“ von Th. Knolle und W. Stählin (1934). Bei einem solchen Zugang müsste allerdings die Theologie und Botschaft des Kirchenjahres in seinen jeweiligen Zeiten noch stärker profiliert werden, um von ihm her die Perikopenauswahl steuern zu können.

24 Nicht im Vergleich mit der bisherigen LPO, aber gemessen an dem, was möglich gewesen wäre, hätte man – gerade was die Behandlung des AT betrifft – mehr Impulse aus der ökumenischen Perikopendiskussion aufnehmen können.



Gottesdienst auch dann entwickelt werden, wenn kein (allzu) offensichtliches gemeinsames Stichwort zugrunde liegt.

- Wichtige Texte fehlen nach wie vor bzw. sind nur Marginaltexte;<sup>25</sup> die Vorrangstellung des Pentateuch innerhalb des AT kommt nicht zum Ausdruck.<sup>26</sup>
- Um bisherige Perikopen komplett aus der Ordnung auszuschließen – sogar so „prominente“ wie das bisherige Leseevangelium am Sonntag Reminiscere, Mk 12,1-12 –, reichte offenbar relativ vereinzelt, dafür aber umso massivere Kritik (im Fall von Mk 12 kam sie von der KLAKE, im Fall von 2.Sam 7 von Roman Roessler).<sup>27</sup> Wenn man sie nicht einmal als Marginaltexte beibehalten will, wäre zumindest eine genauere Prüfung von Leitlinien für den Ausschluss von Perikopen wünschenswert gewesen.
- Continua-Reihen werden nur vereinzelt angeboten: Anregungen aus dem OLM (z.B. eine Apg-Reihe für die Osterzeit) oder aus den Niederlanden (Pentateuch)<sup>28</sup> werden nicht aufgegriffen.

25 Vor allem – nach wie vor – im Bereich des AT, z.B. 2.Mose 6,2-9(10-11); 2. Mose 13,3-10; 2.Mose 40 i.A.; 5.Mose 6,20-25; 5.Mose 26,1-11; Jes 19,19-25; Zef 3,14-20. Demgegenüber kann man sich fragen, warum Psalmen an manchen Sonntagen unbedingt Predigttexte sein müssen, wo es doch genug andere prädicable Texte gibt. Könnte man nicht einfach grundsätzlich die Möglichkeit vorsehen, über den Wochenpsalm zu predigen?

26 Vgl. Braulik, Pentateuch-Bahnlesung, 13f. – Der KLAKE-Entwurf von 2010 sieht für jeden Sonn- und Feiertag einen Abschnitt aus dem Pentateuch vor, ebenso die neue Leseordnung der Christ-Katholischen Kirche in Deutschland.

27 Sicher gehören beide Perikopen nicht zu den unproblematischsten. Mk 12,1-12 ohne erläuternde Predigt zu verlesen, könnte tatsächlich ein antijüdisches Verständnis begünstigen, als Leseevangelium scheint dieser Text also nicht geeignet zu sein. Antijüdische Spitzen gibt es jedoch auch in anderen Evangelienabschnitten, vor allem im Johannesevangelium: so etwa in Joh 8,46-59 („weiterer Text“ am So. Reminiscere) oder sogar in Joh 15,1-8 (Ev. am So. Jubilate). Vgl. dazu *Folker Siegert*: Die Tora als „Weisung“ für die Kirche?, 394 (Siegert plädiert allerdings ebenfalls für einen Ausschluss von Mk 12,1-12). – Den Text 2.Sam 7,4-6.12-14a komplett aus der LPO zu verbannen, weil manche Prediger keinen Sinn für allegorische Auslegung haben (vgl. die recht überspitzte Kritik von Roessler: Gravamina, 135), erscheint mir ebenfalls als eine überzogene Reaktion.

28 Etwa der Vorschlag eines dreijährigen Pentateuch-Zyklus, erprobt in den Niederlanden (der natürlich nicht in Gänze übernommen werden müsste, aber einige lohnende Entdeckungen bereithält: etwa die fast durchlaufende Lesung von 2.Mose 1-24 im Osterfestkreis), wobei den Pentateuch-Lesungen die jeweiligen Sonntagsevangelien zur Seite gestellt werden. Vgl. *Dirk Monshouwer*: Überraschende Erfahrungen. – In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass auch in der Einführung zum Entwurf zur Neuordnung festgestellt wird, dass „Konsonanzen sich auch einstellen können, obwohl sie keineswegs so intendiert waren“. Mit Blick auf die Reihen der „alten Evangelien“ und „alten Episteln“ heißt es: „Seit dem Mittelalter wuchsen zwei ursprünglich unabhängige Reihen zusammen: die Evangelienordnung stadtrömischen Ursprungs und die Epistelreihe aus gallikanischer Tradition. Gleichzeitig kam es – vor allem in der Zeit nach Pfingsten – zu Verschiebungen im Kirchenjahr, die zu veränderten Zuordnungen von Evangelien- und Episteltexten führten. Dennoch konnten und können die beiden Texte der ‚alten‘ Reihen als konsonant empfunden werden. Und das heißt: Die Texte erhalten in der Rezeption

Anhand des oben kommentierten kleinen osterzeitlichen Ausschnitts aus dem Erprobungsentwurf dürfte deutlich geworden sein, dass der „Klangraum“, in dem die einzelnen Proprien stehen sollen, zumindest in Teilen noch zu klein ist. Durch eine teilweise Neuverteilung der neu hinzugekommenen – und meist gut gewählten – Perikopen, die sich weniger an Stichwortanschlüssen und mehr an größeren innerbiblischen bzw. kirchenjahreszeitlichen Zusammenhängen orientiert, könnte hier noch einiges Potential ausgeschöpft werden.

Das vielleicht Wichtigste ist jedoch: Die oben angedeutete „Umverteilung“ von Perikopen im Sinne von vielschichtigeren Proprien könnte leicht vorgenommen werden, ohne dass die Leitlinien der Revision (Konsonanz, „magnus consensus“) Schaden nehmen. Heraus käme ein abwechslungsreicheres, weniger thematisch eingegengtes und darüber hinaus mehr an der Ökumene orientiertes Lektionar als das zur Erprobung angebotene. Meiner Ansicht nach könnte es darüber hinaus auch bei den Gottesdienstbesuchern zu einem tieferen Verständnis der Kirchenjahreszeiten und zu einem lebendigeren Dialog zwischen den beiden Testamenten führen.

#### Literatur:

- *Becker, Hansjakob*: Wortgottesdienst als Dialog der beiden Testamente. Der Stellenwert des Alten Testaments bei einer Weiterführung der Reform des Ordo Lectionum Missae, in: *Franz, Ansgar (Hg.)*, Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, St. Ottilien 1997, 659-689.
- *Braulik, Georg / Lohfink, Norbert*: Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze. Frankfurt am Main u.a.O. 2005 (Österreichische Biblische Studien 28). Darin besonders:
  - *Braulik, Georg*: Pentateuch-Bahnlesung an den Sonntagen im Jahreskreis. Bemerkungen zur Kritik an der Wiener Perikopenordnung, 225-266.
  - *Lohfink, Norbert*: Zur Perikopenordnung für die Sonntage im Jahreskreis, 199-224.
- *Braulik, Georg / Lohfink, Norbert*: Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge, Frankfurt am Main u.a.O. 2003 (= Österreichische Biblische Studien 22).
- *Emans, Reinmar / Hiemke, Sven (Hg.)*: Bachs Kantaten. Das Handbuch. Band 1, Teilband 1, Laaber 2012.
- *Evang.-Luth. Zentralverein für Begegnung von Christen und Juden (Hg.)*: Die ganze Bibel zu Wort kommen lassen. Ein neues Perikopenmodell. Erarbeitet im Auftrag der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden (KLAK) (= Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum, Sonderheft 12/2009).
- *Evang. Michaelsbruderschaft (Hg.)*: Evangelisches Tagzeitenbuch, Göttingen 2003.
- *Franz, Ansgar*: Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament. Katholische und ökumenische Lektionarreform nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lec-

---

das Potenzial, sich gegenseitig zu deuten und zu erschließen, vielleicht auch: herauszufordern und zu hinterfragen“ (Entwurf, 22). Man kann sich fragen, warum diese Erkenntnis nicht stärker für die Arbeit an der Neuordnung genutzt wurde.

- tionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary. Positionen, Probleme, Perspektiven, Tübingen u.a.O. 2002 (= Pietas liturgica. Studia 14).
- *Gemeinsame Arbeitsstelle für Gottesdienstliche Fragen der Evang. Kirche in Deutschland* (Hg.): Perikopenordnung in der Diskussion (= Arbeitsstelle Gottesdienst: Informations- und Korrespondenzblatt der Gemeinsamen Arbeitsstelle für Gottesdienstliche Fragen der Evangelischen Kirche in Deutschland 18 [2004, 2]).
  - *Geschäftsführung Perikopenrevision (EKD – UEK – VELKD)* (Hg.): Neuordnung der gottesdienstlichen Lese- und Predigttexte. Entwurf zur Erprobung im Auftrag von EKD, UEK und VELKD. Herausgegeben im Auftrag der Kirchenämter von EKD, UEK und VELKD, online: [www.velkd.de/downloads/Perikopenrevision-Neuordnung\\_2014.pdf](http://www.velkd.de/downloads/Perikopenrevision-Neuordnung_2014.pdf).
  - *Joint Liturgical Group* (Hg.): A Four Year Lectionary (JLG 2), Norwich 1990.
  - *Kirchenamt der EKD / Amt der UEK / Amt der VELKD* (Hg.): Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung, Hannover 2010.
  - *Lutheran Church in America / American Lutheran Church / Evangelical Lutheran Church of Canada / Lutheran Church - Missouri Synod* (Hg.): Lutheran Book of Worship, Minneapolis / Philadelphia 1978.
  - *Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands* (Hg.), Ordnung der Lesungen und Predigttexte. Revisionsvorschlag 1995 (2 Bände), online: [http://www.ekd.de/liturgische\\_konferenz/publikationen/klassiker.html](http://www.ekd.de/liturgische_konferenz/publikationen/klassiker.html).
  - *Monshouwer, Dirk*: Überraschende Erfahrungen. Der dreijährige Torazyklus im christlichen Gottesdienst, in: *Steins, Georg*, Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie, Stuttgart 1997, 92-102.
  - *Nübold, Elmar*: Entstehung und Bewertung der neuen Perikopenordnung des römischen Ritus für die Meßfeier an Sonn- und Festtagen, Paderborn 1986.
  - *Siegert, Folker*: Das Evangelium des Johannes in seiner ursprünglichen Gestalt. Wiederherstellung und Kommentar, Göttingen 2008 (= Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 7).
  - *Siegert, Folker*: Die Tora als „Weisung“ für die Kirche? Kritik einer „christlich-jüdischen“ Perikopenordnung, in: Ders. Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum, Göttingen 2012.
  - *Smejkal, Jan*: Kommt die ganze Bibel zu Wort? Ein Kommentar zum neuen KLAKE-Perikopenmodell, in: *BlickPunkt.e* 3/2011, 7-20. Online: [www.perikopenmodell.de/kommentare/smejkal.pdf](http://www.perikopenmodell.de/kommentare/smejkal.pdf).

# Fragile Rituale beim Pilgern

DETLEF LIENAU

**Pilgerwege sind Laboratorien ritueller Praxis. Diese ist partizipativ und hat situativ-provisorischen Charakter, ist ebenso authentisch-ernsthaft wie unterhaltsam, innovativ wie traditionell und verbindet individuelle Praxis mit sozialer Kommunikation.**

Die Pilgerwanderung auf dem Jakobsweg galt schon immer als eher anarchisch. Während bei Wallfahrt und Prozession klar bestimmt ist, wer den liturgischen Ablauf gestaltet und verantwortet, spielen beim Fernpilgern verschiedene Beteiligte mit- und durcheinander. Der klaren Struktur einer durchkomponierten Liturgie steht hier ein Raum gegenüber, der vielfältige parallele Performanzen ermöglicht. Pilgern ist Liturgie im Fluss, ein Gemenge von Stilen und Entstehungskontexten, Akteuren und Interessen, das sich letztlich zu einem *Gesamtkunstwerk* verknüpft. Das zeigt sich insbesondere auf dem stark frequentierten Hauptweg des Jakobsweges, dem Camino Francés, in Spanien. Bei jährlich über 300.000 in Santiago ankommenden Pilgern, werden die einzelnen Wegpunkte von täglich über 1000 Pilgern durchlaufen.<sup>1</sup> Viele Einzelne agieren in einem gemeinsamen Feld, experimentell nehmen sie Überliefertes auf, verändern dieses, probieren Neues aus und nehmen netzwerkartig aufeinander Bezug, so dass ein fluides, partizipatives und vielfältiges Ganzes entsteht. Impressionen und Interpretationen sollen Eindrücke in dieses vitale liturgische Laboratorium bieten.



*Eine Unterführung unter einer Bundesstraße. Auf den langen Sichtbetonflächen finden sich großflächige Bilder und kleine Kritzeleien, aber kaum noch unbeschriftete Flächen. Gottes Segen wird mir gleich mehrfach „zugeschrieben“, einfach der Name hinterlassen, die Frage warum wir gehen gestellt und mir neben allerlei Spruchweisheiten und den Namen vieler Vorgänger ein „Don` t stop walking“ aufgegeben.*

Pilger wollen sich in den Weg einschreiben: Sie legen Blumen und Gurtbänder ab, notieren ihre Einsichten und Namen, hinterlassen etwas für die Nachfolger. Sie binden

<sup>1</sup> Vom spanischen Hauptweg des Jakobswegs sind insbesondere die kirchlich initiierten Wege in Deutschland (wie bspw. Loccum-Volkenroda) zu unterscheiden: Hier tritt Kirche als Initiatorin, Anbieterin von Tagespilgern und Raumgeberin deutlicher als Akteurin in Erscheinung, so dass es zu eher domestizierten liturgischen Formen kommt. Hierzu trägt die weniger internationale Zusammensetzung der Pilger bei, dass die kürzere Pilgerdauer zu eher „kleineren Transzendenzen“ führt und die geringeren Nutzerzahlen weniger atmosphärischen Rahmen schaffen.

sich in eine synchrone wie diachrone Gemeinschaft der Pilger ein: So wie man selbst von den Kirchen und Bildern sowie den Wegkreuzen vorangegangener wie gegenwärtiger Pilger lebt, so möchte man auch etwas hinterlassen und sich in diesen Traditionsstrom einzeichnen. Man folgt den Spuren der Vorgänger und möchte auch eigene hinterlassen. So wird man bedeutsam für den Weg, die Mitpilger und Nachfolger. Zugleich stärkt das Einschreiben die Evidenz und Relevanz der eigenen Erfahrungen, weil sie sich darin materialisiert und greifbar wird.

*Ein inzwischen bekanntes Gedicht an einer Betonmauer vor Nájera fragt „Wer ruft dich, Pilger?“ und gibt die Antwort „Er dort oben“. Auch bei vielen anderen Sprüchen geht es um die Strapazen des Weges und um das, was einen nach vorn zieht. Sie fordern zum Durchhalten auf, ermutigen und sprechen Gott zu.*

Deutlich wird, dass der Weg nicht aus eigener Kraft begangen werden kann, sondern eine Art Berufung und Zuspruch von außen braucht. Der Pilger ist nicht auf sich gestellt, kann es angesichts der Herausforderungen auch gar nicht. Zuspruch geschieht nicht institutionell oder überhaupt durch Dritte, sondern geschwisterlich, netzwerkartig von gleich zu gleich. Diese Aufhebung der Sender-Adressaten-Struktur zeigt sich auch in der Aufschrift einer offenen Spendenkiste in einer Herberge: „Gib, was du kannst, nimm, was du brauchst.“

*Unzählige Gedenktafeln und -kreuze für Verstorbene säumen den Weg. „Ende des Wegs“ steht darunter, oder „Deine Weggefährten“. Der Tod ist allgegenwärtig, an manchen Tagen begegnet man einer Hand voll solcher Totengedenken. Die Verstorbenen bleiben in der Gemeinschaft der Mitpilger präsent, ihr Andenken wird durch Bändchen, Steine und Blumensträuße in Bierflaschen lebendig gehalten.*

Das Totengedenken erinnert daran, dass Pilgern eine Sache auf Leben und Tod ist. Pilgern ist keine Nebensächlichkeit oder Zeitvertreib, sondern der Mensch arbeitet an sich und setzt etwas ein. Pilgern ist ernsthaft-existenziell, es geht um „letzte Dinge“. Das Schmücken der Tafeln und Kreuze zeigt die Lebendigkeit des Gedenkens. An wildfremde Menschen wird erinnert – einfach weil sie in der gleichen Rolle auf dem gleichen Weg unterwegs waren. Sie bleiben in der Gemeinschaft der Pilger präsent. Man inszeniert Gemeinschaft und bindet sich selbst dabei in ein Ganzes ein.

*Häufig stehen verschlissene abgelaufene Schuhe am Wegrand. Durchgelaufene Sohlen und gerissenes Leder sind zu sehen. Sie sind auf Wegmarkierungen, an Brunnen oder anderen exponierten Stellen aufgestellt. Auch hier wieder finden sich Blumensträuße und Steinchen vorbeiziehender Pilger, die sie auch gerne als Fotomotiv nutzen. Über Wochen ist man mit seinen Schuhen verwachsen – nun lässt man sie zurück.*



Die Schuhe werden nicht einfach entsorgt, sondern wie eine Trophäe stolz vorgeführt: „Seht her, wie viel ich gelaufen bin!“ Die eigene Leistung sucht Anerkennung der Anderen. Was man (von sich) zurücklassen muss, soll nicht einfach verloren sein, sondern aufgehoben bleiben – zumindest in der Anerkennung der nachfolgenden Pilger. Die Schuhe machen deutlich, dass Dinge vergänglich sind – aber Hülle und Kern sind unterscheidbar, der Pilger kann ohne das Äußerliche weitergehen.

*Abendmesse in einer Dorfkirche. Die Hereinkommenden werden nach ihren Sprachen gefragt. Sie erhalten den in unzähligen Sprachen vorgehaltenen Lesungstext und tragen ihn während des Gottesdienstes von vorne vor.*

Eine Pfingstszene: Die meisten Sprachen sind dem Gottesdienstbesucher unverständlich, aber alle Pilger gehören dazu, alle sprechen den gleichen biblischen Text. Ein Klangteppich – das eine Wort in vielen Sprachen. Nicht mehr die Kommunion stiftet Gemeinschaft, zumal auch viele Nicht-Katholiken anwesend sind, sondern Partizipation und Vielfalt. Unterschiede trennen nicht, sondern machen die Gemeinschaft erst bunt und lebendig. Eine Migrationsgemeinschaft im Kleinen: Keiner auf dem Camino zu Hause, alle sind unterwegs, aber als Gäste willkommen. Gelingende Multikulturalität: Man nimmt einander in seiner Unterschiedlichkeit akzeptierend wahr, leiht einander sein Ohr und weiß sich im Pilgern wie im identischen Lesungstext einander verbunden.

*Vesper im Kloster Roncesvalles. Die Kirche ist voll – Abend für Abend kommen über 100 Pilger. Sie haben den Aufstieg auf die Pyrenäen hinter sich. Hier beginnt der „eigentliche“ Jakobsweg, die 800km Hauptroute durch Spanien. Die Mönche spenden den Segen in dem seit Jahrhunderten hier unverändert gesprochenen Wortlaut.*

Eine anachronistische Szene. Das gotische Gewölbe, die Kutten der Mönche und die alterwürdigen Worte, die von Abraham über den Exodus bis zu den anwesenden Pilgern einen Bogen spannen, führen in vergangene Zeiten. Sie stehen in Kontrast zum modernen Selbstverständnis der Pilger. Bieten die geschichtlichen Wurzeln der eigenen Subkultur, die fremde Welt des religiös geprägten Mittelalters Heimat, wie sie eine säkulare Moderne nicht mehr bieten kann? An der Schwelle zum ‚eigentlichen‘ Jakobsweg vergewissert man sich und bindet sich in eine Gemeinschaft ein mit Worten, die in ihrer Fremdheit wie ewig und unvergänglich erscheinen.



*In der Mitte steht ein hoher Mast, der oben ein Kreuz trägt, an seinem Fuß ein riesiger Haufen Steine, Millionen müssen es sein. Es ist das Cruz de Ferro. Kaum einer der Pilger geht einfach vorbei. Fast alle legen einen Stein ab als Symbol der auf dem Weg zurückgelassenen Sünden und der Läuterung. Einige haben ihn von zu Hause mitgenommen – vielfach wird er das letzte Stück in der Hand getragen, um ihn sich „anzueignen“ –, ande-*

*re lesen ihn erst kurz vorher auf. Der Pilgerführer informiert über ein speziell für diesen Ort verfasstes Gebet.*

Die christologische Deutung der Sündenvergebung ist in der Wahrnehmung der Pilger kaum präsent. Aber das Kreuz stört auch nicht die Umformung in ein Ablegen des Beschwerenden im weiteren Sinn. Das Ritual leuchtet sofort ein. Es schließt organisch an den Vollzug des Pilgerns an. Der einzelne Stein ist in dem riesigen Haufen bald nicht mehr wiederzufinden. So individuell der Stein gefüllt ist – keiner gleicht dem Anderen –, so wenig stört es, dass er in der Menge untergeht. Dass das eigene Schicksal sich im Ganzen verliert, ängstigt nicht, sondern birgt. Vielleicht geht es auch darum, sich als religiös-ritueller Akteur nicht zu sehr zu exponieren.

*Der grobmaschige Zaun steckt voller Kreuze aus Ästen, mehrere hundert müssen es sein. Jedes Kreuz ist individuell geformt und doch bilden sie ein Ganzes. Der Ort ist unwirtlich: Der Zaun grenzt eine Autobahn vom Jakobsweg ab. Der Lärm der vorbei rasenden Autos macht Einkehr unmöglich. Gerne wird der Brauch aufgegriffen, das Spiel mitgespielt, ohne dass es einem peinlich ist.*

Das Aufstellen von Kreuzen ist ein alter Pilgerbrauch. Ursprünglich ist er eine Reminiszenz an den Pilger Karl den Großen, der auf dem Cisapass zum Gebet ein Kreuz in den Boden stieß. Im Mittelalter ahmten dies die Pilger dort zu Tausenden nach. Durch Hinweise in Pilgerführern ist der Ursprung bekannt. Aber er löst sich von seinem Ort und auch von seinem Sinn, zu beten. Er multipliziert sich und wird an allen möglichen Zäunen am Wegesrand durchgeführt. Wird er zum bloßen Spiel, zur belanglosen veräußerlichten Geste? Oder zeigt sich darin – ähnlich wie in den vielen Steintürmchen – das Pilgern als Raum der Freiheit, die zweckfreie Spielen ermöglicht?

*Immer wieder stehen links und rechts des Wegs Steintürmchen. Mancherorts wachsen sie zu umfangreichen Ansammlungen. Mittendrin umgefallene Türmchen, deren Steine bald für neue Türmchen verwendet werden.*

Pilger legen ihren Stein einfach dazu, wiederholen, was schon viele vor ihnen gemacht haben. Sie müssen nichts neu erfinden, können einfach reproduzieren, was schon da ist. Sie sind einer von Vielen, Teil eines unabgeschlossenen Ganzen. Die Form ist fragil und zielt nicht auf ewige Beständigkeit – Menschsein heißt Teil von Vergänglichem zu sein.

*Irgendwo bei Kilometer 732 kurz vor einer Kapelle findet sich am Jakobsweg, fast in ihn hinein wuchernd, eine chaotische Ansammlung: Steintürmchen, in deren Ritzen Zettelchen mit Gebetsanliegen geschoben sind, ein aus Stöckchen zusammengebundenes Kreuz, das notdürftig am Umfallen gehindert wird, Heiligenbildchen und eine Karte mit Psalm 23 auf Englisch, abgelaufene Sandalen und eine kanadische Fahne, die sorgfältig glatt gestrichene Verpackung eines Nestlé-*



*Riegels 'Fitness', ein Quatschfoto neben einer Trauerkarte und ein schon reichlich zerzaustes und vom Sonnenlicht brüchiges Gebetsbüchlein. Insgesamt bietet sich ein ungepflegter Anblick.*

Eine Ansammlung bewusst abgelegter Dinge, die Pilger teils über Wochen bis hierher getragen haben. Nun sind sie dem Verfall preisgegeben, werden von herunterfallenden Steinen begraben und vom Gras überwuchert, können von nachfolgenden Pilgern entwendet werden oder vom Wind verweht. Vergänglichkeit, Werden und Vergehen werden inszeniert. Warum legen die Pilger ihre Dinge gerade hier ab und nicht pietätvoller in der nahen Kapelle an einem Gott gewidmeten Ort? Anscheinend sucht man gerade nicht den ‚Heiligen Ort‘, den institutionell beglaubigten seriösen und soliden Rahmen einer Kapelle.<sup>2</sup> Auch will man sich nicht Heiligen, Maria oder Christus anvertrauen – der transzendente Bezugspunkt bleibt vage.



*Das Kirchlein von Zabaldaika betritt man durch ein romantisches Portal. Sofort fällt der Blick auf einen lebensgroßen leidenden Christus mit blutender Seitenwunde und Lententuch. Um ihn herum angepinnt ein Blätterwald in gelb-grün, darauf Eindrücke, Gebetsanliegen, nicht adressierte Danksagungen – fast ein Lebensbaum.*

Anliegen zu notieren und dafür Kerzen anzuzünden, ist sehr vertraut. Auffällig ist, wie dies hier explizit christologisch und mit einem anachronistischen Bildmotiv verortet wird. Dies stößt nicht ab – die Wand um den Leidensmann ist voll belegt. Die Betreuung der Kirche durch eine christliche Laiengemeinschaft, die im Pfarrhaus auch eine Pilgerherberge betreibt, schlägt eine Brücke zwischen den Pilgern und einer mittelalterlich anmutenden Frömmigkeit. Es scheint kein Übersetzen (es liegen keine Erläuterungen aus), sondern ein Beglaubigen zu sein: Die fürsorgende Existenz der Gemeinschaft beglaubigt ihre religiösen Wurzeln und die Tradition des Ortes.

*Die Kathedrale von Santiago de Compostela ist Ziel des Jakobspilgerns. Sie ist der Nullpunkt der Kilometermarkierungen. Hier bekommen die Pilger ihre Urkunde. Abschluss der Pilgerwanderung ist die tägliche Pilgermesse, gefeiert vor dem prunkvollen Barockaltar mit zahlreichem liturgischem Personal. Höhepunkt ist das Botafumeiro,*

2 Lee Hoinacki entwickelt dazu in seinem Pilgerbericht (El Camino – ein spirituelles Abenteuer, Freiburg 1997) eine religionsgeschichtliche Hypothese über die Abfolge der drei christlichen peregrinationes maiores: Während die Wallfahrt nach Jerusalem noch einen historischen Anhaltspunkt im Grab Jesu und die nach Rom einen faktischen in der Institution Kirche haben, lebt die Pilgerfahrt auf dem Jakobsweg nicht von den Reliquien, sondern besteht nur aus dem bloßen Glauben der Pilger. Sie muss ohne den Halt äußerer Formen auskommen, den haltlosen Sprung des Vertrauens wagen.



*ein riesiges Weihrauchgefäß, das als Spektakel durch den Raum geschwungen wird und einen starken Kontrast zum eher kargen Pilgeralltag bildet.*

Über lange Zeit sind die Pilger aus der Gesellschaft ausgebrochen. Sie haben den Alltag und seine Spielregeln verlassen, eine Alternative gesucht und geschaffen, ein eher anarchisch-alternatives Selbstbewusstsein geprägt: Wir sind anders. Nun – am Ziel- und Höhepunkt – gehen sie aus dem Freiraum der Natur in einen institutionell geprägten Raum. Sie ordnen sich einem traditionellen, hierarchischen und festgefügt Ritual ein. Braucht die Ungebundenheit gerade um so mehr den Gegenpol eines festen Rahmens der Beständigkeit?

*Das Cap Finisterre („Ende der Welt“) ist eine in den Atlantik ragende Felszunge. Immer mehr Pilger gehen über den traditionellen Zielort Santiago de Compostela hinaus bis zum Atlantik weiter. Kein Ufer ist zu sehen, die Augen finden keinen Haft- und Orientierungspunkt im Unendlichen des Atlantiks. Hier ist tatsächlich Ende der Welt und der Pilgerwanderung. Einige Pilger verbrennen ihre abgelaufenen Schuhe und verschwitzten Socken.*

Ein neu entstehender Brauch? Eher ein Recycling einer Tradition: Früher wurden die Kleider der Pilger auf dem Dach der Kathedrale von Santiago verbrannt und die Pilger neu eingekleidet. Dies wird dort schon lange nicht mehr praktiziert, hat sich aber nun einen neuen Ort gesucht. Es wird nicht mehr institutionell, sondern privat durchgeführt. Irgendjemand hat damit angefangen, seit einigen Jahren wird es in den Pilgerführern erwähnt, inzwischen ist von den Behörden ein kleines Denkmal angelegt, das als örtliche Markierung dieses neuen Ritus fungiert. Pilger kleiden sich um, wechseln die Rolle und nehmen bewusst Abschied. Oder ist im Verbrennen am Atlantik sogar ein Opfer zu erkennen, ein Anerkennen, dass der Weg nicht aus eigener Kraft geschafft wurde?

Nicht alle Impressionen sind auf einen Nenner zu bringen – der Pilgerweg ermöglicht und erträgt widersprüchliche Phänomene. Aber Trends und Typisches sind zu entdecken:

**Partizipation:** Geglaubt wird, was man selbst erfahren, spüren und experimentell validieren kann. Religion manifestiert sich als Praxis, die auf Erfahrung aus ist. Nicht der Lehrgehalt und nicht einmal der Vollzug eines Rituals sind entscheidend, sondern die Wirkung auf den Akteur, die Erfahrung, die er damit macht. Der Weg ist dafür ein Ermöglichungsraum, der sich erst dadurch konstituiert, dass er bespielt wird: „Caminate no hay camino – se hace camino al andar“: Man geht nicht einen bereits bestehenden Weg, sondern der Weg entsteht im Gehen, wird erst durch die Pilger zu einem Pilgerweg. Pilger sind die religionsproduktiven Macher und Inszenierer des Weges. Eine bloß rezeptionsorientierte Sicht auf die Pilger wird ihnen nicht gerecht. Es geht nicht um religiöse Versorgung, sondern aus Sender-Empfänger-Kommunikation wird netzwerkartige Interaktion. Die institutionellen Akteure müssen also mit einem „bescheideneren“ Anspruch auftreten: Nicht sie inszenieren das Ritual für die Nutzer, sondern die Nutzer selbst. Die Annahmen der subjekttheoretischen Religionstheorie, dass

Religion heute individuiert und wesentlich ans Subjekt gebunden ist, bestätigen sich: Dreh- und Angelpunkt ist der Einzelne und seine Erfahrung.

**Experimentieren:** Die kleinen Rituale am Wegesrand zeigen den *Spieltrieb* der Pilger. Steine und Blümchen werden abgelegt, Lesungen übernommen, abgelaufene Schuhe präsentiert und Statuen umarmt. Von offizieller Seite aufgestellte Denkmäler wirken hingegen als sterile Fremdkörper, wie eingefrorene Stillleben. Erst wenn sie überformt werden, werden sie lebendig. Nicht die perfekte Form zählt, das ausgereifte Ritual, sondern das Suchen, das Vorläufige. Es stimmt für den Moment – und dieser zurückgenommene Anspruch erleichtert die Partizipation. Dies macht das Lebendige der religiösen Praxis ‚auf dem Weg‘ aus, es geschieht en passant. Mit dieser Leichtigkeit hängt ein weiteres zusammen:

**Provisorien:** Steintürme kippen um, Blumen verwelken, Papiere vergilben, Dinge verwehen und Kreuze fallen um. Auch aufwändiger gestalteten Objekte sind bewusst aus recyceltem Material gestaltet. Sie zeigen, dass sie aus der Situation heraus entstanden und nicht für die Ewigkeit gedacht sind. Entweder sie werden für Andere bedeutsam und weiter bespielt, oder vergehen. Sie sind gebrochen, nicht perfekt. Sie erheben nicht den Anspruch dauerhafter Gültigkeit, sondern situativer Evidenz. Das entspricht dem Pilgern wie heutiger Religiosität, die auf dem Weg ist, sich entwickelt, ein permanentes Provisorium bleiben will.

**Changieren:** Man weiß nie, ob der Blumenstrauß in der Bierflasche am Wegkreuz einer Laune des Moments oder Verehrung entspringt. Das rituelle Tun steht auf der Schwelle. Das Aufstellen eines Kreuzes kann Spielerei sein, *unterhaltsam* und leicht, aber auch mehr. Man muss sich nicht dazu bekennen. Das ist generell der Charme des Pilgerns, dass es vor der Hand einfach Urlaub sein kann, aber durch seinen Sinnanspruch die Möglichkeit religiöser Vertiefung bereithält. Man kann sich unverbindlich darauf einlassen und es unterwegs verbindlich werden lassen, zumindest punktuell. Gerade dieses Schwebende macht das Spiel attraktiv – dies war bereits das Erfolgsmoment an Kerkelings Bestseller „Ich bin dann mal weg“. Sein Pilgern ist lustvoll und leicht, es verbindet Nähe und Distanz, Ergriffenheit und Ironie, spirituelle Suche und Zufallsfund.<sup>3</sup> Auch die populären Spielfilme folgen dem Muster, dass religiös distanzierte Protagonisten unterwegs sukzessive in das Geschehen hineingezogen werden und sich am Schluss als ernsthafte Sinnsucher outen, für die das Spiel immer mehr als ein Spiel gewesen ist.<sup>4</sup>

**Asynchronizität:** Fast alle Rituale (außer den Messen) basieren auf dem transitorischen Charakter des Pilgerns. Die Rituale werden einzeln und zeitversetzt vollzogen. Es herrscht ein Kommen und Gehen. Darum sind die *materialen Relikte* wesentlich. Sie stellen den Fortgang des Rituals sicher, indem sie den Nachfolger zur Fortsetzung ani-

3 Lienau, Detlef: Sich fremd gehen. Warum Menschen pilgern, Ostfildern 2009, 91f. Ders.: Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern, Freiburg 2015, 207ff.

4 Detlef Lienau: „Am Ende des Weges werden alle Sünden erlassen“. Pilgern im Spielfilm, in: Praktische Theologie 50/2015/1, 115-122. Ders.: Urne im Rucksack. Der Tod im Pilgerfilm, in: Pastoraltheologie 9/2014, 392-398.

mieren. Entsprechend spielen Texte auch eine untergeordnete Rolle. Auch normierte Abläufe und Gesten (obwohl es sie natürlich gibt) stehen nicht im Mittelpunkt, sondern die Materialisierungen. Sie ermöglichen mittelbare Kommunikation zwischen Ungleichzeitigen, indem man den Nachfolgenden etwas hinterlässt. So kann Gemeinschaft entstehen, die Individualität und zeitliche Flexibilität zulässt.

**Tradition und Innovation:** Einige ortsgebundene liturgische *Traditionen* erweisen sich als extrem stabil: Es gehört selbstverständlich dazu und wird als Höhepunkt empfunden, am Cruz de Ferro einen Stein abzulegen und in Santiago das Botafumeiro zu bestaunen und die Büste Jakobus' zu umarmen. Die Pilgerführer informieren über das erwartete richtige Verhalten.

Das Tun ergibt sich wie von selbst aus dem Pilgern, folgt dem Geschehen, wirkt stimmig im Prozess des Unterwegsseins. Die Rituale sind Katalysatoren für etwas, was sowieso dran ist. So entsteht der Eindruck, freiwillig mitzumachen, was alle machen. Ob Rituale sich für die Mehrheit als subjektiv evident erweisen, entscheidet darüber, ob sie überleben. Oft kommt es dabei zum *Recycling*, zum Um- und Weiterschreiben von Traditionen. Der Jakobsweg gleicht einem Palimpsest, das immer neu überschrieben wird. Das Neue entsteht nicht auf einem weißen Blatt Papier, sondern als Weiterentwickeln des Überkommenen. Wenn am Kap Finisterre der mittelalterliche Brauch wiederauflebt, abgetragene Kleidung zu verbrennen, wird dieser spezifisch modifiziert. Der naturspirituellen Seite des Pilgerns folgend wandert er aus der Kathedrale aus ans Meer. Statt institutionell ist er nun individuell organisiert. Das bleibende Bedürfnis, den Rollenwechsel zum Nicht-mehr-Pilger zu inszenieren, sucht sich neue Wege. Wie die Ablass gewährende Gnadenpforte in der Kathedrale von Santiago weiter benutzt wird, aber nicht mehr im Zentrum steht, so vollzieht sich die Nähe zum Heiligen nicht mehr über die Verehrung der Jakobus-Reliquien, sondern durch das Umarmen seiner Büste.

**Sozialität:** Die religiöse Praxis ist zwar individuiert (auf die je eigene Erfahrung ausgerichtet), aber nicht individuell. Man greift Symbole und Vollzüge auf, scheut sich nicht konventionell zu sein – es geht also nicht um Nonkonformismus. Andere (und damit auch Kirche und christliche Traditionsbestände) sind also wichtig, insofern sie als Vorgänger „Material“ liefern. Sie sind auch als Nachfolgende relevant. Wenn Pilger das Ritual nicht nur für sich vollziehen, sondern etwas hinterlassen, dann zeigen sie, dass ihnen daran liegt, wahrgenommen zu werden. Sie möchten von ihren Nachfolgern wahrgenommen und aufgegriffen werden. Weil die eigene Erfahrung an sich fragil und situativ ist, sucht sie eine Beständigkeit, die man ihr selbst nicht geben kann. Die Nachfolger sollen sie sozial beglaubigen und so ihre Gewissheit stärken. Pilger sind nicht auf dauerhafte und verbindliche Gemeinschaft aus – diese bleibt situativ-vorübergehend –, sondern nutzen die Anwesenheit Anderer für die eigene Erfahrung. Gemeinschaft wird mithin verzweckt zu einer Funktion der Selbsterfahrung.<sup>5</sup>

5 Hubert Knoblauch: Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit und Theorie des Events, in: Events: Soziologie des Außergewöhnlichen, hg. v. Winfried Gebhardt, Ronald Hitzler und

Nicht nur hinsichtlich der Durchführung, also des Prozesses religiöser Praxis, steht der Einzelne im Zentrum, auch inhaltlich sind die Rituale von Themen der *Anthropologie* bestimmt. Auffällig ist, dass dabei auch Fragen der eigenen Begrenztheit und Angewiesenheit eine große Rolle spielen. Die eigene Leistungsfähigkeit und Möglichkeiten aber auch Grenzen (auch die des Todes), Schuld und Scheitern werden behandelt. In der Frage nach dem Warum des eigenen Pilgern wird die Sinndimension eingeholt. Im spielerischen zweckfreien Handeln kann die Frage der Rechtfertigung des eigenen Daseins erkannt werden. Es geht auch um Einbindung als Teil einer umfassenden Gemeinschaft. Insgesamt ist die eigene Bedürftigkeit sehr präsent: Der Mensch lebt nicht für und aus sich, er ist nicht autonom und souverän, sondern angewiesen auf Unterstützung, Vergewisserung und Vergebung. Weil der Einzelne nicht für sich leben kann, fragt er über sich hinaus und verortet sich rituell in einer umfassenden Gemeinschaft. Individualität erfährt sich aufgehoben im Kollektiv, Vielfalt in Einheit, die Lebenden in der Gemeinschaft mit den Toten, die Gegenwärtigen im Traditionsstrom.

Es drückt sich also kein souverän-autonomes allein selbstbezügliches Subjekt aus. Vielmehr spielen *Vergänglichkeit* und Angewiesensein als Ausdruck der Selbstrelativierung eine sehr große Rolle. Hängt dies mit der Situation des Pilgerns zusammen? Man ist aus den stabilisierenden Strukturen des Alltags freigesetzt und erfährt sich fragil und unbehaust. Das langsame Lauftempo dehnt die Strecke und schränkt den eigenen Verfügbarkeits- und Aktionsradius ein. Man erlebt den natürlichen Kreislauf von Werden und Vergehen intensiver, erfährt sich im Freien stärker als kleiner Mensch in der Weite des Ganzen. Oder ist der Ausdruck der Vergänglichkeit eine Reaktion auf das Bewusstsein, sich im Alltag einer Risikogesellschaft als starkes Subjekt behaupten zu müssen? In jedem Fall spielt die selbstrelativierende Vergänglichkeit nicht nur im situativ-spontanen provisorischen Modus rituellen Handelns, sondern auch inhaltlich eine gewichtige Rolle.

Pilgern ist ein Spiegel gegenwärtiger religiöser Praxis. Zugleich ist es ein innovatives und dynamisches Feld, das prototypisch zukünftige Entwicklungen andeutet. Was sich in diesen kleinen Liturgien en passant zeigt, wird vermehrt auch für die kirchliche Praxis relevant. Menschen werden auch in der Kirche ihre Beteiligung davon abhängig machen, dass ihren Erwartungen an rituelle Praxis entsprochen wird. Wichtig ist, dass sie dabei Erfahrungen machen, sich einbringen und den Prozess beeinflussen können, dass Raum zum Experimentieren existiert und ein spielerischer Umgang möglich ist. Nicht die perfekte Formen sind entscheidend, vielmehr Provisorien erwünscht. Dafür kann Überliefertes übernommen und modifiziert oder auch Neues entwickelt werden. Erwünscht ist die Kommunikation mit Anderen, auch über materiale Relikte. Die starke Rolle als Mit-Produzent impliziert aber nicht, dass die Beteiligten sich (nur) als souveräne Subjekte repräsentieren wollen – man ist durchaus bereit, sich selbst zu relativieren und als vergänglich und begrenzt zu inszenieren und das eigene rituelle Handeln in umfassende Ritualisierungen einzubinden. Pilger erweisen sich als rituell aufgeschlossen und religiös produktiv.

---

Michaela Pfadenhauer, Opladen 2004, 33-50: 49.

# Theologie in Bewegung: Perspektiven der Praktischen Theologie als Hermeneutik gelebter Religion in Brasilien

JÚLIO CÉZAR ADAM

## Einführung

In diesem Aufsatz möchte ich über eine Theologie in Bewegung im Kontext der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien reflektieren. Die Erörterung einer Theologie der Bewegung basiert auf dem Thema der *International Academy of Practical Theology* (IAPT), in Oslo, 2016, das *Reforming: Space, Body and Politics* lautet. Hier wird also die Praktische Theologie aufgrund einiger dieser umfassenden und offenen Begriffe aufgefasst, und zwar in Zusammenhang mit der Reformation als permanenter Bewegung, als einem Prozess wo Raum, Körper und Politik die Mittel darstellen, durch welche die Bewegung stattfindet. Hier wird die Vorstellung der gelebten Religion als ein funktionaler Begriff verstanden, als eine – für den brasilianischen Kontext – neue Art und Weise, die Praktische Theologie aufgrund dessen aufzufassen und zu deuten, was die Menschen als Religion und Theologie erleben, wahrnehmen und ausdrücken. Der Raum in dem diese gelebte Religion analysiert wird ist das Kino, in diesem Fall zwei brasilianische Spielfilme des Regisseurs Walter Salles, *Central Station* („Central do Brasil“ im Original) und *Die Reisen des jungen Che* („Diários de Motocicleta“ im Original). In diesem Zusammenfluss möchte ich zur Reflexion über die Praktische Theologie von dem brasilianischen Kontext und der brasilianischen Kultur her beitragen.

## 1. Eine Kirche in Bewegung

Bewegung ist eine grundsätzliche Kategorie, um das Leben und den Menschen, den Kosmos zu verstehen. Alles was lebt, bewegt sich und die Bewegung gibt allem, was existiert seine Form und seinen Inhalt. Es ist kein Zufall, dass die Religionen sich um die Bewegung herum und von der Bewegung her organisieren. Die Religionen bewegen sich.<sup>1</sup> In der kleinen Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB) ist es nicht anders. Sie hat ihren Ursprung in einer Einwanderungsbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als europäische Einwanderer und Flüchtlinge, in ihrer Mehrheit Deutsche, nach Brasilien, besonders nach Südbrasilien migrierten, auf der Suche nach Überlebensalternativen und neuen Lebensperspektiven, wie es Ed-

1 Markus Buntfuss, *Bewegen: theologische Hermeneutik populärer Bewegungsräume*, in: Joachim Kunstmann, Ingo Reuter (Hg.), *Sinnspiegel: Theologische Hermeneutik populärer Kultur*, Paderborn: 2009, 127ff.

gar Reitz in seinem Spielfilm „Die andere Heimat“ (2103) gut zeigt. In der Bewegung treten Menschen nicht nur mit einer anderen Geographie, sondern auch mit einer anderen Kultur, anderen Menschen, anderen Formen der Religion, mit den harten Fakten der Wirklichkeit in Kontakt. In diesen Begegnungen und Auseinandersetzungen erfinden sie sich als Personen, Gemeinden, Synoden und Kirchen neu, indem sie sich als Teil einer Wirklichkeit bewegen. Wegen des Wachstums der Familien migrierten Mitglieder der Kirche ein Jahrhundert später nach weiter nördlich gelegenen Regionen Brasiliens oder nach Paraguay, auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen. Etwas später erfolgte dann die Bewegung aus dem Land in die Städte, im Zuge der raschen Landflucht, die in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Brasilien stattfand.

Ich denke, dass diese Migrationsbewegung das Leben und die Theologie dieser Kirche geprägt haben und weiterhin prägen, sei es durch die körperliche Bewegung oder in der symbolischen Dimension. Angesichts von Krisen sieht man irgendeine Art von Bewegung in dieser Kirche. So war es in den 60er und 70er Jahren, als die Kirche, von der in ihrem Hauptausbildungszentrum betriebenen theologischen Reflexion angeregt, versucht hat, sich in den brasilianischen Kontext zu integrieren und zu inkulturieren. Sie unternahm eine Bewegung, um eine für diesen Kontext relevante<sup>2</sup> brasilianische Kirche zu sein. Inmitten der soziopolitischen Krise artikulierten sich einflussreiche Sektoren der Kirche in ökumenischer Hinsicht durch die Befreiungstheologien als Räume der soziopolitischen Veränderung, in einer Bewegung, die nicht nur eine Annäherung an die Wirklichkeit anvisierte, sondern auch eine Bewusstwerdung der Möglichkeit eines Neuerfindens der Kirche selber und ihrer Theologie. Die Praktische Theologie wird zu einem wichtigen Raum für eine ex-zentrische und autochthone Reflexion. Mit anderen Worten, aufgrund der Krise und der Bewegung, die Kennzeichen dieser Kirche sind, wird die Möglichkeit geschaffen, nicht nur eine Theologie zu artikulieren, sondern eine im Leben dieses Kontextes und dieser Kultur inkarnierte Theologie.<sup>3</sup>

Ausgehend von der Kategorie der Bewegung habe ich es riskiert, über einen weiteren Schritt in der Bewegung nachzudenken. Einer der bedeutenden Beiträge der Befreiungstheologie bestand in der Eröffnung eines Raums, um eine kontextuelle und verortete Theologie zu treiben. „Das Problem hier ist das der Einfügung des in der Geschichte handelnden Gottes in die abgegrenzten Kontexte unserer Regionalität. Es ist das Problem der Suche nach einem Nachdenken über die Religion im Rahmen der Region, nach einem Verständnis des in seiner Besonderheit erzeugten Universalen.“<sup>4</sup> Um diese Reflexion zu treiben, musste die Theologie ihre eigene Hülle verlassen und sich von anderen Gebieten her artikulieren, wie denen der Soziologie und der Politik. Sie musste sich mit anderen Kirchen artikulieren und später mit anderen Religionen und Religiosi-

2 Vgl. Rolf Schünemann, *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*, São Leopoldo 1992, 55.

3 Ebd., 56ff.

4 Vítor Westhelle, *Os sinais dos lugares: as dimensões esquecidas*, in: Martin Dreher (Hg.), *Peregrinação*, São Leopoldo 1990, 258.

täten, wie etwa den indigenen und afro-brasilianischen, mit der Mystik, dem Synkretismus und dem religiösen Hybridismus, welche Kennzeichen der brasilianischen Kultur und Gesellschaft sind.<sup>5</sup> Der zusätzliche Schritt in der Bewegung besteht darin, Theologie jenseits des expliziten und institutionalisierten Feldes der Religion zu artikulieren und Theologie vom Alltag, von der Kultur, von der Popkultur, von den Medien her zu treiben, das heisst, Praktische Theologie nicht nur von der Praxis der Kirche her zu konzipieren, sondern von der Praxis der Menschen in ihrem individuellen, alltäglichen, mediatisierten Leben her zu konzipieren, also eine Hermeneutik dieser gelebten Religion zu erarbeiten.<sup>6</sup> Für diese Übung habe ich zum Teil auf das zurückgegriffen, was im europäischen Kontext Hermeneutik der gelebten Religion genannt wird.<sup>7</sup>

## 2. Praktische Theologie als Hermeneutik der gelebten Religion

Den Begriff der gelebten Religion nahm ich in Deutschland zur Kenntnis, als ich Ende der 90er und Anfang der 2000er an der Universität Hamburg promovierte. Professor Hans-Martin Gutmann war vor kurzem dorthin berufen worden und von ihm hörte ich zum ersten Mal etwas über die mögliche Beziehung zwischen Theologie und Popkultur, besonders Kino, aber auch Musik und Literatur. Diese Kombination schien mir unerhört und fremd, aber gleichzeitig faszinierend zu sein, denn sie machte es möglich, zwei Größen miteinander zu verbinden, die mich zutiefst anzogen, nämlich Theologie und Popkultur. Die ersten Texte, in denen ich diesen Gedanken näher entfaltet sah, waren Arbeiten von Failing und Heimbrock<sup>8</sup> und Gräb<sup>9</sup>, die sich spezifischer mit der gelebten Religion befassen, und von Gutmann<sup>10</sup> selber, der eher auf die Beziehung zur Popkultur einging.

Nach Abschluss meiner Studien in Deutschland, musste mich meine Kirche in mein erstes Pfarramt entsenden. Entgegen all meinen Erwartungen und persönlichen Plänen war mein erstes Arbeitsfeld das Schulpfarramt an einer evangelisch-lutherischen Schule

- 
- 5 Oneide Bobsin et al. (Hg.), *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*, São Leopoldo 2008.
  - 6 Rubem Alves hat sich mit dem Gedanken einer Theologie des Alltags, einer auf das Leben bezogenen Theologie zutiefst befasst. Vgl. Iuri A. Reblin, A teologia do cotidiano, in: Bobsin et al. (Hg.), *Uma religião chamada Brasil* (Anm. 6), 82-96.
  - 7 R. Ruard Ganzevoort, Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado, *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, Jg. 49, Nr. 2, Juli-Dezember 2009, 317-343.
  - 8 Wolf-Eckart Failing und Hans-Günter Heimbrock, *Gelebte Religion wahrnehmen: Lebenswelt, Alltagskultur, Religionspraxis*, Stuttgart 1998.
  - 9 Wilhelm Gräb, *Auf den Spuren der Religion*, Zeitschrift für Evangelische Ethik, Jg. 39, 1995, 43-56; Ders., *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen: Eine praktische Theologie gelebter Religion*, 2. Aufl., Gütersloh 2000; Ders., *Sinn fürs Unendliche: Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002; Ders., *Religion als Deutung des Lebens: Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2006.
  - 10 Hans-Martin Gutmann, *Der Herr der Herrscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen: Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur*, Gütersloh 1998; Ders., „Irgendwas ist immer“: *Durchs Leben kommen. Sprüche und Kleinrituale, die Alltagsreligion der Leute*, Berlin 2013.

in Südbrasilien.<sup>11</sup> Was konnte ich in einem nicht-kirchlichen Kontext mit der Theologie anfangen, die ich im Laufe des Studiums, des Vikariats und selbst in der Promotion mir angeeignet hatte? Sehr wenig! Ich stand Tag für Tag vor Kindern und Jugendlichen, die nicht mit der Kirche verbunden waren, die „normale“ Kinder und Jugendliche waren, wenig Engagement oder Interesse für die Kirche und religiöse Fragen hatten, den klassischen Traditionen der Theologie gegenüber zurückhaltend sowie den biblischen und theologischen Fragen gegenüber gleichgültig waren. Neben der seelsorgerlichen Beratung und der konfessionellen Orientierung, eine Arbeit, die eher an die Lehr- und Leitungskräfte gerichtet war, bestand meine Arbeit mit den SchülerInnen grundsätzlich in der Erörterung und Diskussion von Themen im Klassenzimmer oder in der Teilnahme an zelebrativen Momenten wie Gottesdiensten und Meditationen, in denen ich mich meistens nicht zurecht finden konnte. Mit den Kindern und den Erwachsenen funktionierten die traditionelleren Ansätze, wie das Erzählen von biblischen Geschichten oder im Kirchenjahr vorgesehene liturgische Feiern (Ostern, Weihnachten, Reformation usw.). Mit der mittleren Gruppe aber, also der Altersgruppe zwischen 10 und 17, stand ich vor einer enormen Herausforderung. Für sie brauchte ich dringend einen anderen Ansatz, eine andere Theologie. So stellten jene Gedanken über gelebte Religion und Popkultur eine Art Rettung für mich dar. Ich begann zu merken, dass es möglich war, mit diesem Publikum aufgrund der Inhalte zu reden, die sie kannten und hochschätzten, wie Songs, Filme, Werbespots, Spiele, Figuren und Internetinhalte. Es war nicht nur möglich, miteinander zu reden, sondern das, was wir redeten, machte auch Sinn. Darüber hinaus entdeckte ich selber in den Materialien der Popkultur und der Medienkultur einen neuartigen theologischen Reichtum, der mich faszinierte.

Inwiefern diese Wirklichkeit der Schule sich auf die Kirche als Ganzes erstreckt hat, ist eine Frage, die man sich stellen sollte. Im Falle der Jugendlichen – einer Gruppe, die in den klassischen Tätigkeiten der historischen evangelischen Kirchen zunehmend abwesend ist – ist das bereits eine Wirklichkeit, wie Erhebungen gezeigt haben<sup>12</sup>. In Brasilien ist das Phänomen der Säkularisierung nicht so ausgeprägt wie in europäischen Ländern. Wir erleben nicht die von Peter Berger vorausgesagte Entzauberung der Gesellschaft. Ganz im Gegenteil! Das schwindelerregende Wachstum des Pfingstlertums ist ein Beleg dafür.<sup>13</sup> Gleichzeitig ist aber die Gruppe der religionslosen Menschen beträchtlich gewachsen, laut Angaben der offiziellen brasilianischen Volkszählung. Andererseits ist, unabhängig von religiösen Gruppen und Trends, die Teilnahme an Praktiken und Erlebnissen der Popkultur, wie Fussball, Kino, Fernsehen, Internet und Musik, enorm. Es lohnt sich zu fragen, inwiefern die Menschen in diesen Kontexten auch etwas Religiöses suchen. Eine weitere Frage, die sich stellt, ist inwiefern diejenigen

11 Diese Einrichtung heisst Instituição Evangélica de Novo Hamburgo (IENH) und liegt, wie der Name sagt, in der Stadt Novo Hamburgo, im Bundesland Rio Grande do Sul.

12 Júlio César Adam und Ezequiel Hanke, Juventude midiaticizada: um estudo sobre as possibilidades de uma religião vivida na e através da mídia. *Revista de Teologia e Ciências da Religião*, Recife, 4/1, 2014, 213-236.

13 Oneide Bobsin, Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil: aspectos políticos e culturais, in: Roberto E. Zwetsch und Oneide Bobsin (Hg.), *Prática cristã: novos rumos*, São Leopoldo 1999.



Jugendlichen, die in dem Pfingstertum oder in den evangelikalen und charismatischen Bewegungen keinen Raum für ihre Spiritualität finden, in der Popkultur oder in der alltäglichen Spiritualität einen Ausdruck der Spiritualität gefunden haben. Aber die Hauptfrage dieses Aufsatzes ist, inwiefern die gelebte Religion uns einen theologischen Dialog anbietet, der es uns ermöglicht, an eine Praktische Theologie mit brasilianischem Gesicht zu denken. Das ist eine Frage, die mich interessiert.

Der Begriff der gelebten Religion ist komplex und umstritten<sup>14</sup>. Ich habe hier nicht vor, auf die Definition dieses Begriffes, geschweige denn auf diese Kontroverse einzugehen<sup>15</sup>. In diesem Aufsatz begnüge ich mich damit, den Begriff in einem funktionalen Sinn zu verwenden: Gelebte Religion ist eine Art und Weise, die Religion und die Theologie nicht in erster Linie von ihren theoretischen, dogmatischen Auffassungen und der kirchlichen Tradition her zu betrachten und zu verstehen, sondern von dem her, was die Kultur und die Menschen als Religion und Religiöses tun und bezeichnen. Ganzevoort und Roeland drücken das folgendermaßen aus: „The concepts of praxis and lived religion focus on *what people do* rather than on ‚official‘ religion, its sacred sources, its institutes, and its doctrines. As such, practical theology has much in common with what in disciplines like anthropology, sociology, and media studies is known as ‚the practical turn‘: the turn away from institutes and (cultural) texts to the everyday social and cultural practices of ordinary people.“<sup>16</sup> Das ist nichts neues für die latein-amerikanischen Theologien, die es gewagt haben, Theologie zu treiben ausgehend von dem, was die Menschen als Theologie erleben und ausdrücken<sup>17</sup>.

Es ist wichtig zu bemerken, dass die gelebte Religion nicht nur mit impliziten Formen der Religion und des Religiösen, sondern auch mit ihren expliziten Formen zu tun hat, d.h. indem man die Theologie evaluiert, die die Menschen treiben sowie die Weise, wie sie ihre Spiritualität und ihr Erleben der Kirche deuten. In beiden Fällen sind also die religiösen Traditionen und Ursprünge wichtig, denn aufgrund von ihnen kann die gelebte Religion verstanden und in einen Dialog mit der Theologie selber gesetzt werden. Wenn wir einen solchen Begriff, wenn auch nur in einem funktionalen Sinn, verwenden, betrachten wir den Begriff der Religion als etwas umfassendes und offenes. In diesem Sinne ist, in soziologischer Perspektive, der von Thomas Luckmann geprägte

14 Nach Dietrich Rössler bleibt „die gelebte Religion [...] unbestimmt, vage, unüberschaubar und schwer einzugrenzen“ (*Die Vernunft der Religion*, München 1976, 67).

15 Jörg Herrmann bietet eine ausgezeichnete Darstellung der Position zur gelebten Religion im deutschen Kontext: Jörg Herrmann, *Medienerfahrung und Religion: Eine empirische-qualitative Studie zur Medienreligion*, Göttingen 2007.

16 R. Ganzevoort und J. Roeland, *Lived Religion: The Praxis of Practical Theology*, *International Journal of Practical Theology*, 18(1), 2014, 91-101 (Zitat: 93).

17 Diese Diskussion über normative und erlebnisbezogene Theologie bedarf einer Vertiefung. Dazu schlage ich folgendes Buch als Ausgangspunkt vor: Matitjjs van de Port, *Ecstatic Encounters: Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real*, Amsterdam 2011.

Begriff der „unsichtbaren Religion“ wichtig, sowie, in theologischer Perspektive, die Korrelationsmethode in der Theologie der Kultur von Paul Tillich.

In der Diskussion über die Praktische Theologie als Hermeneutik gelebter Religion definiert R. Ganzevoort „Religion als die transzendenten Handlungs- und Sinnmuster, die zur Beziehung zum Heiligen beitragen und in diese Beziehung eingefügt sind“. Nach ihm ist dies eine primär funktionale Definition, die auf ein Höchstmaß an Geschmeidigkeit zielt, damit wir für neue und unterschiedliche Formen der Religion offen sein können. Die Muster des Transzendenten sollten nicht mit einem transzendenten Wesen verwechselt werden, sondern mit Prozessen des Transzendierens von Grenzen in Verbindung gebracht werden, mit der Beziehung zu etwas, was uns gänzlich umgibt. Der Kern der Definition ist jedoch die Beziehung zum Heiligen, welches nicht ein unendlich offener Begriff ist. Nach ihm impliziert der Gedanke des Heiligen zumindest eine Mitte, um die herum unser Leben kreist, sowie eine Präsenz, die Ehrfurcht und Leidenschaft hervorruft. Das wird oft von dem kulturellen Kontext bestimmt, in dem wir leben, und folgt dem Modell einer religiösen Tradition.<sup>18</sup>

### 3. Film als Bewegung einer gelebten Religion

Film ist wesentlich Bewegung<sup>19</sup>. Filme sind dichte und komplexe Kulturgebilde und als solche müssen sie sorgfältig analysiert und gedeutet werden.<sup>20</sup> In diesem Aufsatz betrachten wir zwei Filme als Raum, in dem die gelebte Religion sich bewegt, ausgehend von dem, was der Regisseur, seine Erzählung, seine Figuren als Religion und Theologie zum Ausdruck bringen. Meiner Meinung nach sind Filme Spiegel der Kultur und demzufolge Spiegel der gelebten Religion der Menschen. „Die Populäre Kultur bietet den idealen Spiegel für das, was für den Einzelnen stimmig und dem Leben Sinn gibt. Ohne sie ist das heutige Leben jedenfalls nicht zu verstehen.“<sup>21</sup> Ich nehme also nur die narrative Dimension des Films als Grundlage der Analyse.<sup>22</sup> Das Ideale wäre, eine tiefgehen-

18 Ganzevoort, Encruzilhadas, 322.

19 Nach Edgar Morin ist die Bewegung das einzige wirkliche Ding im Film. „Die Fotografie war in einem ewigen Augenblick immobilisiert. Die Bewegung brachte die Dimension der Zeit: der Film entfaltet sich, dauert. Parallel dazu verwirklichen die Dinge in Bewegung den Raum, den sie durchkreuzen, und sie verwirklichen sich vor allem im Raum. [...] Die Vereinigung der Wirklichkeit in Bewegung und des Aussehens der Formen verursacht das Empfinden des konkreten Lebens und eine Wahrnehmung der objektiven Wirklichkeit. Die Formen liefern der Bewegung ihren objektiven Rahmen, und die Bewegung verleiht den Formen einen Leib“ (Edgar Morin, *O cinema ou o homem imaginário: ensaio de antropologia*, 2. Ausg., Lisboa 1980, 108).

20 Wie in den Entwürfen von James Monaco, *How to Read a Film: Movies, Media and Beyond*, Oxford 2009; Jacques Aumont und Michel Marie, *A análise do filme*, 3. Ausg., Lisboa 2004.

21 Joachim Kunstmann, Einleitung, in: Ders. und Ingo Reuter (Hg.), *Sinnspiegel: Theologische Hermeneutik populärer Kultur*, Paderborn 2009, 11.

22 Ruard Ganzevoort, Narrative Approaches, in: B. Miller-McLemore (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, Chichester 2013, 214-223.

de Beschreibung der Erzählung und der Figuren vorzunehmen, was hier aus Raumgründen nicht möglich ist.

Es gibt viele Weisen, einen Film als Hermeneutik der gelebten Religion zu sehen, von eher konkreten und expliziten Weisen, im Falle von religiösen Filmen oder Filmen mit einem religiösen Thema, bis eher implizite, abstrakte, metaphorische und symbolische Weisen. So kann man etwa sehen, wie Filme Themen der Theologie und der Religion, Konflikte zwischen Religionen, das Erlebnis der Spiritualität, religiöse Feiern wie z.B. Trauungen oder Beerdigungen behandeln. Man kann Filme als menschlichen und kulturellen Spiegel schauen und analysieren, wie in ihnen in impliziter Weise transzendente Handlungs- und Sinnmuster – eine Neumythologisierung zeitgenössischer Kultur –<sup>23</sup> vorkommen, die zur Beziehung zum Heiligen beitragen, in der Form von Liebe, Suche nach Transzendenz, Sinn des Lebens, Endlichkeit, „Überwindung und Veränderung, Schuld, Glück, Selbstlosigkeit usw. Die hier zu besprechenden Filme werden in dieser Perspektive gesehen.<sup>24</sup>

### 3.1. Central Station

Central Station ist ein französisch-brasilianisches Drama von 1998. Sein Regisseur ist Walter Salles<sup>25</sup>, und die Drehbuchautoren sind Marcos Bernstein und João Emanuel Carneiro. Dora (Fernanda Montenegro) ist eine Frau, die am Zentralbahnhof in Rio de

23 Joe Marçal Gonçalves dos Santos, *Central do Brasil – Busca, fuga, inversão e encontro: a expressividade simbólico-teológica do filme a partir de uma troca de olhar entre cinema e teologia*, São Leopoldo 2002, 51.

24 Filme können auch als Ritus an sich, als schöpferischer Akt oder als Vermittlung (Jesús Martín-Barbero) gesehen werden, d.h. aufgrund der Rezeption, aufgrund dessen, was die ZuschauerInnen zu dem sagen, was sie sehen, wie der Film sich in den persönlichen Auffassungen von Religion und Glauben reflektiert. Gutmann scheint mir ein gutes phänomenologisches Konzept vorzuschlagen: Hans-Martin Gutmann, *Theologische Hermeneutik populärer Kultur – phänomenologisch*, in: Joachim Kunstmann und Ingo Reuter (Hg.), *Sinnspiegel: theologische Hermeneutik populärer Kultur*, Paderborn 2009, S. 47ff.

25 Walter Salles hat Volkswirtschaft an der Päpstlichen Katholischen Universität von Rio de Janeiro und audiovisuelle Kommunikation an der Universität von Südkalifornien studiert. Sein erster relevanter Spielfilm, *Foreign Land*, wurde 1995 gedreht, erhielt einen Preis als bester brasilianischer Film des Jahres und wurde für mehr als 40 Filmfestspiele in der ganzen Welt ausgewählt. 1998 drehte er *Central Station*, der weltweit großen Beifall und zwei Oscar-Nominierungen (als bester Film und als beste Darstellerin für Fernanda Montenegro) erhielt. *Hinter der Sonne* von 2001 (mit Rodrigo Santoro als Hauptdarsteller) erhielt eine Nominierung als bester ausländischer Film für den Golden Globe Award. 2003 wurde Walter Salles von der britischen Zeitung *The Guardian* unter die 40 besten Filmregisseure der Welt gewählt. Sein bisher größter internationaler Erfolg ist *Die Reise des jungen Che*, ein Spielfilm über das Leben des jungen Ernesto Guevara, der später als Che Guevara bekannt wurde, wie wir unten sehen werden. Das war das erste Werk des brasilianischen Regisseurs in einer anderen Sprache, nämlich Spanisch, und wurde in Lateinamerika und Europa in kurzer Zeit zu einem Kinokassenschlager. 2005 erschien *Dark Water – Dunkle Wasser*, sein erster Film in englischer Sprache und auch seine erste Hollywood-Produktion; es handelt sich um eine Neuerfilmung des gleichnamigen japanischen Films von 2002. 2012 produzierte

Janeiro arbeitet, indem sie Briefe für analphabetische Menschen gegen Bezahlung schreibt. Jeden Tag nimmt sie einen packvollen Zug und stellt ihren kleinen Tisch neben der Kapelle des Bahnhofs auf. Dort schreibt sie alle möglichen Briefe für Menschen, die selber nicht schreiben können: Liebesbriefe, Briefe an ferne Verwandte, Briefe, um eine Beziehung aufzunehmen, Briefe mit Beschimpfungen, je nach Bedarf der Kunden. Zuhause entscheidet dann Dora, zusammen mit einer Freundin, welche Briefe abgeschickt werden, welche zerrissen werden und welche in einer Schublade (dem „Fegefeuer“, wie sie sie nennen) für eine spätere Entscheidung aufbewahrt werden. Dora ist eine pensionierte Grundschullehrerin, die diese Briefe schreibt, um etwas Geld zu ihrer kleinen Rente dazuzuverdienen. Sie ist ein sensibler Mensch, trotz der Härte, mit der sie ihre Kunden behandelt und der Ausflüchte oder Tricks, die sie gebraucht, um gewisse Situationen zu lösen. Dora lässt sich von der schwierigen Lage des Bahnhofs und ihrer Kunden nicht rühren.

Eines Tages erscheint eine ihrer Kundinnen, Ana, mit ihrem Sohn Josué und bittet um einen Brief an ihren Mann, der Jesus heisst und in Bom José do Norte, im brasilianischen Hinterland, lebt.<sup>26</sup> Ana möchte den entfernt lebenden und dem Alkohol zugetanen Mann – „das Schlimmste, was mir jemals passiert ist“, sagt sie – beschimpfen und ihm mitteilen, dass Josué ihn besuchen will. Als Ana nach Rio de Janeiro kam, war sie schwanger und erwartete Josué. Sie ließ zwei andere Söhne und ihren Mann zurück im Hinterland. Als sie den Bahnhof nach dem Diktieren des Briefes verlässt, wird sie von einem Bus erfasst und getötet. Der 9-jährige Josué, der sonst niemanden hatte, mit dem er wohnen oder der ihn schützen könnte, sieht sich gezwungen, im Bahnhof zu leben. Entgegen ihrem Prinzip der emotionalen Distanz gegenüber den dramatischen Lagen, welche sie im Bahnhof miterlebt, erbarmt sich Dora seiner und beschließt, ihm zu helfen, indem sie ihn zuerst mit nach Hause nimmt und dann später zu seinem Vater bringt. Dora versucht mehrmals, den Jungen loszuwerden und ihn weiterzugeben, als ob er wie einer ihrer Briefe wäre. Sie versucht sogar, ihn an eine Adoptionsagentur zu verkaufen, aber sie bringt es nicht über sich, das zu tun. Sie muss mitgehen, ihn „nach Hause“ bringen, ihn persönlich übergeben.

In dieser Reise durch Brasilien stossen beide auf Hindernisse und machen Entdeckungen, vor allem persönlichen Charakters. Die Reise wird zunehmend schwieriger, je mehr beide sich in die unwirtliche Weite des Hinterlandes mit dessen Trockenheit und Armut begeben. Da sie kein Geld haben, um Fahrkarten zu kaufen, bietet ihnen ein Lastwagenfahrer (César), ein überzeugter evangelischer Christ, eine Mitfahrgelegenheit an. Dora zeigt sich bereit, eine Beziehung zu ihm aufzunehmen. Sie fahren dann in einem Lastwagen, der Pilger nach Bom Jesus do Norte transportiert und beteiligen sich

---

Walter Salles *On the Road*, eine Verfilmung des gleichnamigen Romans von Jack Kerouac, für die José Rivera das Drehbuch lieferte und für deren Produktion Francis Ford Coppola verantwortlich war.

26 Das ist eine in Brasilien nicht unübliche Situation: Menschen aus dem Nordosten ziehen nach den Großstädten (Rio de Janeiro und São Paulo) im Südwesten um und lassen Familienmitglieder jahrelang in der Ferne.

an der Wallfahrt. Mittlerweile wird die Beziehung zwischen Dora und Josué immer intensiver inmitten von Konflikten und der Notwendigkeit, sich gegenseitig zu unterstützen. Dora und Josué sind hart und roh, gebrechlich und sensibel, Ungnade und Gnade zugleich, wie übrigens der ganze Film: In einem gewissen Moment, auf die Landschaft des Hinterlandes blickend, fragt Jousé, ob seine Mutter im Himmel sei und ob sie richtig beerdigt worden sei. Ohne ein einziges Wort zu sagen, nimmt Dora den Jungen bei der Hand und führt ihn bis zu einem von angezündeten Kerzen umgebenen Kreuz vor einer kleinen Kapelle und sagt ihm, er solle ein kleines Taschentuch, das seiner Mutter gehörte, auf die am Kreuz angehängten Blumen legen, als ob das ein Abschiedsritus für den Jungen wäre.

Trotz der grossen Erwartung wird der Vater nicht aufgefunden. Dora und Josué beschliessen, nach Rio zurückzukehren, aber sie begegnen dann doch seinen älteren Söhnen, Isaías und Moisés, auf dem Weg. Als Dora die drei schlafend anblickt, sieht sie ein, dass Josué seinen Ort gefunden hat, dass die Übergabe bereits erfolgt ist, und beschließt, nach Hause zu gehen. Während der Bus den Ort verlässt, schreibt Dora einen rührenden Brief an Josué. Ihr erster – echter – Brief. Dora und Josué sind nicht mehr die gleichen.

### 3.1.1. Eine kurze Interpretation

Nach Santos<sup>27</sup> ist das „zentrale“ Thema des Filmes die Suche nach dem anderen und die Flucht vor ihm. Unter dem Vorwand, den Vater zu suchen, begeben sich Dora und Josué in das Hinterland auf der Suche nach sich selber, des einen nach dem anderen. Was das Thema der Religion angeht, obwohl der Film eine beträchtliche Zahl an religiösen Bildern und Momenten enthält, vor allem aus dem Volkskatholizismus, liegt seine Theologie nicht in den religiösen Elementen, sondern jenseits von ihnen. Nach Santos liegt der dramatische Höhepunkt des Films in dem Moment, als Dora und Josué mitten in der Prozession in Bom Jesus sind. Dora sucht den Jungen, der geflüchtet war. Verzweifelt, verlassen und müde, wird sie ohnmächtig, und später wacht sie in den Armen Josués auf (was Santos mit einer umgekehrten Pietà identifiziert), ein Bild, das auf dem Werbeplakat des Films stand und eine tiefe Sorge um den anderen und um sich selber abbildet. Hier liegt das „zentrale“ theologische Element: Das Wunder liegt nicht in der Prozession, nicht in der traditionellen, formellen Religion, sondern in der *conditio humana* selber, in dem tiefen und verpflichteten Sich-Selber-Finden in der Begegnung mit dem anderen. In der Begegnung mit sich selber liegt etwas von Erlösung und Transzendtem, nämlich der Möglichkeit, über sich selber hinauszugehen, in der Begegnung mit der in jedem Menschen präsenten Humanität.

<sup>27</sup> Santos, *Central do Brasil* (s. Anm. 23).

### 3.2. Die Reise des jungen Che

Der Film *Die Reise des jungen Che*, auch von Regisseur Walter Salles (eine brasilianisch-argentinisch-chilenisch-peruanisch-US-amerikanisch-britisch-französisch-deutsche Koproduktion aus dem Jahr 2004), erzählt die Geschichte des jungen Argentiniers Ernest Guevara (Gael García Nenal) und seines Freundes Alberto Granados (Rodrigo de La Serna) in ihrer Entdeckungsexpedition durch Lateinamerika. Das Drehbuch von *Die Reise des jungen Che* basiert vor allem auf dem gleichnamigen Buch von Guevara, mit zusätzlichen Elementen aus *Traveling with Che Guevara: The Making of a Revolutionary*, einem Text von Alberto Granado.

Der 23-jährige asthmatische Ernesto geht zusammen mit seinem Freund Alberto auf eine Reise mit dem Motorrad „Poderosa“ („die Mächtige“) auf der Suche nach amorösen Abenteuern und Überwindung von Schranken, um ihre abenteuerlichen und hedonistischen Wünsche durch ein extremes Erlebnis zu befriedigen – etwas Gewöhnliches unter jungen Menschen, besonders unter wohlhabenden jungen Menschen. Die Geschichte des Films spielt zunächst in der Stadt Buenos Aires im Jahr 1952. Die zwei Jugendlichen sind Studenten und langweilen sich im Blick auf das bereits etablierte Leben in der Zukunft, als Mitglieder der argentinischen Wirtschaftselite. Ernesto steht vor dem Abschluss des Studiums an der medizinischen Fakultät; Granado hat Biochemie studiert. Mit der Expedition haben sie vor, 8000 Kilometer in vier Monaten an den Andengebirgen entlang zurückzulegen, durch Argentinien, Chile, Peru, Kolumbien und Venezuela hindurch.

Der Film, der als eine Abenteuerkomödie anfängt, wird nach und nach zu einem Drama, nicht in erster Linie wegen den Schwierigkeiten, welche die Reise den zwei Jugendlichen bereitet, sondern vor allem durch den Kontakt mit den Übeln des Kontinents, vor allem durch den unmittelbaren Kontakt mit den indigenen Völkern und ihrem von den Mächtigen und Großgrundbesitzern aufgezwungenen Elend, der Ausbeutung der Arbeit der Menschen in den chilenischen Minen, der Isolation der Bewohner einer Leprakolonie, wo diejenigen, die am schwersten krank sind, auf einer Insel auf der anderen Seite des Flusses abgesondert bleiben. Im Laufe der Fahrt begegnet den Reisenden eine Welt voller Ungerechtigkeit, Ausgrenzung, Elend und Ungleichheit, die ihnen vorher total unbekannt war, so dass Guevara durch seine Beobachtungen des Lebens zutiefst verändert wird und gleichzeitig sich der Notwendigkeit einer radikalen Reaktion auf die tiefen sozialen und menschlichen Ungleichheiten, die den Ausgegrenzten aufkotroyiert werden, bewusst wird. Es ist als ob die Lage der Menschen, denen sie unterwegs begegnen, nicht zu der Schönheit und dem Reichtum der Landschaft passen würde, als ob das Drama nicht zum Abenteuer passen würde.

#### 3.2.1. Eine kurze Interpretation

Wie im vorigen Film verdient *Die Reise des jungen Che* eine tiefgehende Beschreibung, was im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich ist. Der Film geht über explizite religiöse Elemente rasch hinweg. Die wenigen expliziten Elemente der traditionellen Religi-

on (z.B. der Messebesuch als Bedingung für das Mittagessen) tauchen eher als Kritik auf, und nicht als Beiträge zum Plot. Das Religiöse liegt in der Blickänderung, im Wahrnehmen des menschlichen Elends, in der Feststellung, dass die Wirklichkeit nicht so sein sollte: „Wie wäre Lateinamerika, wenn die Eroberung nicht stattgefunden hätte?“, fragt sich Ernesto in Machu Picchu. Sich seiner selbst und seiner Rolle in der Welt wahr werden ist hier das Transzendente. In vielen Augenblicken, in der Selbstlosigkeit und der Nähe zu den anderen, erinnert uns Ernesto an Jesus, wie in der Nähe zu den Aussätzigen, im Waschen und Behandeln der Füße eines Kranken, in seiner Identifizierung und Solidarität mit den Minenarbeitern, in seiner Radikalität und seinem Wagemut, anders zu denken.

Das zentrale Thema des Filmes ist meiner Meinung nach diese Blickänderung. In einigen Momenten spricht Che von den Blicken: dem leeren Blick einer kranken, alten Indianerin, der den Tod vorwegnimmt, „uns in das große uns umgebende Geheimnis involviert“, wie er es ausdrückt; dem dunklen und tragischen Blick des Ehepaars von Bergarbeitern, denen Land und Eigentum entzogen und die deshalb sich selber entzogen wurden. Außerdem fokussiert der Film oft den Blick von Ernesto selber, etwa als er, verblüfft, auf die Stadt Machu Picchu schaut und sich fragt: „Wie kann man sich nach einer Welt sehnen, die man nicht gekannt hat?“, oder seinen Blick der Revolte, als er ein mit armen Menschen und Tieren überfülltes Boot sieht, das vom bequemen Schiff gezogen wird, auf dem er sitzt; oder den Augenblick als Ernesto, am Abend seines Geburtstages, auf die entfernte Insel schaut, wo die Leprakranken sind, die andere Menschen anstecken könnten und deshalb dort abgesondert leben, wie er selber vor einigen Tagen gemerkt hatte. Ernesto wirft sich ins Wasser und schwimmt zu der Insel, um mit den Leprakranken zu sein. In diesem Überqueren liegt meiner Meinung nach der Höhepunkt des Films. Es ist kein Zufall, dass das Thema-Lied des Films „Al otro lado del río“ [Auf der anderen Seite des Flusses] von Joge Drexler ist.<sup>28</sup> Hier liegt die religiöse Mitte des Films: das Überqueren des Flusses, der Augenblick der Bewusstwerdung, das Sich-der-Todesgefahr-Aussetzen, wie eine wahre Taufe, um als neuer Mensch geboren zu werden, mit einem Vorhaben.

Das Überqueren des Flusses symbolisiert die Durchfahrt der ganzen Reise und die Route der Selbstveränderung, das Überqueren seiner selbst: „Sucedió algo en la ruta que tengo que pensar por mucho tiempo. Yo ya no soy yo“ [Unterwegs geschah etwas, worüber ich lange nachdenken muss. Ich bin nicht mehr ich selber], ist der Schluss, den Ernesto am Ende des Filmes zieht. Indem er alles verliert, das sichere Leben eines angehenden Arztes, die Freundin, das „mächtige“ Motorrad, das Geld, Hab und Gut, indem er sich selber verliert, entdeckt sich Ernesto als einen neuen Menschen – etwas, worüber man im Lichte von Lukas 9,23-24 nachdenken sollte: „Wer mir folgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich täglich und folge mir nach. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um

28 Zum Videoclip des Liedes vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=kXXBBEn1PE>.

meinetwillen, der wird's erhalten.“ Es gibt einen Sinn, etwas jenseits dessen, was sichtbar und scheinbar ist. Diesen Sinn gewinnt man durch einen neuen Blick.

#### 4. Praktische Theologie, eine Theologie in Bewegung: Schlussbemerkungen

Welcher ist der Beitrag, den Filme als Beispiele gelebter Religion der Praktischen Theologie leisten können? Nach Jörg Herrmann gibt es mindestens drei Gesichtspunkte, die berücksichtigt werden müssen, wenn man Inhalte und Formen des Medienkontextes, wie etwa Filmen, von der Theologie her analysiert: „Die Bedeutung des Ästhetischen, des Leiblich-Emotionalen und des Mimetischen“<sup>29</sup>. Während die klassische Reflexion der Theologie und die traditionelle Arbeit der Kirche viel mehr auf Paradigmen wie Interpretation und Textualität basieren, ist die Art und Weise, wie die Theologie von dem her dargestellt wird, was die Kultur wahrnimmt, viel enger mit dem Leben in dessen Rohheit und Bruchstückhaftigkeit verknüpft, mit dem körperlichen und emotionalen Erleben sehr einfacher Situationen im Alltag, der in einer schönen poetischen, künstlerischen, ästhetischen Konstruktion verpackt ist.

Beide Filme sind Bewegungen, in allen Bedeutungen des Bewegungsbegriffs. Beide führen uns nach ausserhalb der Wirklichkeit, indem sie uns die Krise und Widrigkeit zeigen und uns ihr aussetzen, sowie die durch das Hinterland im Nordosten Brasiliens und durch die soziale Wüste Lateinamerikas dargestellte Leere, damit wir uns dort als Menschen erleben, die sich selber auf dem Schoß und im Blick des anderen entdecken. Um sich wiederzufinden, verlieren sie sich. Beide werden dabei verändert. Werden die ZuschauerInnen des Filmes auch mimetisch verändert?

Beide Filme tauchen in die Wirklichkeit des Elends und Leidens ein, aber auch in den gewöhnlichen und einfachen Alltag unserer Dramen und Dilemmata. Gerade darin liegt das große Geheimnis der Existenz, der Sinn des persönlichen menschlichen Lebens, ein Sinn, der nicht von vornherein festgelegt ist, sondern sich einer jeden Person in dem Maße zu erkennen gibt, in dem sie sich auf den anderen hin bewegt und sich so jenseits ihrer selber begibt, um sich als Wesen entdecken zu können. Im Falle der zwei Filme stehen die Antworten nicht in den Formulierungen, Riten und Traditionen der formellen Religion, sondern jenseits von ihnen.

Hier scheint mit der große Beitrag dieser Art von Wahrnehmung oder Einsicht der gelebten Religion zu liegen: Sie setzt uns mit dem in Berührung, was im Leben des Menschen pulsiert und in der theologischen und kirchlichen Tradition oft nicht zu kommunizieren und Sinn zu machen scheint. Walter Salles setzt – bewusst oder wahrscheinlicher unbewusst – das Theologische und Religiöse in den dramatischen Charakter des Lebens hinein, in den brasilianischen und lateinamerikanischen Kontext. Das scheint mir der enorme Beitrag der gelebten Religion in den Filmen für die kontextuelle Praktische Theologie zu sein, etwas, was viel anders ist als eine akademische, ratio-

<sup>29</sup> Herrmann, 2007, (s. Anm. 15), 326.



nelle, formelle, abgeschottete Theologie. So haben wir also eine Theologie in Bewegung, ganz auf das Leben bezogen, vom Leben ausgehend, als Antwort auf das Leben. Ein Theologie in Bewegung, ohne fertige Antworten, ohne einfache Lösungen, ohne geschlossene Moral. Kann man sagen, dass in beiden Filmen die Figuren nicht das finden, was sie suchten (den Vater und das Abenteuer) und die Lösung für die ZuschauerInnen offen lässt? Der Film, ein Spiegel der Kultur, als ein Raum gelebter Religion, wird zum Spiegel der Theologie selber, der Praktischen Theologie. Wäre nicht gerade diese eine der Hauptfunktionen der Liturgik und Homiletik als darstellenden Handelns (nach Schleiermacher): der Spiegel des Menschen und der Gemeinde in der Begegnung mit dem Geheimnis der Existenz innerhalb des einfachen und komplexen Lebens, in der Bewegung des Alltags zu sein?

P. Josef Schulte OFM

**Auferstehen jetzt. Franziskanische Impulse aus der Großstadt**

Claudius, München 2017, 176 S., 16,00 €, ISBN 978-3-532-62497-5

Immer wieder wird über leere Gottesdienste und langweilige Predigten geklagt. Es gibt aber auch Gegenbeispiele: Eine volle Kirche mitten in der pluralen und spirituell anspruchsvollen Hauptstadt Berlin hat der Franziskanerpater Josef Schulte in St. Ludwig in Wilmersdorf, der seit langer Zeit auch in der homiletischen Ausbildung tätig ist. In dem anzuzeigenden Buch, das von einer seiner prominenten Predigthörerinnen, von Kulturstatsministerin Monika Grütters angeregt wurde, lässt er sich bei der Arbeit über die Schulter sehen. Der kleine Band enthält kurze Predigten von zumeist zwei Seiten, die sich gut zur Lektüre am Rande des Tages eignen.

Es handelt sich nicht um Textauslegungen, sondern um Gedanken, die meist von einer Alltagssituation ausgehen und diese einer vertieften Wahrnehmung zuführen. Dabei geht es vor allem um das Selbstsein, das Selbstwerden und das sich seiner selbst Bewusstwerden. Humorvolle Selbstreflexivität wird in sechs Abschnitten umschrieben, von denen die Überschriften so lauten: „Die innere Freiheit entdecken“, „Die eigenen Talente erkunden“, „Inspiriert sein“, „Intensiv leben“, „Mit der Zeit umgehen“, „Fügungen“.

Will man Josef Schultes Predigtkunst theoretisch auf eine Formel bringen, dann kann man von einer weisheitlichen Darbietung des Evangeliums sprechen. Die Botschaft Jesu kommt nicht missionarisch gewichtig oder moralisch fordernd daher, sondern leichtfüßig und als eine das Leben deutende und vertiefende Kraft: Das Glück des Menschen besteht darin, dass er nicht nur Milch geben kann, sondern auch Honig (16f.). – Die Glut im Herzen dürfen Menschen einander nicht auslöschen, etwa durch feste Erwartungen und Vorschriften (50f.). – Wenn ich mein Leben noch einmal zu leben hätte, dann würde ich mehr falsch machen, und ich würde mehr echte Schwierigkeiten haben und wenige eingebilddete (79f.). – Lebt es sich nicht besser ohne Groll, ohne dieses unfaire und „erbärmliche Recht auf Unversöhnlich-

keit“ (106)? – Und wie wäre es mit einer kleinen Prise „mehr als das“, mit dem „Gesetz des Überfließens“ als Leitlinie des Umgangs mit anderen (119)?

Insgesamt kann man sich gut vorstellen, warum so viele Josef Schultes Homilien so gerne zuhören: Einladend und verstehbar, freundlich und herzlich, klar und selbstverständlich wird hier gepredigt – gib der Seele einen Sonntag und dem Sonntag eine Seele, wie es mit Peter Rosegger heißt (164). Dialektik und Dramatik, Prophetie und Aporie sind fern. Das ist gewiss nicht alles beim Predigen, aber gerade für uns evangelische Prediger, die wir zur psychologischen Tiefe und theologischen Schwere tendieren, einmal ein in hilfreicher Weise anderer Akzent.

Ich habe das Buch am Stück sehr gern gelesen; aber das ist sicher nicht die beste Art und Weise, es zu nutzen. Man könnte es auf dem Schreibtisch oder dem Nachttisch liegen haben und so mit zwei ermutigenden oder humorvollen Minuten den Tag beginnen bzw. beenden. Man muss eben auch einmal einen Punkt machen können, und nicht nur ein Komma (152).

MICHAEL MEYER-BLANCK

Luca Baschera

**Hinkehr zu Gott. „Buße“ im evangelisch-reformierten Gottesdienst**

EKGP 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017, 280 S., 39,00 €, ISBN 978-3-7887-3159-5

Dass evangelische Theologie ihren Horizont mehr und mehr international und ökumenisch interdisziplinär und mehrsprachig weitet, ist gegenwärtig von höchster Priorität. Mit seiner Untersuchung zur Buße im evangelisch-reformierten Gottesdienst legt Luca Baschera eine Studie vor, die diesen Anforderungen in hohem Maße entspricht. Er bringt Beiträge aus verschiedenen theologischen Disziplinen und aus verschiedenen Zeiten und Regionen zusammen, um einen gut begründeten Beitrag zu einem immer noch selten behandelten Thema zu leisten: der liturgischen Feier der Buße und ihrer theologischen Begründung im Lebenszusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung.

Der Autor führt in seiner Habilitationsschrift, die hier in ihrer zur Veröffentlichung überarbeiteten Fassung vorliegt, Arbeitsweisen und Ergebnisse aus der Liturgik, der Kirchengeschichte und der Systematischen Theologie zusammen und bringt sie ins Gespräch. Als Praktischer Theologe und Kirchenhistoriker bringt er hierfür die besten Voraussetzungen mit.

Erklärtes Ziel des Autors ist die Wiedergewinnung der liturgischen Bußfeier und damit verbunden ihre konkrete Wiedereinsetzung in die evangelisch-reformierte Liturgie. Als Grundlage hierfür entwickelt Baschera anhand internationaler liturgischer Theologie ein „pneumatisch-formatives“ (30) Gottesdienstverständnis, das seinen Ausgang von Gottes „re-orientierendem“ (121) Handeln nimmt. Er setzt sich dafür deutlich von dem in der deutschsprachigen Theologie verbreiteten „anthropologisch-expressiven“ (11) Zugang zur Liturgik ab, wie er besonders im Anschluss an Schleiermacher entwickelt wurde.

Im Sinne der internationalen liturgischen Theologie (Kapitel II), die im Anschluss an das „anthropologisch-expressive Verständnis des kirchlichen Gottesdienstes“ (Kapitel I) dargestellt wird, finden sich im mittleren Teil des Buches einerseits ein Einblick in das reformierte Verständnis von Heiligung bzw. Umkehr (Kapitel III) und andererseits eine konkrete historische Bußliturgie, die im Sinne der *theologia prima* als Quelle für die Gewinnung von liturgie-theologisch begründeten Kriterien für eine angemessene Feier der Buße (Kapitel IV) betrachtet und kommentiert wird. Zum Weg der Umkehr-Liturgie der Gemeinde gehören demnach (106 – 135) das Bekenntnis der Sünde als *Anamnese*, die Bitte um Vergebung als *Epiklese*, sowie Gnadenzuspruch und Bundeserneuerung als *Doxologie* (148). Dieselben Kriterien dienen im letzten Teil des Buches (Kapitel V) einerseits der Kritik von aktuellen Beicht- und Bußliturgien, andererseits sind sie Maßstab der Gestaltung einer für die Zukunft erhofften erneuerten Bußliturgie, die nach dem Anliegen des Verfassers als „metanoetischer Kern des Gottesdienstes“ (94) zum festen Bestandteil einer jeden Gemeindeliturgie werden soll. Schließlich finden sich im Anhang des Buches als freundlicher Beitrag zur leichteren Lesbarkeit alle verwendeten liturgischen Quellentexte. Es gehört zu den wichtigen und aktuellen An-

liegen dieses Buches, Themen der liturgischen Theologie, wie sie im ökumenischen Kontext in den USA (von Autoren wie Don Saliers, Stanley Hauerwas und James K.A. Smith), aber auch in Europa und hier besonders von Bernd Wannewetsch, entwickelt wurden, nicht nur als Theorie einzubringen, sondern als Praxis zu erproben. Konkrete liturgische Texte werden hier, wie im Rahmen der liturgischen Theologie vorgesehen, zur Quelle für Theologie, Liturgiekritik und Liturgieentwicklung. Der Verfasser zeigt: Als *primär* wird im Zusammenhang der liturgischen Theologie nicht nur die konkrete Liturgie angesehen, sondern auch und besonders das Handeln Gottes durch die Liturgie. Dass die Liturgie deshalb zuerst als göttliches Tun zu betrachten sei, auch wenn es keinen Gottesdienst ohne menschliches Handeln geben kann, betont der Autor vielfach. Deshalb widmet er einen eigenen Abschnitt seines Buches (II. 2) dem „Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln im kirchlichen Gottesdienst“, entwickelt im Gespräch mit klassischen Autoren wie Karl Barth, Peter Brunner und Gerardus van der Leeuw sowie mit gegenwärtigen Theoriemodellen.

Die für das Thema der Buße zentrale Frage nach der „Wirklichkeit des Heils“, die der Autor im Mittelteil (III) seines Buches stellt, kreist um zwei Pole: Wie nämlich stehen die einmalige Hinkehr zu Gott in der Taufe und die bleibende Sündhaftigkeit und daraus folgende Notwendigkeit wiederkehrender Erneuerung im Verhältnis zueinander? Baschera erläutert hier das Heilsverständnis reformierter Theologen seit der Reformation und summiert: „Diese Frage wird [...] dahingehend beantwortet werden, dass der formative Kern des Gottesdienstes nicht als ‚Heiligung‘ sondern als *μετάνοια* (Buße, Umkehr, Hinkehr zu Gott) definiert wird, wobei diese im Gottesdienst stets neu stattfindende und stattzufinden habende Re-Orientierung menschlicher Existenz den *Anfang* der Heiligung darstellt.“ (76)

Wichtig ist hier der Begriff der „Inchoativität“ (88), der die grundsätzliche Unabschließbarkeit der Heiligung meint. Denn zum reformierten Verständnis der Heiligung gehört „nicht eine bloß faktische, sondern eine *prinzipielle* Inchoativität, denn in diesem Leben kann der Wiedergeborene nicht zur Vollkommenheit gelangen, sondern er bleibt, *indem* er (als Gerechter) auf

dem Weg der Heiligung fortschreitet, auch immer (als Sünder) an dessen Anfang.“

Eindeutig heller klingen da im vorliegenden Buch die Überlegungen, die der Autor im Bereich der pneumatisch-formativen Gottesdiensttheologie eingebracht hat, wie sie in Kapitel II und später unter der Überschrift „Zeremoniale“ in Kapitel V.3 dargestellt sind. Wenn etwa Stanley Hauerwas von der für ethisches Handeln notwendigen „Charakterformung“ spricht, so geht es für Luca Baschera ja um nichts weniger als darum, dass diejenigen, die an den „Gemeinschaftspraktiken der christlichen Kirche [...] teilnehmen, sich in das christliche Selbst- und Weltverständnis einüben und dabei eine Transformation ihres Charakters erfahren“ (32f). – Hier stellt sich die Frage: Ist mit der Formung und Transformation nicht ein solches Geschehen am Menschen gemeint, das bleibende Spuren hinterlässt, auch wenn die Glaubenden trotzdem Sünder bleiben und immer neue „Hinkehr zu Gott“ brauchen?

Weiterhin geht es dem Autor im „Zeremoniale“ um ganz konkrete Überlegungen zur Form einer zukünftig wiedergewonnenen Umkehrliturgie. Gerade im Zusammenhang mit dem Gesang (V.3.2) im Gottesdienst wird deutlich, wie durch pneumatisch-formatives Handeln Glaube Erfahrung werden kann. Baschera bezieht sich auf Bernd Wannenwetsch, der vom Phänomen des „Einstimmens“ spricht (181): „Das Einstimmen – etwa in den Gesang eines Psalmes – ist nicht Funktion der Zustimmung oder Ausdruck einer zuvor gewonnenen Einsicht, sondern eine Handlung, bei der diejenigen, die einstimmen, zugleich selbst ‚eingestimmt‘ werden“. – Hier stellt sich eine ähnliche Frage: Ist es nicht so, dass der äußerliche, leibliche liturgische Vollzug, wie er besonders im Singen zu erfahren ist, sich den Feiernden einprägt und bis ins Leibliche ihr Leben formt und verändert, so dass jedenfalls in der leiblichen Dimension des Glaubenslebens *mehr* als ein immer neuer „Anfang“ geschieht? (181).

An dieser Stelle des Buches, in den Ausführungen über das Singen, wird auf jeden Fall konkret fassbar, was der Autor selbst zu Beginn schon programmatisch formuliert und als „zweifache Betonung der konstitutiv formativen Wirkung liturgischer Praxis sowie der Priorität göttlichen Handelns“ bezeichnet hat: „Im Gottesdienst handeln zwar Menschen, aber ihre Handlungen werden erst dadurch zum Gottesdienst, dass

Gott mit den Menschen zusammenwirkt und sich ihrer Handlungen bedient, um selbst an ihnen formativ zu handeln.“ (30) Wenn hier Luca Baschera von der Möglichkeit einer gesungenen Umkehr-Liturgie spricht, in der unter dem Handeln der versammelten Gemeinde Gottes formierendes Handeln am Menschen erfahrbar wird, kommen seine Ausführungen an ihren überzeugenden Höhepunkt. (181)

Luca Baschera hat mit seiner Studie zur Buße im reformierten Gottesdienst theologische Mehrsprachigkeit und Interdisziplinarität mit großer Selbstverständlichkeit und hoher Fachkenntnis in Anspruch genommen. Die liturgische Theologie, die im Raum deutschsprachiger evangelischer Theologie erst seit Kurzem rezipiert wird, ist mit ihrer Priorität des göttlichen liturgischen Handelns für Baschera schon ein klares Vorzeichen einer Theologie geworden, die den reformatorischen Kernanliegen der reformierten Reformatoren entspricht. Insofern ist das Buch auch ein wichtiger Beitrag zum innerevangelischen Gespräch über den Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung, von Gottesdienst und Ethik, und schon deshalb ein Anstoß zu einem höchst aktuellen Thema. – Nun bleibt gespannt abzuwarten, wie die Feier der „Hinkehr zu Gott“ in die reformierten Gemeinden (und auch andere Gemeinden der Ökumene?) einen neuen Eingang findet.

DOROTHEA HASPELMATH-FINATTI

Franziska Beetschen/ Christian Grethlein/  
Fitz Lienhard (Hrsg.):

### Taufpraxis – Ein interdisziplinäres Projekt

Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2017  
42,00 €, 286 S., ISBN 978-3-374-04867-0

Taufe ist im Gespräch – nicht nur unter denen, die sie in ihrer gemeindlichen Praxis vollziehen, sondern auch bei den für ihre Ordnung und Gestalt verantwortlichen Kirchenleitungsorganen sowie in der theologischen Wissenschaft. Neue Taufpraktiken, die Wahrnehmung einer veränderten Taufkultur, empirische Forschungen über Taufinteresse und Taufverhalten, die theologische Verortung der Taufe zwischen Sakrament und Kasualie sowie die Arbeit an neu-

en Taufagenden haben die Diskussion angeregt. Im Nachgang des EKD-weiten Jahres der Taufe 2011 haben die Professoren der der Praktischen Theologie Christian Grethlein, Münster, und Fritz Lienhard, Heidelberg, gemeinsam mit der Doktorandin Franziska Beetschen im April 2016 zu einem interdisziplinären Fachgespräch nach Heidelberg eingeladen. Beteiligt waren Theologieprofessoren unterschiedlicher Disziplinen, Vertreter der Kirchenleitungen, der landeskirchlichen Gottesdienstreferenten, der gottesdienstlichen Arbeitsstellen, der Vikarsausbildung, des konfessionskundlichen Instituts in Bensheim und des Zentrums für gottesdienstliche Qualitätsentwicklung in Hildesheim. Aus diesem akademisch-kirchlichen Diskurs heraus ist der Band entstanden, der nicht, wie bei solchen Symposien meist üblich, die Nachschrift der gehaltenen Vorträge und Diskussionsbeiträge enthält, sondern die in den Gesprächen gewonnenen Erkenntnisse und Anregungen in den Beiträgen aufzeigt und mit dieser Präsentation das Interaktionsgeschehen der Tagung den Lesenden zu vermitteln sucht. Die Autoren gehen das Thema aus unterschiedlichen Perspektiven an und richten den Blick auf das Spektrum der für die heutige Taufpraxis relevanten Herausforderungen und Chancen. Wer sich einen Überblick verschaffen oder das Werk nicht als Ganzes durcharbeiten will, was zu tun sich allerdings lohnt, der beschränke sich auf die Einleitung oder fange das Buch am Schluss an, wo Helmut Schwier, Professor für Praktische Theologie und Neues Testament in Heidelberg als Tagungsbeobachter die „Hauptlinien der Vorträge, Diskussionsbeiträge und Seitengespräche“ summarisch aufnimmt und ihre Konsequenzen für die zukünftige Arbeit an der Gestaltung der Taufe aufzeigt. Eröffnet wird der Band durch Matthias Kreplin, Oberkirchenrat der Landeskirche Baden, mit der Analyse der statistischen Erhebungen der gegenwärtigen Taufpraxis und ihrer Interpretation für zukünftiges Taufhandeln. Franziska Beetschen erörtert das Für und Wider des Taufeinschubs in den sonntäglichen Gemeindegottesdienst und stellt die vielen Taufwilligen entgegenkommende Besonderheit alternativer Taufgottesdienste und ihren Gemeindebezug vor, was ein erneutes Nachdenken über den Gemeindebegriff erfordert. Dabei plädiert sie für eine Offenheit gegenüber neuen Tauffeiern und

macht sich zudem für eine Zusammenführung von Taufe und Abendmahl stark.

In seinem dogmatischen Beitrag erörtert Martin Laube, Systematikprofessor in Göttingen, die Doppelkonstellation der Taufe als Sakrament und als Kasualie. Beide unterscheiden sich in ihrem theologischen Horizont: während der kasuelle Zugang das Leben des Täuflings in seinem geschöpflichen Dasein mit seiner Individualität und seinen Gefährdungen in den Mittelpunkt rückt und die Taufe damit schöpfungstheologisch verortet, zielt das sakramentale Verständnis auf die soteriologische Erneuerung des Täuflings und ist somit christologisch orientiert. Beide nicht als Alternative, sondern in ihrer Bezogenheit zu begreifen und den sakramentalen Aspekt nicht zugunsten einer bloßen Feier der Geschöpflichkeit des Lebens zu opfern, vielmehr die Taufe als Heilsgabe Gottes für das Ganze des Lebens auf Zukunft hin zu deuten, ist ein Hauptanliegen des Autors.

Christian Grethlein fragt in seinem Beitrag, wie weit die gegenwärtige praktisch-theologische Wissenschaft dem veränderten Taufverständnis und der Taufpraxis nachkommt und plädiert unter dem Stichwort „Taufen als Orientierung für die Kirche“ für neue Modelle der Kirchen- und Kasualientheorie, die die Taufe als prozessuales Geschehen begreifen und in denen sich im Sinne der *theologia prima* „die Kirche und ihre Gestaltung an der Taufe oder besser: am Taufen“ ausrichtet.

Andreas Müller, Professor für Kirchengeschichte in Kiel und Walter Fleischmann-Bisten, ehemals Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, befassen sich mit der Taufe in historischer und ökumenischer Perspektive und nehmen dabei im Bezug auf die Taufgestalt und die Frage der gegenseitigen Taufanerkennung nicht nur die Großkirchen, sondern auch freikirchliche Gruppierungen sowie einzelne Sekten in den Blick.

Besonders sei vermerkt, dass auch die Perspektive des Kirchenrechts, in den Landeskirchen recht unterschiedlich gehandhabt, aufgenommen ist, die Jan Hermelink, Professor für Praktische Theologie in Göttingen, vorstellt. Die Problematik der Kirchenmitgliedschaft durch die Taufe, des Taufaufschubs, der Taufablehnung, des Kirchnaustritts und Wiedereintritts, der arbeitsrechtlichen Konsequenzen in kirchlichen Einrichtungen wird ebenso behandelt wie die kirchlichen Regelungen zu den Rechten und

Verpflichtungen für Täufling, Eltern und Paten. Der Autor hält an der bleibenden Bedeutung der Taufe auch über die Kirchenmitgliedschaft hinaus fest und plädiert für einen leichteren Zugang zur Taufe sowie für eine Öffnung gegenüber den ortsgemeindlichen Sozialbindungen. Die drei Schlussbeiträge widmen sich der Taufpraxis in der Perspektive der praktisch-theologischen Disziplinen, wobei Lutz Friedrichs, Gottesdienstreferent im Landeskirchenamt von Kurhessen-Waldeck, im Blick auf die Herausforderungen der postsäkularen Zeit und mit Rekurs auf die Resonanztheorie Helmut Rosas die Taufe als Kasualie in ihrer leiblich-affektiven und kommunikativen Bedeutung für die Betroffenen würdigt und daraus folgernd eine Flexibilisierung und Elementarisierung des rituellen Taufhandelns für geboten hält.

Traugott Roser, praktisch-theologischer Kollege Grethleins in Münster beschäftigt sich mit der Taufe im perinatalen Kontext und deutet die Taufe bei Lebensbedrohung als ein Hineinstellen in einen „Segensraum, der den Tod transzendiert“, ein Ritual, dem für Familien eine wichtige seelsorgliche und biographische Bedeutung zukommt. Zudem beschäftigt er sich eingehend mit dem Problem der sog. Stillgeburt (Totgeburt) und deren psychischen und sozialen Folgen.

Der Schlussbeitrag ist eine Koproduktion des ehemaligen Leiters des Heidelberger Predigerseminars Martin Treiber und des Herausgebers Fritz Lienhard zur Taufpraxis in kybernetischer (pastoraltheologischer) Perspektive, der den Themenkomplex noch einmal kirchentheoretisch, ritualanthropologisch und trinitätstheologisch reflektiert.

Für alle, die sich mit der Taufe heute in Praxis und Theorie befassen, ist das Buch ein Gewinn und eine Fundgrube, was das beigefügte Sachregister unterstreicht. Die Breite der Themen und ihre Vernetzung, die Fülle an Informationen und Anregungen, die Offenheit in der Diskussion über die Veränderungen in der Gesellschaft und ihre Konsequenzen für kirchliches Denken und Handeln bestätigen: Taufe bleibt im Gespräch.

ULRICH WÜSTENBERG

Peter Cornehl

### **Vision und Gedächtnis. Herausforderungen für den Gottesdienst**

Kohlhammer, Stuttgart 2016 (Praktische Theologie heute 150), 390 S., 30,00 €, ISBN 978-3-17-032197-7

Im Abstand von gut zehn Jahren legt Peter Cornehl, der Altmeister einer umfassenden praktisch-theologischen Gottesdienstlehre, erneut einen Band mit gesammelten Studien zu Gottesdienst und Predigt sowie Taufe und Abendmahl vor. Schon die letzte Sammlung hatte ein stark integratives und vermittelndes Profil (P. Cornehl, „Die Welt ist voll von Liturgie.“ Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis, hg. von Ulrike Wagner-Rau, Stuttgart 2005), und diese erfreulich abgewogene, im besten Sinne „vermittlungstheologische“ Tendenz hat sich im vorliegenden Buch noch verstärkt. In dem rechtzeitig zum 80. Geburtstag des Jubilars im November 2016 erschienenen Band finden sich 19 Studien, die bis in die 1980er Jahre zurückreichen und deren jüngste auf einen Vortrag zum 90jährigen Jubiläum der „Liturgischen Konferenz Niedersachsens“ (LKN) im Oktober 2015 zurückgeht (vgl. dazu LuK 7 / 2016, Heft 1).

In „Die Welt ist voll von Liturgie“ 2005 hatte Cornehl das Programm einer „induktiven Erfahrungstheologie“ entworfen, wobei er zugleich die „regulative Funktion der Bekenntnisse“ berücksichtigt wissen wollte. Kritisiert hatte er in diesem Zusammenhang den Mangel an Anstrengung bei dem Versuch, dogmatische Topoi hermeneutisch zu erschließen, ebenso wie das Übergehen des großen Potenzials der Tradition (vgl. meine Besprechung in: PTh 95 / 2006, 396-397). Diese zwei Linien, die erfahrungsbezogene und die traditionsbezogene, finden sich in dem vorliegenden Buch wieder. Dabei ist die erfahrungsbezogene, auf die politischen Gegenwartsprobleme reagierende Linie etwas stärker ausgeprägt; aber gerade von daher erschließen sich für C. die Tiefen der theologischen Tradition, besonders auch die Abgründe des zunächst schwer Verständlichen. Die damit umschriebene Spannung zwischen „liberal“ und „traditional“ macht den Reiz auch des vorliegenden Buches aus. C.s Arbeiten lassen sich nicht in die gängigen Schemata pressen.

Der Titel des Buches verweist auf ein weiteres Spannungsfeld, das in klassischer Ausdrucksweise als das Zusammenspiel von Epikese und Anamnese umschrieben wird: Der Gottesdienst braucht eine „Vision“ des noch nicht Dagewesenen, und er braucht das „Gedächtnis“ des Alten, das historisch hinter uns liegt und das damit zugleich vor uns sein kann. Entsprechend geht es für C. in Liturgie und Predigt „um Arbeit am kollektiven Gedächtnis und um die Erneuerung der Hoffnung“ (11). „Vision“ und „Gedächtnis“ sind gleichermaßen Ausdruck des Unerhörten und nicht Greifbaren, des Utopischen und des eschatologisch Entzogenen und Gebrochenen. Dabei ist es vielleicht nicht zufällig, dass die „Vision“ an erster Stelle, vor dem „Gedächtnis“ genannt wird.

C. kommt aus der Tradition der eher liberalen, auf Schleiermacher und die „Ältere Liturgische Bewegung“ um Julius Smend und Friedrich Spitta zurückgehenden Gottesdienstlehre und wurde selbst von den Aufbrüchen der 1970er Jahre geprägt, die besonders dem Einfluss Ernst Langes zu verdanken sind. Dabei hatte C. selbst wesentlichen Anteil an den Kirchentagen der 1970er und 1980er Jahre, besonders an der Erneuerung der Abendmahlspraxis, also ihrer Veränderung vom düsteren Bußernst der 1960er Jahre – mir aus meiner Konfirmandenzeit noch durchaus vertraut – hin zur Weltverantwortung und Lockerheit des „Feierabendmahls“ der Zeit seit dem Nürnberger Kirchentag 1979. Meine eigene Generation, die in den 1970er und 1980er Jahren theologisch und liturgisch sozialisiert wurde, hätte wohl nie geahnt, was die altkirchliche „Eucharistie“ mit Lob und Dank, Festfreude und Diakonie sein kann, wenn es nicht die „Abendmahlsbewegung“ der damaligen Zeit gegeben hätte (vgl. dazu 329-343).

Auch im Hinblick auf die Gegenwart und Zukunft des Abendmahls urteilt C. besonnen: Er stimmt weder in den Chor der historischen Traditionalisten ein, für die nichts über das 4. und 16. Jahrhundert geht, noch pflichtet er den Radikalreformern bei, für die die gegenwärtige Abendmahlspraxis grundsätzlich der Lebenspraxis Jesu widerspricht (zu meinem Bedauern bleibt allerdings C.s Fußnote auf S. 344 zu Christian Grethleins Abendmahlsbuch von 2015 undeutlich; hier hätte ich mir eine genauere Stellungnahme gewünscht). In dem aktuellen und bisher nicht publizierten

Text zum Abendmahl stehen die bemerkenswerten Sätze: „Das würde bedeuten, dass wir den gegenwärtigen liturgischen Stillstand überwinden und anfangen, die in den gottesdienstlichen Agenden enthaltene, aber gleichsam noch stillgestellte Dynamik zu entbinden. Wir sollten die Spielräume nutzen, die die erneuerte Agenda vorsieht, und stärker experimentieren, und zwar mit dem, was die liturgische Tradition in ihrem Formenreichtum bereithält.“ (355) Damit zeigt C. ohne großen rhetorischen Lärm, was die Verbindung von „Vision“ und „Gedächtnis“ bedeuten kann – zwar kleinschrittig, aber gerade so konsequent und konstruktiv.

Erneut wird in diesem Buch deutlich, wie C. Liturgie und Predigt, Liturgik und Homiletik zusammensieht. Er redet trotz aller seiner Freude an der Form nicht den Abschied von der Predigt – als angebliche „Einbahnkommunikation“ – herbei. In diesem Band finden sich in einem eigenen Abschnitt (175-276) vier homiletische Studien: zum Kirchenkampf, zu Paul Tillich, zur Eschatologie und schließlich (unter dem Titel „Wozu noch Predigt?“) zur aktuellen Bedeutung der Predigt. Besonders freut mich der unzeitgemäße Satz: „Es ist an der Zeit, die Chancen für eine neue Art von Lehr-Predigt zu entdecken.“ (269) In der Tat: Die rechte Lehre ist nicht trocken, sondern klärend und befreiend und damit ein Zugewinn an Autonomie und Lebensfreude. Die Sachen klären, das macht das Leben lebenswerter. „Trocken“ ist die unverdaute Lehre, und die rechte Lehre wird nicht anderen verabreicht, sondern als Ferment des Daseins gemeinsam neu entdeckt.

Die „Relevanz“ (Ernst Lange) der Predigt sollte also nicht kleingeredet werden. Die Predigt ist Rede und die Kunst der Rede hat ihren Stellenwert nicht zuletzt in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Der evangelische Gottesdienst ist einer, wenn nicht der wichtigste Ursprungs-orte des öffentlichen Redens in der Neuzeit. Die Predigt ist immer auch rhetorisches Exemplum für die Kunst, persönlich, aber nicht privat oder peinlich zu reden. Überzeugend, aber nicht überredend und relevant, aber nicht moralisierend reden – das ist die rhetorische Stärke guten Predigens. Man sollte das alles nicht durch unreflektiertes, wohlfeiles „Predigt-Bashing“ gefährden.

Was die Liturgiegeschichte angeht, hadert C. zu Recht mit dem seit den 1950er Jahren verbreiteten „Antimodernismus“, wie er in dem – meis-

tens nur als Buchtitel bekannten – Bild von der „Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands“ zum Ausdruck kommt. Hier ist in der Forschung der letzten 20 Jahre einiges geleistet worden, so dass sich heute ein wesentlich differenzierteres Bild ergibt als 1996 (Entstehungsjahr von C.s Antimodernismus-Studie, 63-80). Allerdings fehlt bis heute eine umfassende Monographie zur Entstehung der Agende I von 1955/59. Ich bin im Hinblick darauf neugierig und auch skeptisch, ob sich C.s viel zitiertes harsches Urteil von der reinen „Restauration“ aus dem Jahre 1985 (TRE 14, 77) auf Dauer halten lässt.

Peter Cornehl's Studien haben es verdient, in ihrer aktualisierten Form bedacht zu werden, denn sie sind stets abwägend, aber nicht neutral; C. urteilt vermittelnd, aber nicht konfliktscheu, aktuell und relevant, aber nicht einseitig von der eigenen theoretischen Herkunft her. Eindrücklich sind etwa die große Sympathie und die gleichzeitige Kritik an dem Werk der Personen, die C. besonders viel bedeuten, an Ernst Lange (114-129) und an Dorothee Sölle (157-174).

Das Buch hat einen erfreulich erschwinglichen Preis und kann auch Studierenden nur empfohlen werden. Dazu ein Hinweis am Schluss: Der Aufsatz „Kleine Geschichte der evangelischen Taufe“ (279-297) ist ein Geheimtipp für die Vorbereitung auf theologische Examina. Wer diesen Text richtig gelesen hat, dem kann bei dem Thema nichts mehr passieren.

MICHAEL MEYER-BLANCK



## Autorinnen und Autoren dieses Heftes

DR. JÚLIO CÉZAR ADAM

Professor für Praktische Theologie an der Faculdade EST (Evangelisch-lutherische Hochschule für Theologie) in São Leopoldo, Brasilien *julio3@est.edu.br*

DR. LUCA BASCHERA

Privatdozent für Praktische Theologie an der Universität Zürich *luca.baschera@uzh.ch*

DR. STEPHAN GOLDSCHMIDT

Oberkirchenrat, EKD-Referent für Gottesdienst und Kirchenmusik und Geschäftsführer der Liturgischen Konferenz *stephan.goldschmidt@ekd.de*

DR. DOROTHEA HASPELMATH-FINATTI

Lehrbeauftragte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien *haspelmath-finatti@hotmail.com*

DR. JULIA KOLL

Studienleiterin für Theologie und Ethik, Evangelische Akademie Loccum sowie Privatdozentin für Praktische Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen *julia.koll@evlka.de*

DR. DETLEF LIENAU

Pfarrer, Kommunität Beuggen, Rheinfelden/Baden *detlef.lienau@web.de*

DR. MICHAEL MEYER-BLANCK

Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Bonn *meyer-blanck@uni-bonn.de*

JAN DAVID SMEJKAL, M.A.

Kirchenmusiker in Hamburg *j.d.smejkal@gmail.com*

DR. ULRICH WÜSTENBERG

Pfarrer, Heidelberg *uwuestenberg@t-online.de*



# HEIMAT UND FREMDE 19.–22.3.2018 EVANGELISCHE AKADEMIE LOCCUM

Evangelische Akademie Loccum  
Münchehäger Straße 6  
31547 Rehburg-Loccum

Anmeldung ab 1.9.2017  
E-Mail: [Ilse-Marie.Schwarz@evlka.de](mailto:Ilse-Marie.Schwarz@evlka.de)



JOHANNES GUTENBERG  
UNIVERSITÄT MAINZ



Universität Hamburg

Liturgiewissenschaftliches  
Institut



Vereinigte  
Evangelisch-Lutherische  
Kirche Deutschlands

UNIVERSITÄT LEIPZIG

Kultur  
Liturgie  
Spiritualität e.V.