

Zum Inhalt:

Liturgische Theologie beschreibt das gottesdienstliche menschliche Tun als Reaktion auf das göttliche Handeln in der Liturgie und benennt damit „eine Theologie, die aus der Feier des Gottesdienstes und ihrem Erleben als Gottesbegegnung entsteht und sich in allen ihren Vollzügen vor dieser Erfahrung verantwortet“ (Dorothea Haspelmath-Finatti). Mit Gordon W. Lathrop und Martha Moore-Keish kommen in dieser Ausgabe von Liturgie und Kultur zwei profilierte Vertreter der Nordamerikanischen Liturgischen Theologie zu Wort und wird erstmals eine intensive fachwissenschaftliche Begegnung mit diesem Ansatz für die deutschsprachige Liturgiewissenschaft inszeniert.

1-2015

Liturgie und Kultur



Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Nordamerikanische
Liturgische Theologie

Nordamerikanische Liturgische Theologie

1-2015, 6. Jahrgang, ISSN 2190-1600



1-2015

Einfach-Evangelisch.de

Die Online-Buchhandlung Ihrer Kirchenzeitung



Das Massenmedium Film eignet sich auf besondere Weise, Menschen mit den zentralen Themen des Lebens und des Glaubens in Verbindung zu bringen. Auf diesem Weg dienen die Filme dazu, die biblischen Deutungsangebote lebendig werden zu lassen. Das Buch bietet rund 20 erprobte Filmgottesdienste zu Kurzfilmen, Praxistipps zur Vorbereitung und Durchführung von Filmgottesdiensten, juristische Basisinformationen und Listen mit geeigneten Filmen sowie Bezugsquellen.

Dietmar Adler | Jochen Arnold | Julia Helmke | Inge Kirsner

Mit Bildern bewegen – Filmgottesdienste
gemeinsam gottesdienst gestalten 24

424 Seiten, gebunden, € 29,90

ISBN 978-3-7859-1139-6, Lutherisches Verlagshaus



Innerhalb des Protestantismus ist in den vergangenen Jahren ein erkennbares Interesse an den Orten kirchlichen Feiern erwacht. Im vorliegenden Praxisband wird gezeigt, wie sakrale Orte Gottes Gegenwart „greifbar“ machen und bauliche Elemente und Einrichtungsgegenstände in Liturgie und Predigt einbezogen werden können.

Mit Beiträgen von Jochen Arnold, Thomas Klie, Nora Steen, Thomas Hirsch-Hüffell u. v. a.

Hans-Jürgen Kutzner | Jochen Arnold (Hg.)

Orte für das Wort – Raum für den Himmel
Mit Architektur Gottesdienst gestalten
gemeinsam gottesdienst gestalten 25

232 Seiten, gebunden, € 19,90

ISBN 978-3-7859-1179-2, Lutherisches Verlagshaus

Bücher bestellen mit kostenlosem Versand:

Telefon (0511) 1241-739 | Fax (0511) 3681098

www.Einfach-Evangelisch.de

Liturgie und Kultur

LLK

Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst

Nordamerikanische
Liturgische Theologie

LITURGIE UND KULTUR

6. Jahrgang 1-2015

ISSN 2190-1600

Herausgegeben von:

KRISTIAN FECHTNER

STEPHAN GOLDSCHMIDT

THOMAS KLIE

MICHAEL MEYER-BLANCK

KLAUS RASCHZOK

MARCELL SASS

HELMUT SCHWIER

ULRIKE WAGNER-RAU

ULRICH WÜSTENBERG

Redakteur dieses Heftes:

KLAUS RASCHZOK

Satz:

STEFFEN FUCHS

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

| | |
|------------------------|---|
| Editorial | 4 |
| KLAUS RASCHZOK | |

THEMA

| | |
|--|---|
| Nordamerikanische Liturgische Theologie | 5 |
| Einführender Tagungsbericht | |
| KLAUS RASCHZOK | |

| | |
|---|----|
| Was ist Liturgische Theologie? | 10 |
| GORDON W. LATHROP | |

| | |
|---|----|
| The Four Gospels on Sunday | 22 |
| GORDON W. LATHROP | |

| | |
|---|----|
| Reformierte Liturgische Theologie | 34 |
| Was uns Calvin und seine Erben heute über Liturgische Theologie lehren können | |
| MARTHA MOORE-KEISH | |

| | |
|---|----|
| Das Vertrauen, dass wir es im Gottesdienst mit Gott zu tun haben | 49 |
| Prozessbeobachtung zur Tagung „Nordamerikanische Liturgische Theologie“ | |
| CHRISTINE JAHN | |

| | |
|---|----|
| Reformiertes Gottesdienstverständnis als Ort der pneumatischen Christusgemeinschaft und Charakterformung | 51 |
| Prozessbeobachtung zur Tagung „Nordamerikanische Liturgische Theologie“ | |
| LUCA BASCHERA | |

IMPULSE

| | |
|---|----|
| Die Arbeiter im Weinberg | 54 |
| Predigt über Mt 20,1-16a im Tagungsgottesdienst in Hildesheim – St. Michael | |
| ALLISON WERNER HOENEN | |

LITERATUR

Andreas Brummer / Georg Raatz / Martin Rothgangel (Hg.): konfi live – Pfarrer/in und Team.

Zweijähriger Kurs. 16 Einheiten.

Andreas Brummer / Georg Raatz et al. (Hg.):

konfi live – Pfarrer/in und Team.

Einjähriger Kurs. 8 Einheiten.

Andreas Brummer / Martin Rothgangel / Georg Raatz

(Hg.): konfi live. Mein Begleiter 57

STEPHANIE BARTHEL

Gerhard Wegner: Religiöse Kommunikation und

Kirchenbindung 58

Ende des liberalen Paradigmas?

MICHAEL MEYER-BLANCK

Fritz Baltruweit / Jürgen Schönwitz:

„Ich singe Dir mit Herz und Mund“ 59

Evangelische Volkslieder von der Reformation bis heute

KONRAD KLEK

Michael Meyer-Blanck: Agenda 60

Zur Theorie liturgischen Handelns

WILFRIED ENGEMANN

Maren Goltz: Musikstudium in der Diktatur 62

Das Landeskonservatorium der Musik / die Staatliche

Hochschule für Musik Leipzig in der Zeit des

Nationalsozialismus 1933-1945.

KLAUS DANZEGLOCKE

Dietrich Sagert: Vom Hörensagen 63

Eine kleine Rhetorik

Michael Meyer-Blanck

Autorinnen und Autoren dieses Heftes 66

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

Ev. Bank eG

BLZ: 520 604 10

Konto Nr.: 660 000

IBAN: DE05 5206 0410 0000

6600 00

BIC: GENODEF1EK1

Verwendungszweck:

AO 6201010202 LuK

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

Geschäftsstelle der Liturgischen Konferenz (LK)

c/o Kirchenamt der EKD

Herrenhäuser Str. 12

30419 Hannover

Tel. 0511 2796-214

E-Mail: lk@ekd.de

www.liturgische-konferenz.de

Editorial

Mit der vorliegenden Ausgabe der Zeitschrift „Liturgie und Kultur“ wird eine erste Dokumentation der wichtigsten Beiträge der Herbstplenartagung „Nordamerikanische Liturgische Theologie“ der Liturgischen Konferenz vom 22. bis 24. September 2014 im Michaeliskloster Hildesheim vorgelegt.

Mein Dank gilt den Mitgliedern des gleichnamigen Ausschusses der Liturgischen Konferenz, die sich unter meinem Vorsitz seit 2012 in einer Reihe von Arbeitssitzungen intensiv der Fragestellung der nordamerikanischen Liturgischen Theologie ausführlich angenähert und diese Tagung sorgfältig und engagiert vorbereitet wie begleitet haben: *Pfarrerin Allison Werner Hoenen* (Neuendettelsau), *Pfarrerin Dr. Dorothea Haspelmath-Finatti* (Wien), *Pastorin Dr. Stefanie Wöhrle* (Bramsche), *Professor Dr. Jochen Arnold* (Hildesheim), *Oberlandeskirchenrat Professor Dr. Klaus Grünwaldt* (Hannover), *Professor Dr. Ralph Kunz* (Zürich), *Pfarrer Dr. Konrad Müller* (Nürnberg) und *Oberlandeskirchenrat i.R. Hartwig W. Niemann* (Braunschweig).

Die Übersetzung der hier abgedruckten Vorträge von *Professor Dr. Gordon W. Lathrop* und *Professorin Dr. Martha Moore-Keish* aus dem Amerikanischen verdanken wir *stud. theol. Sebastian Schultheiß* und *Pfarrerin Allison Werner Hoenen*, beide Neuendettelsau. Umrahmt werden die drei Hauptvorträge der LK-Plenartagung durch einen einführenden Tagungsbericht sowie die Statements der beiden Prozessbeobachter *Oberkirchenrätin Christine Jahn* (Hannover) und *Dr. Luca Baschera* (Zürich), die einen persönlichen Eindruck des Tagungsgeschehens vermitteln.

Als *Impuls* dient in diesem Heft die ebenfalls abgedruckte und von *Pfarrerin Allison Werner Hoenen* im Tagungsgottesdienst in der Hildesheimer St. Michaeliskirche gehaltene Predigt über die „Arbeiter im Weinberg“.

Interessante und anregende Neuerscheinungen schließlich werden von *Stephanie Barthel*, *Michael Meyer-Blanck*, *Konrad Klek*, *Wilfried Engemann* und *Klaus Danzeglocke* vorgestellt. Besonders hervorzuheben ist dabei die von dem Wiener Praktischen Theologen *Wilfried Engemann* rezensierte Aufsatzsammlung „Agenda. Zur Theorie liturgischen Handelns“ unseres Mitherausgebers *Michael Meyer-Blanck*.

KLAUS RASCHZOK

Nordamerikanische Liturgische Theologie

Einführender Tagungsbericht

KLAUS RASCHZOK

Mit der vom Ausschuss „Nordamerikanische Liturgische Theologie“ der Liturgischen Konferenz gestalteten Herbstplenartagung vom 22.-24. September 2014 im Michaeliskloster Hildesheim wurde erstmals auf deutschem Boden eine – außergewöhnlich gut besuchte – intensivere fachwissenschaftliche Begegnung zwischen der deutschen evangelischen Liturgiewissenschaft und der nordamerikanischen Liturgischen Theologie inszeniert. Die deutschen Gastgeber konnten dazu mit Professor Dr. Gordon W. Lathrop (geb. 1939) vom Lutheran Theological Seminary in Philadelphia und Professorin Dr. Martha Moore-Keish (geb. 1967) vom Columbia Theological Seminary in Decatur, Georgia zwei exzellent ausgewiesene amerikanische Gesprächspartner in Hildesheim begrüßen. Gordon W. Lathrop, bis vor kurzem Präsident der internationalen Societas Liturgica, gilt als einer der renommiertesten amerikanischen Liturgiewissenschaftler der Gegenwart. Martha Moore-Keish ist eine junge amerikanische Liturgiewissenschaftlerin reformierter bzw. presbyterianischer Prägung. Mit ihnen beiden standen zwei Generationen wie zwei konfessionelle Ausprägungen nordamerikanischer Liturgischer Theologie für die fachliche Begegnung und das persönliche Gespräch zur Verfügung.

Liturgische Theologie beschreibt das gottesdienstliche menschliche Tun als Reaktion auf das göttliche Handeln in der Liturgie und benennt damit „eine Theologie, die aus der Feier des Gottesdienstes und ihrem Erleben als Gottesbegegnung entsteht und sich in allen ihren Vollzügen vor dieser Erfahrung verantwortet.“¹ Die insbesondere im anglo-amerikanischen Raum von Alexander Schmemmann, Aidan Kavanagh, Don E. Saliers, Geoffrey Wainwright, Gail Ramshaw, David Fagerberg, Gordon Lathrop und anderen entwickelte Liturgische Theologie nimmt die Ereignisgestalt des gefeierten Gottesdienstes als Quelle der Theologie ernst und versagt sich daher konsequent einem vor allem im deutschsprachigen Raum immer noch geläufigen Anwendungsverständnis von Theologie als dem auf den gefeierten Gottesdienst hin Vorgegebenem. Damit wird vor allem die Performativität des gottesdienstlichen Geschehens ernst genommen.² Liturgische Theologie nordamerikanischer Prägung versteht sich daher als eine Perspektive der gesamten Theologie hinsichtlich des gottesdienstlichen Geschehens und seiner gewachsenen, auf der biblischen Tradition aufbauenden geschichtlichen Gestalt.

1 Dorothea Haspelmath-Finatti: *Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst*, Göttingen 2014, 11f.

2 Vgl. Klaus Raschzok: *Gottesdienst und Performativität*, in: *Ders. / Konrad Müller* (Hg.), *Grundfragen des evangelischen Gottesdienstes*, Leipzig 2010, 115-142.



Prof. Dr. Klaus Raschzok

Die Hildesheimer Tagung der Liturgischen Konferenz versuchte damit einen ersten Schritt in Richtung einer weiterhin noch ausstehenden konstruktiven Zusammenführung der nordamerikanischen mit den deutschen Diskursen.³ Dies wird unter anderem dadurch erschwert, dass nicht der akademische, sondern vor allem der

kirchliche theologische Diskurs den Ursprungskontext der Liturgischen Theologie in Nordamerika darstellt und die nordamerikanischen Autorinnen und Autoren für an der konkreten gottesdienstlichen Arbeit interessierte Liturginnen und Liturgen und damit für eine völlig andere Zielgruppe als die deutschen praktisch-theologischen Fachwissenschaftler zum Thema Gottesdienst forschen, lehren und schreiben. Die nordamerikanische Liturgische Theologie hat sich dabei von einer „Anwendungswissenschaft“ zu einer der theologischen Grundlagenwissenschaften emanzipiert und gilt in der nordamerikanischen akademischen Ausbildung zum Pfarrberuf inzwischen als eine entscheidende Querschnittsdisziplin der gesamten Theologie, die je nach Voraussetzung ihrer einzelnen Repräsentantinnen und Repräsentanten sowohl von den exegetischen, kirchenhistorischen, systematischen wie praktisch-theologischen Disziplinen ausgehend eigenständig betrieben werden kann und damit zugleich den stärker voneinander abgegrenzten deutschen akademischen Fachtraditionen gegenüber zunächst eher sperrig und nicht linear zugänglich wirkt.

Als entscheidend erwies sich bei der Hildesheimer Plenartagung der Liturgischen Konferenz die bewusst auf diese Umstände hin gewählte Tagungsdramaturgie als schrittweise Annäherung an das Anliegen einer nordamerikanischen Liturgischen Theologie in ihren unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen. Ziel der Tagung war zunächst einmal, die Mitglieder der Liturgischen Konferenz als Multiplikatoren der gottesdienstlichen Arbeit in den deutschsprachigen evangelischen Kirchen mit den Anliegen Liturgischer Theologie vertraut zu machen. Die nähere Auseinandersetzung mit ihr wie ihre mögliche Transformation auf die deutschen Fragestellungen hin sollten dabei als ein von dieser Tagung nicht zu leistender weiterer zweiter Schritt verstanden werden. Im Vordergrund sollte stattdessen die Chance der persönlichen Begegnung mit zwei exemplarischen Repräsentanten Liturgischer Theologie aus den USA und das sorgfältige Aufeinander-Hören stehen.

3 Vgl. Klaus Raschzok / Albrecht Schödl: Gottesdienst als Lebensform und Ethos, in: VuF 51/2006, Hf. 2, 64-72, 72. Gregor Etzel Müller: ... zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn. Eine biblische Theologie der christlichen Liturgiefamilien, Frankfurt am Main 2010, 24f. spricht von der wechselseitigen Blindheit der europäischen wie der nordamerikanischen Liturgiewissenschaft füreinander.

Den Auftakt der Plenartagung bildete eine von den Ausschussmitgliedern Professor Dr. Klaus Raschzok, Pfarrerin Dorothea Haspelmath-Finatti, Professor Dr. Jochen Arnold und Professor Dr. Ralph Kunz gemeinsam erarbeitete und vorgetragene Einführung in die Fragestellung, die erste Zugänge zur nordamerikanischen Liturgischen Theologie vermittelte. Eine durch persönliche Fotos von ihren bisherigen Wirkungsstätten unterstützte wissenschaftsbiografische Selbstpräsentation der Gäste im Gespräch mit Professor Dr. Klaus Raschzok über die eigenen akademischen Lehrer und ihre Impulse sowie über die Bedeutung der gottesdienstlichen Praxis ihrer jeweiligen Kirchen für ihre Liturgische Theologie am ersten Abend war den drei Fachvorträgen des zweiten Tages vorgeschaltet und sensibilisierte für den jeweiligen Forschungskontext der Gäste. Die drei in diesem Heft abgedruckten Vorträge von Professor Dr. Gordon W. Lathrop und Professorin Dr. Martha Moore-Keish führten in die Aufgaben und Anliegen der Liturgischen Theologie aus lutherischer wie reformierter Perspektive ein und boten jeweils im Anschluss ausführliche Gelegenheit für eine interessierte Diskussion der Tagungsteilnehmer mit den amerikanischen Gesprächspartnern.

Sieben verschiedene von den Ausschussmitgliedern vorbereitete und geleitete Workshops vertieften schließlich die Annäherungen an die nordamerikanische Liturgische Theologie. Professorin Dr. Martha Moore-Keish und Professor Dr. Ralph Kunz initiierten unter dem Titel „Do this in Rememberence for me“ – the Holy Eucharist in the Reformed tradition(s)“ ein Gespräch zwischen der amerikanisch-presbyterianischen und der Schweizer reformierten Perspektive auf eine Theologie der Sakramente und ihre Konsequenzen für den jeweiligen gottesdienstlichen Vollzug hin und machten deutlich, wie sich im reformierten Kontext international gegenwärtig ein gegenüber den klassischen Positionen veränderter sakraments theologischer Zugang auf den Gottesdienst und sein Verständnis begründet und auswirkt. Die aus Texas stammende und mit den gottesdienstlichen Debatten der Evangelical-Lutheran Church of America vertraute Pfarrerin Allison Werner Hoenen führte in die „Agendarischen Konsequenzen der Liturgischen Theologie am Beispiel der liturgischen Sprache in der Evangelical-Lutheran Church of America“ ein. Sie stellte in ihrem Workshop den Prozess der Erneuerung der liturgischen Sprache in dieser Kirche anhand der 16 Kriterien (Principles for Worship) bzw. ihrer Anwendung im amerikanischen Agendenwerk „Evangelical Lutheran Worship“ (2006) vor und erarbeitete mit den Teilnehmern die Gemeinsamkeiten und Differenzen zum deutschsprachigen gottesdienstlichen Kontext.

Mit dem Thema „Sinn und Sinnlichkeit im Gottesdienst“ beschäftigte sich der von der Wiener Pfarrerin Dr. Dorothea Haspelmath-Finatti angebotene Workshop. Sie zeigte, wie die englische Schriftstellerin und Pfarrerstochter Jane Austen in ihrem Roman „Sense and Sensibility“ in gut-protestantisch-aufklärerischer Weise die Vernunft elegant über das Gefühl erhebt, während neuere philosophische, psychologische und neurobiologische Forschungen dagegen die unhintergehbare Verwobenheit geistiger und sinnhaft-leiblicher Aspekte menschlichen Lebens belegen. Amerikanische und italienische liturgische Theologie gehen davon aus, dass sowohl im Wort als auch im Sakrament jeweils leibliche und geistige Perspektiven miteinander verflochten sind und erst durch diese Durchdringung ganz zu ihrer Wirkung und Sprache kommen. Anhand von miteinander ins Gespräch gebrachten Textauszügen amerikanischer (Gordon W. Lathrop, Martha Storz, Dirk G. Lange) und italienischer (besonders Giorgio

Bonaccorso, bei dem die aktuelle humanwissenschaftliche Entwicklung schon rezipiert worden ist) Liturgischer Theologie fragte der Workshop danach, wie ein interdisziplinärer, ökumenischer und internationaler Austausch zu fruchtbaren Verbindungen von „Sinn“ und „Sinnlichkeit“ des Gottesdienstes führen könnte.

Dem theologisch und praktisch höchst bedeutsamen „Zusammenhang von Gottesdienst und Ethik“ widmete sich der Workshop von Professor Dr. Jochen Arnold, der sich mit dem Zusammenspiel der *leiturgia* mit der *diakonia* (Diakonie) und der *martyria* (Sendung/Mission) bzw. der *lex orandi* (Gottesdienst), *lex credendi* (theologische Lehre) und *lex bene operandi* (Ethik) beschäftigte, auf die Paulus u.a. in Röm 12, 1f. (vernünftiger Gottesdienst) zu sprechen kommt. Im Workshop wurden dazu Bearbeitungen des Themas sowohl in englischsprachigen (z.B. Aidan Kavanagh, Stanley Hauerwas) als auch in deutschsprachigen Entwürfen (z.B. Bernd Wannewetsch, Dietrich Ritschl u.a.) vorgestellt und diskutiert.

Pastorin Dr. Stephanie Wöhrle widmete sich in ihrem Workshop „Predigt und Liturgische Theologie: Exemplarische Analysen“ der Bedeutung der Predigt in der Liturgischen Theologie und ging dieser Frage anhand der Analyse exemplarischer Predigten von Gordon W. Lathrop nach. Pfarrer Dr. Konrad Müller widmete seinen Workshop dem Zusammenhang von „Liturgischer Theologie und Exegese“. Ausgehend davon, dass Gordon Lathrops Liturgische Theologie eng mit einer bestimmten biblischen Hermeneutik und Auffassung von der Geschichte und Theologie neutestamentlicher Schriften bestimmt ist, diskutierten die Teilnehmer über dessen exegetische Einsichten und Grundsätze.

Ein siebter, von Professor Dr. Klaus Raschzok geleiteter Workshop beschäftigte sich mit „Liturgiewissenschaft in USA und Deutschland im Vergleich“. Evangelische Liturgiewissenschaft in den USA und in Deutschland sind nicht ohne weiteres kompatibel und wechselseitig anschlussfähig, da sie jeweils in unterschiedlichen kirchlichen, gottesdienstlichen wie akademisch-theologischen Kontexten beheimatet sind. Im Workshop wurden daher mögliche Schnittstellen zwischen der nordamerikanischen und der deutschen Liturgiewissenschaft diskutiert und der Versuch unternommen, diese beiden unterschiedlichen Wissenschaftskulturen und ihr jeweiliges Gottesdienstverständnis gewinnbringend aufeinander zu beziehen.

Einen weiteren Höhepunkt bildete der Tagungsgottesdienst mit Gordon W. Lathrop als „Presiding Minister“ und Allison Werner Hoenen als Predigerin in der Kirche St. Michael am Abend des 23. September 2014. Texte und Musik der Liturgie entstammten dem aktuellen Liturgiebuch der Evangelical Lutheran Church in America und der Evangelical Lutheran Church of Canada von 2006.⁴ Die beeindruckende Dramaturgie des abendlichen Sakramentsgottesdienstes mit Gordon W. Lathrop als erlebnisorientierte komplementäre Ergänzung des inhaltlichen Diskurses der Tagung führte zugleich in die mit der Liturgischen Theologie verbundene sensible und geistlich durchdrungene Feierpraxis der nordamerikanischen lutherischen gottesdienstlichen Tradition ein, während die Leitung eines der Morgengebete der Tagung nach der an ihrem Seminary in Decatur praktizierten presbyterianischen Ordnung des „Morning Prayer“ durch Prof. Dr. Martha Moore-Keish einen bewussten weiteren Feierschwerpunkt setzte.

⁴ Vgl. Evangelical Lutheran Worship, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2006.

Ein Podiumsgespräch mit den amerikanischen Gästen und Workshopleitungen sowie präzise Prozessbeobachtungen zur Tagung aus lutherischer wie reformierter Perspektive von Oberkirchenrätin Christine Jahn (Hannover) und Dr. Luca Baschera (Zürich) beschlossen die Hildesheimer Plenartagung.

Eine umfassende Buchpublikation mit der vollständigen Dokumentation und Auswertung der gesamten Tagung einschließlich der verschiedenen Diskussionsbeiträge befindet sich in Vorbereitung und wird zum Herbst 2015 in der Reihe der Publikationen der Liturgischen Konferenz erscheinen.



Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Herbsttagung 2014 der Liturgischen Konferenz

Was ist Liturgische Theologie?

GORDON W. LATHROP

Es ist eine große Ehre und eine große Freude für mich, der Einladung zu dieser Tagung nachzukommen und mit Ihnen über die liturgische Theologie und über meine eigene Arbeit zu sprechen. Ich hoffe, dass unser Gespräch hier ein kleines Zeichen der Einheit zwischen den evangelischen Kirchen in Deutschland und Nordamerika sein kann. Ich hoffe auch, dass Sie in diesem Vortrag meine tiefe Dankbarkeit für Ihre eigene Arbeit in der Liturgiewissenschaft in diesem Land heraushören werden.

Viele von Ihnen wissen, dass im neunzehnten Jahrhundert die liturgische Praxis der nordamerikanischen Kirchen in verschiedener Hinsicht stark beeinflusst wurde von bestimmten Entwicklungen in Deutschland, nicht zuletzt von der ernsthaften (und manchmal tatsächlich illegalen!) Arbeit von Pfarrer Wilhelm Löhe aus Neuendettelsau. Einige von Ihnen wissen wahrscheinlich, dass eine Passage aus Löhes „Drei Bücher von der Kirche“ für mich besonders wichtig gewesen ist. Für das Nachdenken über liturgische Theologie und über meine eigene Arbeit ist dies ein guter Anfang. Wilhelm Löhe schreibt 1845:

„Die Kirche ist nicht bloß eine lernende, sondern auch eine betende. Sie betet nicht bloß in ihren einzelnen Gliedern in den Kammern, sondern zusammen in Haufen in ihren Versammlungshäusern. Sie betet sprechend, sie betet singend an. Und der Herr wohnt unter ihren Lobgesängen mit seinen Sakramenten. Ihr Nahen zu ihm, sein Nahen zu ihr, – die heiligen Formen ihres Nahens, seines Kommens nennen wir die Liturgie. – Diese Formen sind frei, wenige Stücke sind gebotene Sache. Aber trotz der Freiheit hat sich die Kirche von Anfang her für gewisse Formen mit Wohlgefallen erklärt. Eine heilige Mannigfaltigkeit des Singens und Betens hat sich gebildet und ein lieblicher Gedankengang des Nahens und Fernens von dem Herrn HERRN hat sich beliebt gemacht. Wie die Sterne um die Sonne, so wandelt die Gemeinde in Gottesdiensten voll Lieblichkeit und Würde um ihren Herrn. In heiliger, kindlicher Unschuld, die nur ein kindliches, unschuldig Herz recht versteht, bewegt sich die Schar erlöster, geheiligter Gotteskinder feiernd um den allgemeinen Vater und um das Lamm, und der Geist des Herrn führt ihren Reigen.“¹

1 *Wilhelm Löhe: Drei Bücher von der Kirche*, in: *Gesammelte Werke 5/1*, hrsg. v. *Klaus Ganzert* (Neuendettelsau: Freimund-Verlag, 1954), 176-177. In English: „The Church not only learns, she prays. She prays not only in her single members in their closets, but together in her houses of assembly. She prays in speech, she prays in song, and the Lord dwells amid her praises with his Sacraments. Her approach to him, his approach to her, the whole form of her approach and of his coming, we call the Liturgy. – These forms are free, few parts are commanded; but in spite of her freedom the Church from the beginning has accepted certain forms. A holy manifoldness of singing and praying has developed itself, and a lovely course of thought in drawing near to and departing from the Lord of Lords has been her delight. Just as the stars go about the sun, so the congregation in its services, full of loveliness and dignity, moves about her Lord. In holy childlike innocence, which only a childlike innocent heart rightly understands, the host of the redeemed sanctified children of God moves in celebration about the universal Father and the

Ich liebe diese Passage. Aber mit Vorsicht. Ich bin weder ein Mann des neunzehnten Jahrhunderts noch bin ich naiv. Man kann mit Recht ernste Fragen stellen über den Ton und die Konzeptionen des neunzehnten Jahrhunderts, die sich hier finden. Zwar ist die Kirche weiblich, als „sie“, und – was das angeht – Gott männlich, der sich der weiblichen Kirche in einem Tanz annähert: diese Bilder sind aber nicht sehr hilfreich für uns in der Gegenwart. Noch ist es die angenommene Unschuld von Kindern – ein weitverbreitetes Thema aus dem neunzehnten Jahrhundert, das umfangreich benutzt wurde, das aber zu oft auch einen umfangreichen, nicht eingestandenen Missbrauch von Kindern verbarg. Und sicher sind es nicht die Sterne, die sich um die Sonne bewegen!

Dennoch ist das Zitat für mich nichtsdestoweniger von tiefer Wahrheit: Da sind diese bemerkenswerten und immer noch evozierenden Formeln: Der Tanz der Versammlung um und in der Heiligen Dreifaltigkeit; „Haufen“ von Menschen, die sich nichtsdestoweniger in den wunderbar bezeichneten „Versammlungshäusern“ befinden und mit dieser bemerkenswerten „Würde“ bezeichnet werden; die freien und doch langgebrauchten und langgeliebten Formen des Singens und Sprechens, zu denen die Kirche über die Zeit hinweg ihr Wohlgefallen erklärt hat; die Mehrdeutigkeit, ob es Gott ist, oder die Versammlung oder beide, die sich nähern und zurückziehen; und besonders der „Gedankengang“! Eine heilige Mannigfaltigkeit des Singens und Betens hat sich gebildet und ein lieblicher Gedankengang des „Nahens und (Ent-)Fernens“ von dem Herrn HERRN hat sich beliebt gemacht.

Gedankengang – das ist eine wichtige Wortwahl. Von diesem Wort aus könnte man sagen, dass sich für Löhe in der geliebten Liturgie – in ihrer Erfahrung von Gottes Gegenwart und Gottes Ferne, vom Nahen der Versammlung und Gottes Kommen, von dem sich an Gott annähern und entfernen der Liturgie, vom „Nahen und (Ent-)Fernen“ von dem Herrn HERRN – eine Denkbewegung oder ein Denkmuster etabliert hat, ein konzeptionelles Feld, eine Weise darüber nachzudenken und zu sprechen, wer Gott ist und wer wir vor Gott sind. Ich will sagen, dass so ein Gedankengang schon das ist, was ich „liturgische Theologie“ nennen würde. Das bedeutet – hier ist meine Definition – liturgische Theologie ist eine Art, über Gott und vor Gott zu denken, die aus der Liturgie selbst entstammt, die zuerst in der Liturgie zu finden ist und doch auch außerhalb der Liturgie Wege formen kann, die gebraucht werden, um die Bedeutung unserer liturgischen Praxis zu erhellen. Explizit versucht liturgische Theologie davon zu sprechen, wer Gott ist, so wie wir diesem Gott in der Liturgie begegnen. Und solches Sprechen hat ein wichtiges und reformierendes Ziel. Wie Alexander Schmemmann sagte, solche Theologie will „die liturgische Erfahrung der Kirche wieder zu einer der lebenspendenden Quellen des Wissens von Gott machen.“²

Löhe war bereits so ein Theologe, nicht nur ein praktischer Liturg. Er stellte nicht nur die Liturgien zur Verfügung – in seiner eigenen Gemeinde und besonders in der

Lamb, and the Spirit of the Lord of lords leads their ring dance.“ *Three Books Concerning the Church*, Edward T. Horn, trans. (Reading: Pilger, 1908), 196; translation emended.

2 Alexander Schmemmann: *Introduction to Liturgical Theology* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1975), 19.

„Agende“, die er für die Kirchen in Nordamerika vorschlug –, sondern er schrieb auch über liturgische Bedeutungen und, um es mit Schmemmanns Worten zu sagen, er tat dies mit der Absicht, der Liturgie eine Möglichkeit zu eröffnen, Gott wieder auf eine lebensspendende Weise zu kennen.³

Es ist faszinierend zu bemerken, dass die liturgische Theologie des neunzehnten Jahrhunderts häufig genau eine Reflexion auf das „Nahen und (Ent-)Fernen“ aus Löhes Gedankengang war. Ein klassisches Thema für Schriften des neunzehnten Jahrhunderts über liturgische Bedeutung, vor allem unter Lutheranern, war die Rolle der Unterscheidungen und Wechselwirkungen zwischen dem „Opfer“ – unserem Lob Gottes und unseren Gaben an Gott – und dem „Sakramentalen“ – Gottes Annäherung durch seine Selbst-Gabe an uns. Wie Löhe poetisch sagt: „Der Herr wohnt unter ihren Lobgesängen mit seinen Sakramenten.“ Löhes eigene Gedanken machten ausführlich Gebrauch von diesen Unterscheidungen. Ebenfalls taten dies im späten neunzehnten Jahrhundert die amerikanischen Reflexionen einer Gruppe von Pfarrern und Gelehrten, die als die Lutheran Liturgical Association bekannt wurden.⁴ Und über die Jahre wurden in Deutschland und in Amerika viele Pfarrer sowohl in liturgischer Bedeutung als auch in liturgischer Praxis ausgebildet, indem sie lernten, welche Teile als „opfernd“ und welche als „sakramental“ zu verstehen waren. Oftmals wurde diese Unterscheidung dazu gebraucht, um zu entscheiden, in welche Richtung sie blicken sollten, wenn sie die Versammlung leiten. Hier lag ein klassischer Ausdruck des Gedankengangs, wie ihn Theologen des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts zum Ausdruck brachten.

Diese Unterscheidungen sind nicht mehr so nützlich für uns: Eine Predigt ist beispielsweise nicht nur ein Wort von Gott, sondern kann auch ein Akt des Lobpreises sein. Ein Psalm, ein Lied oder ein Eucharistiegebet können in der Tat Lobpreis sein, aber sie können auch besonders eine Verkündigung von Gottes Geschenk sein. Und wir mögen am sichtbarsten „Gott geben“, wenn wir unserem bedürftigen Nächsten etwas geben, geformt von dem Muster, das wir in Christus finden. Tatsächlich vollziehen wir heute viel von der Liturgie von Angesicht zu Angesicht miteinander – in einem Kreis oder gegenüberliegenden Chören oder über den heiligen Tisch – und doch bleibt in, mit und unter unseren Handlungen, wie



Prof. Dr. Gordon W. Lathrop

- 3 Zu Löhe als Liturgiker und zu seinen Reforminteressen vgl. *Thomas H. Schattauer*: The Löhe Alternative for Worship, Then and Now, in: *Word and World* 24,2/2004, 145-156.
- 4 Vgl. z.B. *Elmer F. Krauss*: The Function of the Minister in Divine Worship und *G. W. Mechling*: The Fundamental Principles of Divine Service, in: *Memoirs of the Lutheran Liturgical Association* 5/1902-1903 (Pittsburgh: Barry, 1903), 9-20 und 53-67.

Löhe sagt, Gott selbst der Akteur: Der Glaube sagt, dass es in erster Linie Gott ist, der im Gottesdienst dient. Dennoch mag genau dieser Versuch, über liturgische Bedeutungen nachzudenken, indem man darüber spricht, wer Gott ist im liturgischen „Nahen und (Ent-) Fernen“, uns eine Möglichkeit geben, um liturgische Theologie zu betreiben – und dieses Nachdenken von der Liturgie selbst zu lernen.

Es gab noch andere Arten, wie Pfarrer Löhe ein liturgischer Theologe war – zumindest in nuce. Dieses „Nahen und (Ent-)Fernen“ kann als eine Art betrachtet werden, in der Christen von ihrer liturgischen Gotteserfahrung als einer Begegnung mit der Pluralität Gottes reden, mit Gott als drei Personen. Löhe selbst sieht das: Vom Geist geleitet bewegt sich die Versammlung um den Vater und das Lamm. Für Löhe wie für viele liturgische Theologen unserer Zeit könnte man sagen, dass die Lehre von der heiligen Trinität die Seele des Körpers bildet, der die Liturgie ist.⁵ Was Christen mit „Trinität“ meinen, ist zuerst Gott als Gott, der sie in einer Versammlung um Wort und Sakrament herum begegnen. Löhe erlernte das Sprachspiel über den trinitarischen Tanz – diese Art, liturgische Bedeutungen zu beschreiben, diese liturgische Theologie – durch tatsächliches Erleben der trinitarischen Praxis des christlichen Gottesdienstes: die Versammlung kommt vom Geist dazu bewegt zusammen, begegnet Jesus als dem Lamm Gottes in Wort und Sakrament, und wird so von ihm vor den gebracht, den Jesus Vater nennt.

Es gab auch noch andere Arten, wie Löhe ein liturgischer Theologe war. Er wusste, dass die liturgische Praxis und die liturgischen Bedeutungen gelehrt werden mussten. Er schrieb „Man scheue sich nicht, die Liturgie zu lehren!“⁶ Tatsächlich schrieb er seine Agende mit einer Erkundung des Gedankengangs der Liturgie – abermals genau dieses Wort gebrauchend – und verglich die Form des Hauptgottesdienstes mit einem zweigipfligen Berg, um damit seine Bedeutung deutlich zu machen: Daher bewegt sich für ihn die Versammlung durch die beiden hauptsächlichen Momente des Wortgottesdienstes und des Herrentisches so, als ob sie sich auf den Hängen und Gipfeln eines Berges bewegten.⁷ Dieser Gedankengang in der Liturgie selbst, in seiner Bewegung oder Form, wurde eine wichtige Art, wie der sogenannte „Common Service“ in Nordamerika unterrichtet wurde. Und er führte schließlich zur Wiederherstellung der Praxis, das heilige Abendmahl im Hauptgottesdienst eines jeden Sonntags zu feiern. Hier war liturgische Theologie am Werk.

Es gab viele andere liturgische Theologen in der Geschichte der Kirche. Ich argumentiere dahingehend, dass Luther selbst, vor allem in seinen Reflektionen über Wort und Sakrament – aber auch in seiner Christologie – ein liturgischer Theologe war. Genauso waren dies die vielen Leute, die interpretierend und kritisch über den Gedankengang – das Muster von Gedanken – in der Praxis christlicher Versammlung schrieben: Isidor von Sevilla, Ambrosius, Cyrill von Jerusalem, Justin der Märtyrer und sogar Paulus selbst, um nur ein paar aufzuzählen. Ich spreche von Löhe einfach als einem Beispiel, allerdings einem, das sehr wichtig für das nordamerikanische Luthertum geworden ist.

5 Vgl. meine Schrift *Holy Things: A Liturgical Theology* (Minneapolis: Fortress, 1993), 138.

6 *Drei Bücher von der Kirche*, 177

7 *Gesammelte Werke*, 7/1, 13.

Aber ich weiß, dass ich hier Löhe von einem Standpunkt aus gelesen habe, der von den Bedürfnissen und Einsichten des frühen einundzwanzigsten Jahrhunderts und seiner eigenen liturgischen Theologie geformt ist. Und ich weiß auch, dass liturgische Theologie, wie sie Löhe und andere im neunzehnten Jahrhundert praktizierten, nicht direkt bis in unsere Zeit fortgeführt wurde. Vielleicht konnte sie auch so nicht fortgeführt werden. Das mag daran liegen, dass der Stil ihrer Rhetorik unter uns nicht überleben konnte, wie ich bereits angeführt habe. Aber es mag auch daran liegen, dass die Liturgie selbst oft zu einer historischen Praxis verblasste: für einige als ein romantischer Traum, für andere als eine historische Angelegenheit oder ein Regelwerk. Nicht unähnlich dem, was mit dem „Oxford Movement“ in England oder der römisch-katholischen Forschung von Prosper Gueranger in Frankreich oder mit den reformierten Gedanken von John Williamson Nevin in Amerika passierte, wurde Löhe selbst, in Deutschland und in Amerika, weithin als bloßer Teil der romantischen Wiederherstellung oder als reiner „Erzwingen“ dieser Regeln angesehen. Das war alles. Die Reflektion über die Bedeutung der Liturgie als theologische Quelle, eine Reflektion, die ihm so wichtig war, wurde oftmals vergessen. Und für die meisten von uns sind sowohl die Romantik wie auch die historischen oder konfessionellen Rubriken tot.

Dennoch gab es zwischen Mitte und Ende des zwanzigsten Jahrhunderts in Nordamerika eine starke Wiedergeburt liturgischer Theologie in einigen christlichen Gruppen und in einigen ökumenischen Gesprächen. Zum Teil geschah dies nicht durch den Einfluss irgendeiner Figur aus dem neunzehnten Jahrhundert, sondern aufgrund des Einflusses weniger wichtiger Charaktere, die auf neue Weise über Ausdrucksweisen für liturgische Gedankenmuster nachdachten. Alexander Schmemmann, den ich bereits erwähnte, wurde von einer breiten Masse von vielen verschiedenen Christen sowohl in seiner Einführung in die liturgische Theologie als auch in seinen Vorlesungen über Gottesdienst und die Sakramente auf eine Weise verstanden, die er selbst vor einer ökumenischen Gruppe von Studierenden „For the life of the World“⁸ genannt hatte. Angeführt von Schmemmann kamen einige Christen zur Ansicht, dass „Liturgie“ nicht nur eine historische Untersuchung alter Praktiken oder eine Lehre über aktuelle Regelungen darstellt, die es je nach konfessionellen Unterschieden zu lernen galt, sondern eine dringende, wichtige Angelegenheit ist, die sich tatsächlich um das Leben der Welt kümmerte. Dann begann der römisch-katholische Gelehrte Aidan Kavanagh, ein Benediktiner, der an der Yale University arbeitete, in seiner Lehre und vor allem in seinem Buch „On Liturgical Theology“⁹, zu argumentieren, dass das, was wir in der Liturgie selbst tun – vor allem die Anpassungen, die wir vornehmen aufgrund unserer Begegnung mit dem Abgrund des Mysteriums, welcher Gott ist – unsere primäre liturgische Theologie ist, unsere grundlegendsten Worte über Gott, unsere *theologia prima*. Andere Arten von Theologie müssen diese *theologia prima* beachten, in einen Dialog mit ihr eintreten, sie vielleicht kritisieren, auf jeden Fall mit ihr darüber nachdenken, wie Gott und Gottes Welt in der gemeinsamen Feier zum Ausdruck kommen.

Schmemmann und Kavanagh markierten den Anfang einer gedeihenden Konversation in Nordamerika. Etwas von der Spannweite, die diese Konversation annahm, ein-

8 New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1973.

9 New York: Pueblo, 1984.

schließlich einiger Indizien von Streitigkeiten darüber, was nicht zu recht liturgische Theologie genannt werden kann, kann man in den Berichten der North American Academy of Liturgy nachlesen, sowie in Publikationen von Don Saliers, Gail Ramshaw, David Power, Robert Taft, Mary Collins, Ruth Duck, David Fagerberg, Bruce Morrill und Martha Moore-Keish, sowie vielen anderen, und besonders in dem Band mit gesammelten Aufsätzen namens „Primary Sources of Liturgical Theology“¹⁰, den Dwight Vogel herausgegeben hat. Es erscheint mir möglich vorzuschlagen, dass das, was Schmemmann und Kavanagh und diejenigen, die ihnen folgten, zu ergründen suchten, der Gedankengang der Liturgie ist, das Gedankenmuster – für Schmemmann der Ordo, für Kavanagh „critical readjustment“ – welcher in der Liturgie selbst vorkommt und der dann Reflektionen auf diese Liturgie formen und auf ihre Reform hinarbeiten kann.

Natürlich muss man in Nordamerika fragen: „Welche Liturgie?“ und „Wessen Liturgie?“, und: „Woher wissen Sie, welche Gedankenmuster sich tatsächlich in den Beteiligten dieser Liturgie abspielen?“ Diese guten Fragen haben uns alle zu Recht vorsichtiger gemacht. Sie haben uns zumindest zu größerer Bescheidenheit herausgefordert, zu weniger universalisierenden Feststellungen, und zu direkterem Gebrauch von „Ich“-Aussagen. Aber um ehrlich zu sein, war liturgische Theologie – einschließlich Löhes Werk – schon immer die Einsicht eines Individuums, wie er oder sie die Praxis einer Gemeinschaft betrachtet und dieser Gemeinschaft Reflektionen bereitstellt, die ihr helfen können, in diese Praxis wieder und wieder mit neuen Einsichten einzutreten.¹¹

Während es sicher auch anderswo in der Welt liturgische Theologen gibt, scheint es doch, dass im späten zwanzigsten Jahrhundert sich besonders in Nordamerika ein signifikantes Vorkommen dieser Art, Theologie zu treiben, zeigte. Man könnte fragen, warum das so ist. Gibt es irgendeinen Grund außer dem, dass die Leute Schmemmann und Kavanagh lasen? Ich denke es gibt ihn. Gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts waren die liturgische Praxis sowohl der katholischen wie der protestantischen Kirchen geprägt von einer Akzentuierung hin zu dem, was die liturgische Bewegung „aktive Beteiligung“ nannte. Zunehmend entwickelten sich unter uns allen die Gedanken über die Sakramente zu Gedanken über die Teilnahme an den Sakramenten, und „Sakramentaltheologie“ begann deshalb bereits, liturgische Theologie zu werden.¹² Aber in Nordamerika mit seiner Geschichte der Praktik und des Pragmatismus, musste sich eine solche Theologie immer auch der Frage nach dem „Warum“ stellen. Was bedeutet das und warum ist es bedeutend, dass wir am Gottesdienst teilnehmen und an seinen zentralen Handlungen? In solch einem Kontext fielen Schmemmanns „For the life of the world“ und Kavanaghs „Re-adjustment to mystery“ auf fruchtbaren Boden.

10 Collegeville: Liturgical Press, 2000.

11 Zu anderen Antworten auf diese Fragen vgl. meinen Beitrag „Bath, Word, Prayer, Table: Reflections on Doing the Liturgical Ordo in a Postmodern Time“, in: *Dirk G. Lange / Dwight W. Vogel: Ordo: Bath, Word, Prayer, Table* (Akron: OSL Publications, 2005), 216-228; und „Ordo and Coyote: Further Reflections on Order, Disorder and Meaning in Christian Worship“, *Worship* 80,3/May 2006, 194-212.

12 Der Zusammenhang zwischen sakramentaler Theologie und liturgischer Theologie wird insbesondere artikuliert im zweiten Kapitel von *Siobhán Garrigan: Beyond Ritual: Sacramental Theology after Habermas* (Aldershot: Ashgate, 2004).

Es gibt auch noch einen weiteren und wahrscheinlich wichtigeren Grund. In der pluralistischen nordamerikanischen liturgischen Szene hat sich eine der erfolgreichsten Formen des Christentums in den vielen Gruppen gefunden, die von der amerikanischen Erweckungsbewegung beeinflusst sind – was man „amerikanischen Evangelikalismus“ nennt. In solchen Gruppen gab es historisch wenig Interesse an Sakramenten und sehr großes Unwohlsein gegenüber liturgischen Formen. Löhes Zusicherung, dass solche Formen, obwohl sie frei waren, seit langem beliebt waren und das Wohlgefallen der Kirche hatten, waren keine Argumente, die in diesem Kontext viel Gewicht hatten. In einem solchen Rahmen fanden es einige Christen von Kirchen, die bewusst Gebrauch von der Liturgie und den Sakramenten machen – die also von der ökumenischen Bewegung des zwanzigsten Jahrhunderts beeinflusst wurden – wichtig, eine klare Apologie zu geben für den gemeinsamen Gebrauch der klassischen Formen. Bloße Geschichte – dass wir das schon vorher einmal getan haben – genügt nicht. Auch nicht die bloße Feststellung hierarchischer Autorität. Gründe für das Warum werden gebraucht. Für einige von uns bekam dann also die liturgische Theologie diese wichtige Rolle. Für andere, für evangelikale Christen selbst, bestand der Bedarf zu artikulieren, was im evangelikalen Zusammenkommen im Gottesdienst passiert und warum, um diese Gemeinschaften zu Gedanken über ihre eigene Praxis einzuladen, und vielleicht zu ihrer eigenen Erneuerung; und um evangelikale Praxis anderen Christen klarzumachen.¹³

Zwei weitere Gründe könnten für das Wiedererstarken der liturgischen Theologie in Nordamerika angegeben werden. Einer ist, dass christlicher Feminismus eine ziemliche Bedeutung in der nordamerikanischen ökumenischen Theologie bekam, und einige Leute merkten, dass viele Ziele eines solchen Feminismus – geteilte Leitung, die Würde aller Menschen, die Wichtigkeit der menschlichen Erfahrung für die Theologie, eine Wiederherstellung des metaphorischen Charakters von Sprache, das Ende der Hierarchie, die Verbindung von Theologie und Gerechtigkeit im Alltagsleben – Ziele sind, die von großen Teilen der liturgischen Reformbewegung geteilt werden. Die Praxis der Liturgie, die von einer solchen Bewegung beeinflusst wurde, kann eine Quelle des theologischen Nachdenkens werden. Der andere Grund ist, dass die große christliche Vielfalt in Nordamerika unweigerlich zu einer breiten Konversation geführt hat. Wenn Liturgiker von diversen Kirchen zusammenkommen, dann reden sie. Einer der Gegenstände dieser Konversation ist, ganz einfach, warum unsere unterschiedlichen Gruppen tun, was sie tun, wenn sie Gottesdienst feiern.

Aber ich denke, dass man in all diesen Fällen sagen könnte, dass die liturgische Theologie, die hier involviert war, eine öffentliche Reflektion eines Individuums war; Reflektionen über die Bedeutung der gemeinsamen Praxis, die von dem emporsteigen, was die Theologie als den Gedankengang der gemeinsamen Praxis identifiziert, und die der Gemeinschaft für ihre Reflektion und anhaltende Reform angeboten werden.

Die nordamerikanische Teilnahme an diesem Projekt der liturgischen Theologie hatte ihre eigenen, speziellen Themen. Nordamerikanische Liturgiker vereinten sich mit den ökumenischen Stimmen in ihrem Interesse an der Bedeutung der Liturgie für das Leben der Welt und daran wie das, was wir in der Versammlung tun, unsere theologia

13 Vgl. z.B. *Melanie Ross*: *Evangelical versus Liturgical? Defying a Dichotomy*, forthcoming this year from Erdmans.

prima ist; daran, was aktive Teilnahme bedeutet, dass Sakramentaltheologie nun unweigerlich liturgische Theologie ist; an einer Diskussion über die Annäherungen von christlichem Feminismus und christlicher Liturgie; und an der Apologie und Verteidigung der liturgischen Muster.

Aber in Nordamerika haben Lutheraner die spezielle Berufung klarzumachen, warum wir sagen, dass es bestimmte Gnadenmittel gibt, die von Gott gegeben wurden, und dass die Kirche primär die Versammlung um diese Mittel herum ist, wie wir in der *Confessio Augustana* bekennen. In unserem Kontext ist Luthers bemerkenswerte Liste dieser Mittel – die „Zeichen“ oder „Lebenszeichen“, an denen ein armer Mensch sehen kann, ob eine Versammlung tatsächlich Kirche Christi ist – eine kontra-kulturelle Liste, „der heilige Besitz“, wie er ihn nennt: das gepredigte Evangelium, das Abendmahl, die Taufe, das Wort der Vergebung, das Gebet, der Dienst und das Kreuz (das Leiden bedeutet).¹⁴ Diese Liste kann auch, in unserem Kontext, als sehr gute Nachricht gehört werden, die uns dazu einlädt, wegzukommen von der Akzentuierung der individuellen Selbstverwirklichung und des Erfolgs, Dinge von denen man in Nordamerika besonders besessen ist. Die Klärung der Liturgie als gemeinsame Praxis dieser Zeichen – nicht nur die Praxis von irgendwelchen alten Formen, von irgendwelchen Ritualen – ist die wichtige Berufung der lutherischen liturgischen Theologen in Nordamerika, die lutherische Art, die in der Sakramentaltheologie zu liturgischer Theologie geworden ist.¹⁵ Und die Berufung der lutherischen liturgischen Theologen in unserem Kontext wird den Aufruf an die Gemeinden einschließen, diese Zeichen größer, offensichtlicher zum Grund der Versammlung überhaupt zu erklären, und noch einladender zu gestalten: Wie Luther selbst über die Taufe sagte, als er für viel mehr Wasser plädierte: „Drumb solt man der bedeutung gnug thun, und ein rechts vollkommens zeichen geben“.¹⁶ Dies ist aber eine Berufung, die danach strebt, ein Geschenk an die breitere ökumenische Gemeinschaft zu geben, und nicht nur an die lutherischen Gemeinden. Die bemerkenswerte Idee dieser konkreten Zeichen der Kirche und die Gedankenwege, die sie schaffen, sind Schätze, die zu Recht jeder christlichen Gemeinschaft gehören. Meine Kollegin Martha Moore-Keish wird Ihnen deutlich machen, in welchem Ausmaß die Wiederherstellung von sakramentaler Zentralität und deshalb auch von theologischen Gedanken über die Sakramente einige nordamerikanische reformierte Gemeinschaften geprägt hat.

Wenn ein nordamerikanischer lutherischer liturgischer Theologe aber auch für lutherische Versammlungen hilfreich sein möchte, und wenn er oder sie gehört werden möchte, dann muss sein Werk noch von einem anderen Thema geprägt sein: dem biblischen Wort. Ein lutherischer liturgischer Theologe muss bedenken und besprechen, wie das biblische Wort in der Liturgie Klarheit erlangt, wie die Versammlung an diesem Wort partizipiert, wie das Lektionar organisiert wird, um das Evangelium zu verkünden, wie die örtliche Versammlung das biblische Wort mit der ganzen Kirche zusam-

14 Vgl. Von den Konziliis und Kirche, in: WA 50,509-653. Vgl. auch *Timothy J. Wengert / Gordon W. Lathrop: Christian Assembly: The Marks of the Church in a Pluralistic Age* (Minneapolis: Fortress, 2004).

15 Vgl. die Arbeit von *Melinda Quivik / Dirk Lange / Mark Mummert / Timothy Wengert* in: *Timothy J. Wengert, Centripetal Worship: The Evangelical Heart of Lutheran Worship* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2007).

16 Ein Sermon von dem heyligen hochwürdigem Sakrament der Taufe, in: WA 2,727.

men liest, wie die Sakramente eben dieses Wort sind, das sichtbar gemacht wird, wie die Liturgie selbst die lebendige Bibel inmitten der Versammlung ist, wie die Gebete biblisch verwurzelt sind, wie die Lieder biblische Bildsprache auf theologisch scharfsinnige Weise verwenden, wie die Kunst im Raum den biblischen Glauben reflektiert und verstärkt, kurz: wie die Gedankengänge in der Liturgie biblische Gedankengänge sind.¹⁷ Das biblische Wort erscheint deshalb in der Liturgie als ein Text zu einem anderen, als ob Texte und Bilder selbst die Cherubim wären, die den Gnadenthron über der Bundeslade markieren (Exodus 25,17-22). Gott trifft uns im leeren, kritischen Raum, wo diese Texte und Bilder sich treffen, übereinstimmen, zusammenstoßen, bezeugen und singen. Dieser Akzent auf das biblische Wort ist natürlich auch für viele andere Christen von großer Wichtigkeit, doch für nordamerikanische lutherische Theologen ist diese Reflektion auf die biblischen Bedeutungen in Bezug auf die Bilder und den Gedankengang der Liturgie die primäre Weise, liturgische Theologie zu betreiben, mehr als irgendeine Partnerschaft mit Philosophie oder Anthropologie.

Ein drittes Thema ist bedeutend für nordamerikanische lutherische liturgische Theologen: Die Mission.¹⁸ Was hat die Praxis der Versammlung mit Engagement für unseren Nächsten und die Bedürfnisse unseres Nächsten zu tun? Wie ist das „Nahen und (Ent-) Fernen“ der Liturgie auf die Sendung an ihrem Ende bezogen? Wie verhält sich der Gott, dem man im Gottesdienst begegnet, zu sozialem Engagement und Evangelisierung und Politik? Wie wendet sich der liturgische Gedankengang dem Leben der Welt zu? Man findet dieses Thema bereits in Löhes Werk – und in den besten liturgischen Gedanken des neunzehnten Jahrhunderts – obwohl es sich auch durch alle nordamerikanische liturgische Theologie zieht, angefangen bei Schmemmann und Kavanagh.

Sie können diese drei liturgischen Themen – die Liturgie als die gemeinsame Praxis der Gnadenmittel, die Liturgie als Teilnahme am biblischen Wort, und die Liturgie selbst als Mission – im „Evangelical Lutheran Worship“,¹⁹ dem aktuellen Gottesdienstbuch der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika, und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Kanada, und in einer ELCA-Verlautbarung namens „The Use of the Means of Grace“²⁰ nachlesen, die selbst ein gemeinschaftlich entworfenes, liturgisch-theologisches Dokument ist, das in unseren Gemeinden Einfluss erlangte. Aber Sie haben mich gebeten, auch über mein eigenes Werk zu sprechen. In vielerlei Hinsicht, habe ich das bereits getan. Wie einige von Ihnen wissen, habe ich selbst versucht, mich diesen ökumenischen und lutherischen Zielen für die liturgische Theologie anzuschließen. Das habe ich in meiner Lehre getan, in meiner Arbeit für die „Worship and Culture Study“ des Lutherischen Weltbunds und der „Faith and Order“-Gesprächsreihe über Gottesdienst und das Streben nach christlicher Einheit, in meinen Beiträgen zur Entstehung des „Lutheran Book of Worship“ von 1978, des „Evangelical Lutheran Worship“ von

17 Vgl. *Gail Ramshaw: Treasures Old and New* (Minneapolis: Fortress, 2002).

18 Vgl. insbesondere die Arbeit der verschiedenen Theologen, in: *Thomas H. Schattauer* (Hg.), *Inside Out: Worship in the Age of Mission* (Minneapolis: Fortress, 1999). On Luther's understanding of the assembly around word and sacrament turning toward the needs of the poor, see also Samuel Torvend, *Luther and the Hungry Poor* (Minneapolis: Fortress, 2008).

19 Minneapolis: Augsburg Fortress, 2006.

20 *The Use of the Means of Grace: A Statement on the Practice of Word and Sacrament* (Minneapolis: Evangelical Lutheran Church in America, 1997).

2006 und des „Use of the Means of Grace“-Dokuments. Und ich habe dies in meinen Schriften getan. Falls Sie interessiert sind, können Sie mein Werk besonders in der Trilogie der Bücher namens „Holy Things“, „Holy People“ und „Holy Ground“ finden, sowie in einem neueren Buch namens „The Four Gospels on Sunday“.²¹ Heute würde ich sagen, der zentrale Gedanke dieser Bücher ist, dass der hauptsächliche Gedankengang der Liturgie – für mich – nicht so sehr in Löhes „Nahen und (Ent-)Fernen“ zu finden ist und auch nicht in der Unterscheidung des neunzehnten Jahrhunderts zwischen dem Sakramentalen und dem Opfernden, sondern in der Weise, in der die Liturgie ein Bild oder Ding oder eine Praxis neben eine andere stellt, um eine neue Bedeutung zu schaffen und uns so mit dem Glauben an Gott zu beschenken. Wort neben Sakrament, biblisches Bild neben gemeinschaftlicher Aktion, Festversammlung neben Alltag; dies sind die Weisen, in denen die christliche Liturgie den geistgeführten Reigen um den Vater und um das Lamm gelernt hat. In der Tat haben wir diesen Gedankengang, diese Gegenüberstellung von Bildern, diese Krise der Bildbedeutung, von der Bibel selbst, von der biblischen Parataxe oder dem Parallelismus, der so charakteristisch ist für die hebräische Poesie, und von der andauernden Wiederverwendung oder Wiedergeburt von Bildern durch die Schrift hindurch.²²

In der Bibel sprechen die Psalmen und die Propheten oft mit wenigstens zwei Wörtern, als ob ein Wort niemals genug ist, als ob wir erst mit zweien beginnen, die Wahrheit über Gott zu sagen: „Verbirgst du dein Antlitz, so erschrecken sie [...] sendest du deinen Odem aus, so werden sie erschaffen“ (Psalm 104,29-30). In der Liturgie tun wir das gleiche. In der Bibel wird solch eine Gegenüberstellung oft benutzt, um uns mit einer umgekehrten, sogar subversiven Bedeutung zu überraschen, die uns befähigt, etwas Neues zu sehen. Derselbe Gebrauch kommt in der Liturgie vor. Deshalb wird uns im Buch Exodus von den Sklaven erzählt, die durch das Wasser entkommen, während bei Deuterocesaja das Entkommen nicht durch das Wasser hindurch geschieht, sondern durch die Wüste: „Siehe, ich will ein Neues schaffen!“ sagt Gott. Und in der Liturgie – in der Eucharistie des Sonntags und im großen Vigil von Ostern – werden sowohl der Exodus als auch die Rückkehr vom Exil zum Los derer, die jetzt vom Geist in das Leben Christi versammelt werden, beschrieben. Die Symbole werden wiedergeboren, mit neuem Bezug. Deshalb ist auch bei Daniel oder bei Ezechiel der Monarch ein „Baum des Lebens“, eine große Zeder des Libanon, in deren Äste die Vögel der Luft ihre Nester bauen – während im Markusevangelium nun dieser Baum des Lebens ein Senfbusch ist, ein kleines und einjähriges Gewächs. Ich glaube, dass es die Intention des Evangelisten ist, das Bild des Monarchen als Baum des Lebens wiederzuverwenden, um uns dazu zu bringen, einzusehen, dass der Kreuzestod Jesu wahrhaftiger die Zuflucht für alle Welt und die Quelle des Lebens ist als jeder Monarch. Genau so könnte in der klassischen Liturgie gerade diese Perikope aus Markus im Herzen einer Evangeliumsprozession gelesen werden oder umgeben von den Gesängen der Gemeinde, als ob die

21 Holy Things: A Liturgical Theology (Minneapolis: Fortress, 1993); Holy People: A Liturgical Ecclesiology (Minneapolis: Fortress, 1999); Holy Ground: A Liturgical Cosmology (Minneapolis: Fortress, 2003); The Four Gospels on Sunday: The New Testament and the Reform of Christian Worship (Minneapolis: Fortress, 2012).

22 Zur „rebirth of images“ in Bibel und Liturgie, vgl. meinen Artikel in: *Worship* 58:4 (July 1984), 291-304, und in: *Vogel, Primary Sources*, 215-224.

Gemeinde einem großen König zujubelte! Und doch, wenn dieser Text gelesen wird, ist es so als ob Jesus sagt: „und ich bin unter euch als einer, der dient.“ Die Gegenüberstellung überrascht uns, bringt uns dazu, etwas Neues zu sehen, zeigt uns, wer Gott ist, bringt uns zum Glauben und Vertrauen auf diesen Gott. Der Symbolgebrauch von „König als Baum des Lebens“ ist damit „gebrochen“ – er behält seine aufrüttelnden Bezüge, aber er kann nicht länger absolut oder eindeutig funktionieren. Die Liturgie von Christen ist, wenn sie gesund ist, voll von solchen gebrochenen Symbolen, weil unser zentrales Symbol – zusammengefasst in der Wendung „Jesus Christus“ – Erwartungen immerzu bricht und reformiert, indem es uns zum Glauben ruft. Mit dem letzten Buch der Bibel versammeln wir uns in der Liturgie um den „Löwen von Juda“ (Offenbarung 5,5) oder den Reiter auf einem weißen Pferd (19,11) und entdecken, dass dieser Löwe, dieser Reiter, immer ein geschlachtetes Lamm ist (5,6), niemals ein Kaiser.

Ich möchte immer, dass die Gedankenmuster in meinem eigenen Werk – die Argumente auf der Seite, aber auch der Aufbau der Bücher – von den biblischen und liturgischen Gedankenmustern geformt werden und ihnen zu folgen versuchen, die wir auch, wie ich meine, in der klassischen Liturgie finden können – dieser Gedankengang, in dem ein Ding neben ein anderes gestellt wird, um ein überraschendes Neues zu schaffen. Ich glaube, dass die Bedeutung und gemeinschaftliche Praxis der Gnadenmittel auf diese biblische Weise zu beleuchten, uns genau dabei helfen kann, zu erklären, wie die Liturgie für das Leben der Welt Bedeutung hat. Die überraschenden Gegenüberstellungen der Liturgie können unsere *theologia prima* sein, die wahrhaft von Gott spricht, und klar macht, warum diese liturgischen Muster immer noch so erfrischend und so wichtig sind, unserer aktiven Teilnahme würdig.

Deshalb handeln die Bücher von den grundlegenden Mustern der christlichen Liturgie (Holy Things), von der Versammlung, die diese Muster ausführt (Holy People), und dem Verständnis von der Welt, das aus dem Gebrauch dieser Muster entsteht (Holy Ground). Trotzdem sind alle drei Bücher Theologie: Sie versuchen, Worte zu finden, die angemessen sind, um von Gott so zu sprechen, wie Gott uns in Wort und Sakrament begegnet. Alle drei Bücher bekennen, dass Gott dreieinig ist, und dass dieser dreieinige Gott auf die Welt zugeht und uns durchträgt in Gnade und rettender Liebe. Lassen Sie mich das noch anders sagen: In seinen Aufsätzen oder „Predigten“ über die Sakramente von 1519 hat Luther die alte augustinische Hermeneutik neu benutzt: Die Sakramente sind zusammengesetzt aus drei Dingen: Zeichen, Bedeutung und Glaube. Da ich von Luther gelernt habe, wollte ich mit diesen Büchern darauf drängen, dass wir die Zeichen in unserer Praxis größer machen. Gleichzeitig und ohne die Zeichen kleiner zu machen oder zu versuchen, ihre starke Praxis mit ausformulierter Bedeutung zu ersetzen, habe ich versucht – durch Gegenüberstellung und das „gebrochene Symbol“ und biblische Exegese – über die Bedeutung dieser Zeichen zu schreiben. Das Ziel war, die gemeinschaftliche Praxis so zu erneuern, dass wir dort, in der Versammlung, umgeben von starken Zeichen und starken Bedeutungen, zusammen wieder auf Gott vertrauen und uns verlassen auf „eyn furt, eyn bruck, eyn thur, eyn schiff“²³ des Glaubens, auf den Weg, der zum Leben führt und zu den Bedürfnissen des Nächsten. Darum soll es in den Büchern gehen.

23 WA 2,753.

Ein erstklassiges Beispiel von einer solchen Gegenüberstellung verschiedener biblischer Traditionen ist im uralten ostkirchlichen Dialog vor dem Abendmahl zu finden, der zum ersten Mal in der Jerusalemer liturgischen Praxis des vierten Jahrhunderts aufgezeichnet, doch wahrscheinlich schon früher benutzt wurde, und bis heute in der Liturgie der orthodoxen Kirchen benutzt wird. Der Priester steht an den heiligen Türen, das heilige Brot und den heiligen Kelch in der Hand, und ruft aus: Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, „Heilige Dinge für die Heiligen!“. Es ist keine Einladung. Im Geiste von Matthäus 7,6 („Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben“) und der Geschichte von Jesus und der Syrophönikerin in Markus 7,27 ist es eine Warnung. Diese Speise ist nur für dich, wenn du heilig bist. Andernfalls, bleib weg! Aber im Geist der Antwort der Syrophönikerin in Markus 7,28 („aber doch fressen die Hunde unter dem Tisch von den Brosamen der Kinder!“) und den Worten aus Lukas 15,2 („Dieser nimmt die Sünder an und isst mit ihnen“), antworten die Leute: Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός, „Einer ist heilig, einer ist Herr, Jesus Christus, zur Ehre Gottes, des Vaters“ und dieser einzige Heilige ändert die Bedeutung von Heiligkeit und empfängt die vielen, empfängt die Sünder, empfängt Sie, empfängt mich. Wenn Christus, der Gekreuzigte, der eine, der „für uns zu Sünde gemacht wurde“, der einzige Heilige ist, dann hat die Heiligkeit selbst eine neue Bedeutung. Dieser biblisch verwurzelte Dialog – diese Gegenüberstellung, dieser Streit sogar – bleibt dort auf ewig in der Liturgie stecken. Die Warnung wird ernst genommen. Genau wie der tiefe Widerspruch gegen diese Warnung. Das Symbol ist erhalten und doch gebrochen, wie Paul Tillich sagen würde.²⁴ Für mich ist das bemerkenswert, weltverändernd, religionsumkehrend. Für mich ist das ein kleines Beispiel für den lieblichen, beliebten Gedankengang liturgischer Theologie; und dieser Dialog kann zu Recht für alle liturgische Theologie stehen. Deshalb habe ich ihn als die wiederholte Inschrift und als Quelle für die Titel meiner Trilogie genommen, Titel die deshalb eine offene und ironische Bedeutung haben: im dreieinigen Gott sind gewöhnliche Dinge heilige Dinge; eine Gemeinschaft Bedürftiger ist das heilige Volk; diese wirkliche Erde ist Gottes heiliger Boden.²⁵ Ich wollte diese Ironie in der Liturgie selbst bemerken und meiner Gemeinschaft über sie berichten. Den Mitgliedern der Liturgischen Konferenz hier in Hildesheim danke ich, dass sie mir zugehört haben. Ich danke Ihnen für Ihre eigene Arbeit, für das liturgische Leben der Kirchen in Deutschland. Ich hoffe, dass wir zusammen, in Nordamerika und in Deutschland, mit Alexander Schmemmann danach streben „die liturgische Erfahrung der Kirche wieder [zu] eine[r] der lebensspendenden Quellen der Erkenntnis Gottes zu machen“. Und mit Wilhelm Löhe hoffe ich, dass wir immerzu erfrischt werden von dem Gedankengang der Liturgie selbst, und versuchen in unseren Kirchen keine Angst davor zu haben, die Liturgie zu unterrichten: Man scheue sich nicht, die Liturgie zu lehren!

24 Paul Tillich: *Dynamics of Faith* (New York: Harper, 1957), 52-54.

25 Zu diesem Dialog und seiner Bedeutung vgl. mein Buch *Holy Things: A Liturgical Theology* (Minneapolis: Fortress, 1993), 11, 116-118, 132-135.

The Four Gospels on Sunday

GORDON W. LATHROP

Also noch einmal, was ist liturgische Theologie? Lassen Sie mich als Zusammenfassung dessen, was ich in meinem ersten Vortrag „Was ist liturgische Theologie?“ zu sagen versuchte, und als Einleitung zu meinen Ausführungen über die „Four Gospels on Sunday“ ein weiteres Beispiel für liturgische Theologie als Gedankengang vorlegen.

In der klassischen christlichen Liturgie geht dem Anfang des großen Dankgebetes am heiligen Tisch – dem eucharistischen Gebet – ein sehr alter Dialog zwischen dem Vorsteher und der Versammlung voraus. Unter anderem ruft der Vorsteher aus: „Die Herzen in die Höhe!“ (oder, im Lateinischen: „Sursum corda!“ oder, im Griechischen: Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας“), und die Versammlung antwortet „Wir erheben sie zum Herren“ (oder „Habemus ad Dominum“ oder „Ἐχομεν πρὸς τὸν Κύριον“).

Die „Höhe“ in diesem sursum-corda-Dialog wurde gewöhnlich so verstanden, dass sie den Himmelfahrtsbericht des Evangeliums nach Lukas und der Apostelgeschichte widerspiegelt. Der auferstandene Herr – hier in den alten Texten κύριος genannt – ist aufgefahren. Aber vor dem Abendmahl sagt der Vorsteher, dass unsere Herzen dahin aufsteigen sollten, wo Christus hingegangen ist – an die rechte Seite Gottes im Himmel. Dies war die Auslegung, die Johannes Calvin diesem Dialog gab und die ihm zu interpretieren erlaubte, der Heilige Geist ermögliche unsere Begegnung mit der realen Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl, indem er uns in den Himmel führe, wo dieser Leib Christi sich befinde. Etwas von dieser Idee ist auch im alten römischen Kanon der Messe gegenwärtig. Dort sagt der Priester: „Befehl, dass diese Gaben von den Händen deines heiligen Engels zu deinem Altar hoch oben im Blick deiner Majestät getragen werden ...“¹ Aber auch abseits einer solchen Opfertheorie prägt diese „Höhe“ das konventionelle Verständnis der Christen über die Richtung des Gottesdienstes. Gemeinhin ist es nicht einmal der Geist oder der Engel, der uns den Weg zu dieser „Höhe“ überbrückt, sondern wir tun dies selbst, wie uns der Vorsteher aufzufordern scheint. Sogar ich tue es selbst. Eines der beliebtesten Kirchenlieder, die in den letzten Jahrzehnten in den amerikanischen evangelischen Kirchen gesungen werden, trägt den Titel „Lord I lift your name on high“ („Herr, ich erhebe Deinen Namen in die Höhe“). Der Refrain dieses Liedes demonstriert die Himmelfahrts-Ausrichtung eines Großteils des christlichen Gottesdienstes: „You came from heaven to earth, to show the way; from the earth to the cross, my debt to pay; from the cross to the grave; from the grave to the sky. Lord, I lift your name on high.“² („Du kamst vom Himmel zur Erde, den Weg zu zeigen; von der Erde zum Kreuz, meine Schuld zu zahlen; vom Kreuz zum Grab; vom Grab zum Himmel. Herr, ich hebe deinen Namen in die Höhe.“) Die Vorstellung besteht darin,

1 Supplices te rogamus, omnipotens Deus: iube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublimi altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae ...

2 Vgl. <http://www.azlyrics.com/lyrics/mercyme/lordliftyournameonhigh.html>.

dass, indem ich den Namen des Herrn „hebe“ – wie ich dadurch Jesus Christus preise – ,ich ihm auf dem Weg folge, den er gezeigt hat. Ich erhebe mich selbst, weg von der Welt, zu ihm hin.

„Die Herzen in die Höhe!“ Und dann antworten wir: „Wir erheben sie zum Herren.“ Wir scheinen uns einig zu sein. Dies ist die Richtung des Gottesdienstes. Und diese Vorstellung ist nicht falsch. Obwohl wir sehr wohl wissen, dass es im Universum kein „oben“ mehr gibt, stehen diese „Höhe“ und dieser „Himmel“ in unserer Erfahrung immer noch symbolisch für Transzendenz, manchmal auch für hierarchische Macht, aber zu oft auch für Gott als denjenigen, der jenseits von hier und damit nicht unter uns ist. Mit dem lukanischen Himmelfahrtsbild in unseren Gedanken ist diese Vorstellung in der Tat sogar biblisch.

Doch wenn diese Vorstellung isoliert steht, repräsentiert sie nicht die ganze biblische Konversation. So gibt es keine Himmelfahrt bei Matthäus. Der auferstandene Herr sagt dort zur Gemeinschaft: „Ich bin bei Euch alle Tage, bis an der Welt Ende“ (Matthäus 28,20), in Erinnerung an das, was er früher gesagt hatte: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, dort bin ich mitten unter ihnen.“ (Matthäus 18,20) Außerdem schildert Matthäus, dass der Auferstandene uns in den Hungrigen, den Durstigen, den Fremden, den Nackten, den Kranken und den Gefangenen begegnet. Das Markusevangelium gibt uns Ähnliches. Am Ende des Buches wird Christen gesagt, dass sie den auferstandenen Herrn sehen werden, und dann trägt uns, wie wir noch sehen werden, der zirkuläre Charakter des Buches wieder zurück zur Versammlung in Galiläa, bei der Jesus sagte: „Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf.“ (Markus 9,37) Dort sehen wir ihn. Und im Evangelium des Johannes kommt die Himmelfahrt vor den sonntäglichen Versammlungen, in denen die Jünger die Gegenwart des verwundeten Auferstandenen sehen, den Geist empfangen und gesagt bekommen, was für ein Segen denen zuteil wird, die nicht sehen und doch glauben (Johannes 20,19-20). Dieser Glaube wird durch eine neue Art, zu sehen, charakterisiert und er wird vom Evangelienbuch selbst ermöglicht (Johannes 20,30-31). Dort ist der Auferstandene!

Dann könnte „hoch“ womöglich nicht die richtige Richtung sein. Transzendenz und erhöhte Macht mögen nicht alles sein, das angemessen von Gott zu sagen ist. Hören Sie noch einmal auf die Antwort der Gemeinde, nun jedoch mit einer kurzen Pause eingeführt: „Wir erheben sie – zum Herren.“ Es wird noch klarer im Lateinischen und Griechischen: „Habemus – ad Dominum. „Ἐχομεν – πρὸς τὸν Κύριον.“ Ich denke, es ist durchaus möglich, die Antwort der Versammlung als eine korrektive Antwort zu verstehen, ähnlich wie die Antwort im Dialog der frühen ostkirchlichen Liturgie über die „Heiligen Dinge“: „Einer ist heilig, einer ist der Herr, Jesus Christus, zur Ehre Gottes, des Vaters.“ Das würde zum Gedankengang der Liturgie passen, zum Entfernen und Nahen des dreieinigen Gottes. Im Glauben haben wir tatsächlich unsere Herzen irgendwohin getan, so wie uns der Vorsteher gebeten hat. Aber es ist nicht notwendigerweise das „oben“. Es ist derjenige Ort, wo auch immer der auferstandene Herr ist: Hier, wenn er zu uns in die Versammlung kommt, im Sakrament, in meinem Nächsten, aber auch hinaus und vielleicht hinunter, in den erbärmlich Armen, in den Kleinsten und Schwächsten, in der Erde selbst. Dann ist Christus, wie in den wunderbaren Formulierungen von Leo dem Großen und Martin Luther, in die Sakramente aufgefahren,

in die Gnadenmittel, in die Versammlung, in die Armen, tatsächlich in den Kosmos. Wir legen unsere Herzen zu diesem Herrn. Die rechte Hand Gottes ist nicht „oben“, sondern überall; und sie ist für uns überall dort gegenwärtig, wo Gottes Wort es sagt. Wenn wir uns versammeln, wird uns der Glaube, der durch das Hören auf das biblische Wort erneut heraufbeschworen und geformt wird, dazu drängen, unsere Herzen dorthin zu legen, wo Christus ist. Und er wird uns damit sanft, aber zugleich deutlich dazu drängen, dem Vorsteher ebenso wie der allgemeinen religiösen Vorstellung, nach „oben“ aufzusehen, zu widersprechen.

Ich bin allerdings froh, dass die Liturgie diesen Dialog nicht eliminiert oder eingeebnet hat. Die doppelte Bekundung – „hoch“, aber dennoch nicht hoch; Transzendenz, und doch Immanenz; Gott weit weg und Gott nah; Religion, aber dennoch das Brechen mit der Religion – gehört zu unserer Erfahrung dessen, wer Christus ist, wer Gott ist, was die Bibel sagt. In der Tat gehört dies zum lieblichen, beliebten Gedankengang der Liturgie, dem überraschenden Gedankenmuster, diesem Ding neben jenem Ding, das die liturgische Theologie, wie ich meine, auszuüben sucht, wenn sie uns zur liturgischen Bedeutung ihrer einzelnen Elemente einlädt. Liebe Freunde: Gerade auch in der Interpretation dieses liturgischen Moments brauchen sich Lutheraner und Calvinisten gegenseitig. Aber sie brauchen dazu auch und besonders die Evangelien.

Der *sursum-corda*-Dialog gibt uns ein kleines Stück liturgischer Theologie. Der Dialog – und sein Gedankengang – findet sich zuerst in den tatsächlichen Liturgien vieler Gemeinschaften. Dort kann er für die Teilnehmer viele Dinge bedeuten, von denen die meisten uns nicht zugänglich sind, weil wir immer über eine bestimmte Liturgie nachdenken. Aber der Dialog und seine Bedeutungen wurden auch nicht gänzlich von uns heute gemacht. Der Dialog hat Bedeutung bekommen durch seinen Ort im Fluss der Dinge und durch seine Gegenüberstellung zum eucharistischen Tisch, durch Gesten, die ihn begleitet haben, und durch seinen weitläufigen wie historischen Gebrauch. Aber ihm wurde nicht nur von der Geschichte Bedeutung verliehen, sondern auch durch seinen Gebrauch der biblischen Sprache. Er ist deshalb nicht nur „was er war“, sondern auch, was dieses biblische Wort noch wird. Und wie dieses biblische Wort steht dieser Dialog zur Interpretation zur Verfügung. Hier liegt also eine Interpretation vor, von einem Individuum, das als Lutheraner lutherischen Prinzipien folgt, aber zugleich hofft, dass die von ihm niedergeschriebenen Resultate auch für andere Leute hilfreich sein mögen, und dass sie uns allen beim Denken helfen, wenn wir das nächste Mal in die gottesdienstliche Versammlung gehen.

Aber, beachten Sie: Die Bedeutungen hier im kritischen Dialog miteinander entstammen den vier Evangelien, und diese vier Evangelien sind nicht gleich. Beachten Sie weiter: Wenn die Evangelien diskutieren, wo man Jesus jetzt sehen und ihm begegnen kann, dann haben sie den christlichen Zusammenkünften ihrer eigenen Zeit etwas zu sagen. Die Evangelien sind nicht nur nützlich, sondern stellen vielmehr marginale Ressourcen dar, was etwa die Interpretation des *sursum-corda*-Dialoges angeht. Sie sind Texte, die sich eindringlich und essentiell für die Praxis und Bedeutung der christlichen Zusammenkunft interessieren. Damit sind sie zugleich auch Dokumente liturgischer Theologie und liturgischer Reform.

Diese letzten Aussagen bilden das grundlegende Argument meines aktuellsten Buches mit dem Titel „The Four Gospels on Sunday: The New Testament and the Reform of

Christian Worship³, und Sie haben mich gebeten, Ihnen ein wenig von diesem Buch zu erzählen. Ich will dies nun tun und Sie zunächst auf etwas Wichtiges aufmerksam machen: Wir sind gewohnt, uns vorzustellen, dass einige Passagen des Neuen Testaments in der Tat zu Veränderungen der Praxis wie der wahrgenommenen Bedeutung der christlichen Zusammenkünfte aufrufen. Was Paulus im ersten Korintherbrief geschrieben hat, ist ein solches Beispiel dafür. Aber ich möchte auch in Betracht ziehen, dass die Evangelien von Markus, Matthäus, Lukas und Johannes in ihrer Ganzheit ebenfalls solche Fälle sind. Ich kann hier nicht den ganzen Argumentationsstrang meines Buches wiederholen, aber lassen Sie mich Ihnen ein wenig von dem zeigen, was ich meine.

Teile der aktuellen neutestamentlichen Forschung haben versucht, zu klären, was man historisch über diejenigen Gemeinschaften sagen kann, welche die Evangelien ursprünglich gelesen haben. Auf unterschiedliche Weisen hat eine ganze Anzahl von Gelehrten⁴ dafür plädiert, dass die hellenistischen Städte und Dörfer der Zeit der christlichen Anfänge von diversen Interessengruppen, Mahlgemeinschaften und Kollegien (lat. *collegia*) geprägt waren, von denen manche religiösen Charakter hatten, und von denen sich die meisten in privaten Häusern trafen. Dies war eine wichtige Art der sozialen Interaktion in dieser Zeit. Dann waren diejenigen Versammlungen, die Paulus *ἐκκλησίαι* nannte, die Gemeinschaften, die wir als „Hauskirchen“ betrachtet haben, nicht so einmalig, wie wir uns manchmal vorgestellt haben, wenigstens nicht hinsichtlich der generellen Ausrichtung ihrer sozialen Zwecke, ihrer gegenseitigen Unterstützung, ihrer Wohltätigkeit, und ihrer gemeinsamen Mahlzeiten. Es gibt sogar Indizien dafür, dass mehrere solcher Versammlungen, obwohl nicht christlich, sich *ἐκκλησίαι* nannten.⁵ Es ist also wichtig, zu bemerken, dass solche Versammlungen keine neue oder speziell christliche Erfindung waren. Wenn sich Christen als eine Art von Vereinen oder Clubs trafen, wenn sie sich gegenseitig als eine Art Familie betrachteten, sich in den Haushalten trafen und Speisen miteinander teilten, dann machten sie von einem verbreiteten Muster in der griechisch-römischen Gesellschaft Gebrauch, einem Muster, das regelmäßig gepaart war mit einer Konzeption gegenseitiger Unterstützung. Solche haushalts-basierten Verbindungen waren für die damalige Zeit eine wichtige Weise, Religiosität auszuüben, und zugleich eine wichtige Art und Weise, wie sie an den Vorzügen der verschiedenen Götter teilzuhaben versuchten, und damit eine bedeutende Basis für die soziale Organisation in hellenistischen Städten. Noch vor der Bewegung des jungen Christentums, und sicherlich grundlegend hierfür, waren auch die jüdischen „Synagogen“ im weiteren Mittelmeerraum ebenfalls ähnlich wie diese verbreiteten „heidnischen“ Verbände organisiert.

Wir werden uns dann fragen, wie denn die Evangelien mit diesen Versammlungen in Verbindung zu bringen sind. Meine These lautet: Die Evangelien zeigten ein spe-

3 Minneapolis: Fortress, 2012.

4 Im englischen Raum vgl. insbesondere *Philip A. Harland, Associations, Synagogues and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Minneapolis: Fortress, 2003). Vgl. auch *Andreas Gutsfeld und Dietrich-Alex Koch* (Hg.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserlichen Kleinasien* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), und die Arbeit von *Luke Timothy Johnson, Dennis Smith, Wayne Meeks, Richard Ascough und Kathleen Corley*. Hilfreich auch die Vielfalt solcher in Dura-Europas gefundener Hausgemeinschaften.

5 Harland, *Associations*, 182.

zifisches Interesse am zentralen Inhalt wie auch an der ständigen Erneuerung solcher Zusammenkünfte. Eben genau so, wie dies auch Paulus in seinen frühen Briefen tut. Später wurden dann, beeinflusst von Paulus' Werk, die Evangelien selbst verfasst, um die Bildung von christlichen Versammlungen zu fördern. Diese christlichen Versammlungen waren anderen hellenistischen Nachbarschaftsorganisationen, den sogenannten *collegia* und den anderen Vereinigungen, sehr ähnlich gestaltet; sie dienten dazu, Elemente ihrer eigenen religiösen Kultur zu sichten, zu akzeptieren, aber auch zurückzuweisen oder gegebenenfalls zu reinterpretieren,⁶ um den Grund der eigenen Versammlung besser zu verstehen, um ihre Praxis regelmäßig zu erneuern, um sich diesen Grund regelmäßig vor Augen zu führen und ihre Praxis an die Person Jesu Christi zurückzubinden. Dieser Zweck der vier Evangelien kann in der einzigartigen Struktur eines jeden einzelnen Buches erkannt werden.

Nehmen wir etwa das Markusevangelium: Akzeptieren wir den Vorschlag verschiedener Exegeten,⁷ dass das Markusevangelium ähnlich wie viele andere antike Bücher, die für die damalige Gesellschaft von fundamentaler Bedeutung waren, wie etwa die *Ilias*, als eine Ringkomposition, quasi als in Gestalt eines großen Chiasmus komponiert ist, dann führt dies zu neuen wichtigen Erkenntnissen: Zunächst ergibt sich eine Funktion für den ansonsten eher verwirrenden, vielleicht sogar frustrierenden Abschluss des Buches. Dessen Sinn besteht dann darin, dass man vom Ende zurück an den Anfang und damit in das Zentrum des Buches geführt wird, um in Galiläa „Jesus zu sehen“, wie es der junge Mann am leeren Grab tut.

Mehr noch, man sieht auf einmal die Bedeutung der ringförmig angeordneten Gegensatzpaare, wie etwa *klein* und *groß*, die sich durch das ganze Buch hindurchziehen: Die Geschichte der blutflüssigen Frau mit ihrem zwölfjährigen Leiden ist umrahmt von der Geschichte des toten zwölfjährigen Mädchens, um nur ein Beispiel zu nennen. Zusammen zeigen uns diese Geschichten, dass Jesus für Frauen und für alle Ausgeschlossenen ein neues Leben bedeutet.

Der aufgerissene Himmel zu Beginn des Evangeliums ist verbunden mit dem zerrissenen Tempelvorhang am Ende, um zu verkündigen, dass Gott auf völlig unerwartete Weise auf der Erde ist, mitten unter uns, in der Taufe und im Kreuz zu sehen. Es ist mehr, viel mehr zu sehen und zu erkennen, sobald man beginnt, dieses Evangelium zyklisch wie in Kreisen zu lesen. Das Markusevangelium macht nämlich einen erstaunlichen und komplexen Gebrauch eines Kreises von gegensätzlichen Symbolen und Metaphern, um auf diese Weise seinen Inhalt zu transportieren. Vor allem aber sieht man erst dann – wie bei allen Ringkompositionen – welches Gewicht dem Zentrum des Ringes beigemessen wird. Im Markusevangelium findet sich dieses Zentrum in der letzten Szene, die in Galiläa spielt (Markus 9,30-50). Es ist der Bericht über die zentralen der insgesamt drei Leidensvorausagungen Jesu, verbunden mit der Geschichte einer Versammlung der Jünger in einem Haus, anlässlich deren Jesus sagt, dass Führen

⁶ Vgl. Harland, *Associations*, 198f.

⁷ Zur „ring composition“ vgl. hauptsächlich *Mary Douglas, Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition* (New Haven: Yale, 2007), v. a. ihre Vorstellung über Markus, a.a.O., 12. Vgl. auch *Willi Marxsen, Der Evangelist Markus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959).

zu Dienen bedeute, und dass ein Kinde willkommen zu heißen bedeute, ihn und damit Gott selbst willkommen zu heißen.

Es ist genau so, wie es das Ende des Evangeliums verkündet: Der auferweckte Jesus ist in Galiläa zu sehen. Er ist in dieser Geschichte zu sehen, die in Galiläa angesiedelt ist, und damit über dem Lesen des Evangeliums selbst. Der auferstandene Christus ist zu sehen in seinem Tod, der in der Gemeinschaft verkündet wird, in dem daraus abgeleiteten Dienst der Führer an der Gemeinschaft, besonders aber in der liebevollen Annahme der Kleinsten durch die Gemeinschaft. Das Hauptaugenmerk des Markusevangeliums liegt auf der Gemeinschaft.

Und durch diese Gemeinschaft werden alle solche Gemeinschaften aufgerufen, dem Auferstandenen und Gekreuzigten durch den Bericht seines Todes hindurch zu begegnen, durch den gegenseitigen Dienst der Mitglieder der Gemeinschaft, durch das Zurückweisen eines Konkurrenzdenkens mit den anderen Nachfolgern Jesu und durch eine Gastfreundschaft gegenüber den Machtlosen.

Das Evangelium stellt sich die Versammlung in einem Haus vor. In der Tat spielen solche Versammlungen eine wichtige Rolle im gesamten Evangelium. Das „Haus“ begegnet uns darin immer und immer wieder, und dadurch zeichnet das Evangelium eine kontinuierliche Reform dieser häuslichen Versammlungen. Hier liegt keinesfalls ein historischer Bericht aus der Zeit Jesu vor, sondern vielmehr ein wichtiger Vorschlag für diejenige Zeit, in der das Evangelium gelesen wird. Markus schlägt eine Reform wie Erneuerung jeglicher *collegia* vor, die sich selbst als christlich begreifen. Dieses Anliegen ist der grundlegendste Zweck dieses Buches.

Die Struktur des Matthäusevangeliums ist eine andere, selbst wenn uns klar ist, dass Matthäus das Markusevangelium sehr wohl gekannt und fast alles aus dem früheren Buch verwendet wie reproduziert hat. Aber die fünf Diskurse des Matthäus, um die herum das Evangelienbuch aufgebaut ist, welche scheinbar darauf abzielen, eine Kontinuität und Erfüllung der fünf Bücher Mose zu reflektieren, können auch so gelesen werden, dass sie an christliche Vereinigungen und christliche Hauskirchen adressiert sind.

Der erste Diskurs (die Bergpredigt) mahnt, das Haus der Kirche möge auf den Fels der Lehre Jesu gebaut sein (Matthäus 7,24-27). Der zweite Diskurs (die Missionsanweisung) ruft dieses Haus dazu auf, die reisenden Missionare, die im Namen des „Hausherren“ kommen (Matthäus 10,12-14,25), freundlich aufzunehmen. Der dritte Diskurs (die matthäische Sammlung von Parabeln) verdeutlicht, dass das Predigen im Haus dazu dienen soll, Jesus selbst als die Deutung und den Deutungsgeber der Parabeln zu offenbaren (Matthäus 13,36); der vierte Diskurs (die „Kirchenregeln“) richtet sich an die Gemeinschaft direkt – die hier übrigens wirklich *ἐκκλησία* genannt wird – und verspricht ihr die Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten in der Mitte der Gemeinschaft, verbunden mit der gegenseitigen Versöhnung und Vergebung: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matthäus 18,15-20). Der fünfte eschatologische Diskurs schließlich zeichnet die Versammlung als einen Haushalt, der Mahl hält, mit den Leitenden als Dienern, die im Namen des Hausherrn handeln. Sie sind solche Diener, die herrisches wie gefräßiges Verhalten vermeiden sollen (Matthäus 24, 45-51), also genau jene Verhaltensformen, vor denen Paulus in 1 Korinther 11 warnt. Auch das Matthäusevangelium kann demnach als eine

Aufforderung zu einer fortwährenden Reform der christlichen Versammlungen gelesen werden. Es zielt auf diejenigen Versammlungen, denen der auferstandene Christus am Ende des Evangelienbuches das Gleiche verspricht, was er in den Kirchenregeln im vierten Diskurs deutlich gemacht hat: „Ich bin bei Euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Matthäus 28,20).

Es ist klar, dass der Autor des Lukasevangeliums das Markusevangelium kannte. Ich denke, es ist ebenso wahrscheinlich, dass er das Buch, welches nach seinem Verfasser Matthäus benannt ist, ebenso kannte, dass also Matthäus ebenfalls unter den „Überlieferungen“ der „vielen“ war, die Lukas verwendete, um eine weitere Überlieferung für „Theophilus“ zu schaffen (vgl. Lukas 1,1-4).

Aber dieses Buch folgt weder der zirkulären Struktur, noch der Diskursstruktur der beiden frühen Evangelienbücher. Viele Wissenschaftler haben angemerkt, das Einzigartige am Lukasevangelium sei die „Reiseerzählung“ von Lukas 9,51-19,58. Das faszinierende an dieser längeren Passage, zumindest für unser Thema, ist, dass diese auf die Frage einer herzlichen Annahme von Reisenden bei einem gemeinsamen Mahl fokussiert ist. Sie tut dies immer und immer wieder, in Erzählungen und Gleichnissen. Die wiederholten Mahle in den Häusern scheinen in der Tat diejenigen Mahlgemeinschaften abzubilden, von denen wir wissen, dass sie die frühe Kirche im späten ersten Jahrhundert konstituiert haben.

Als Herzstück dieser sogenannten Reiseerzählung von der herzlichen Aufnahme und dem gemeinsamen Mahl, platziert der Autor die spezifische Aufgabe der Leiter der Gemeinschaft, gerecht zu dienen, und als Dienende für das gemeinsame Mahl zu sorgen, wie wir das bereits ähnlich schon im Matthäusevangelium gesehen haben (Lukas 12,42-48). Nur ist hier bei Lukas diese Aufgabe überraschend mit dem Bild des Hausherrn als des κύριος beschrieben, der heimkehrt und dann höchstpersönlich der Gemeinschaft dient (Lukas 12,35-38). Diese Passagen gehören in ihrer Bedeutung nicht in die Zeit des irdischen Jesus, sondern in die Zeit der Kirche. Das Bild des dienenden Herrn ist Teil der lukanischen Überlieferung vom letzten Abendmahl und seiner Passionsgeschichte, wo der eine, der getötet wird, seinen Leib und sein Blut in ein Mahl für die Kirche verwandelt und dabei über sich sagt: „Ich bin unter euch, als einer der dient“ (Lukas 22,27).

Zugleich handelt es sich um einen Vorverweis auf die einzigartige lukanische Auferstehungserzählung, in welcher die beiden Jünger auf dem Weg nach Emmaus sind, und wo der Fremde, der von ihnen am Tisch willkommen geheißen wird, sich zum dienenden Gastgeber wandelt und schließlich im Mahl erkannt wird. Das Ende des Lukasevangeliums verdeutlicht, worauf das ganze Buch ausgerichtet ist: Der Diskurs und das Mahl des Auferstandenen, umrahmt von der herzlichen Einladung für den Fremden und der Rückkehr nach Jerusalem, um dort von der Auferstehung zu berichten, ist ein Widerhall der Grundauffassung des Lukas. Die Versammlungen der Kirche sollen solche Orte sein, wo der Fremde willkommen geheißen wird, wo die Schriften über Tod und Auferstehung Jesu gelesen und interpretiert, wo die gemeinschaftlichen Mahle zu Mahlen der Bedeutung der Schriften werden, und wo die Gemeinschaft selbst missionarisch ausgesandt wird.

Diese Bücher wurden, eines nach dem andern, allesamt höchstwahrscheinlich in den Jahren zwischen 70 und 95 nach Christus, also vier bis sieben Dekaden nach dem Tod

Jesu verfasst. Vermutlich irgendwann in den ersten beiden Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts nach Christus entstand dann das Evangelium des Johannes. Ich vertrete die Auffassung, dass der Verfasser dieses Buches die drei früheren Evangelienbücher kannte. Aber obwohl der Autor unter Umständen die Idee längerer Diskurse von Matthäus übernommen hat, und den theologischen wie inhaltlichen Akzent, dass Jesus wahre Identität in verbalen Gegensätzen offenbart wird, aus dem Markusevangelium, obwohl viele Namen (Lazarus, Maria und Martha, um nur einige Beispiele zu nennen) höchstwahrscheinlich dem Lukasevangelium entstammen, muss an dieser Stelle betont werden, dass die Struktur des vierten Evangeliums einzigartig ist.

Strukturiert als „Zeichen“ und „Diskurse“, abwechselnd und in wechselseitiger Interpretation, leitet ein erstes Buch der Zeichen (Johannes 1,19-12,50) zu einem größeren Buch der Herrlichkeit (Johannes 13,1-20,31), in welchem die großen Abschiedsreden parallel gesetzt werden zu den großen Zeichen von Jesu Tod und Auferstehung. Beide Blöcke wiederum funktionieren in wechselseitiger Interpretation. Für unseren Zweck aber besteht der interessanteste Aspekt darin, dass im Johannesevangelium, im Gegensatz zu den drei anderen Evangelien, keine privaten Versammlungen der Jüngerinnen und Jünger Jesu – in einem Haus oder bei einem Mahl – in den ersten 11 Kapiteln des Evangeliums stattfinden – wirklich keine!

Aber dann endet das Buch der Zeichen mit der kleinen Versammlung des Mahles in Bethanien (Johannes 12,1-8), und das „Buch der Herrlichkeit“ beginnt mit der Versammlung für das Mahl mit der Fußwaschung und den längeren Abschiedsreden (Johannes 13-17). Das Buch endet, wenn man den meisten Exegeten folgt und Johannes 20,31 als das originäre Ende ansieht, mit den zwei Versammlungen in einem Haus am Sonntag, dem ersten Tag der Woche, als dem Tag der Auferstehung. Es handelt sich dabei um Zusammenkünfte, in denen die Kirche dem Auferstandenen begegnet (Johannes 20,19-31).

Es ist so, als ob das gesamte Buch auf das Zeugnis über diese Versammlungen hin ausgerichtet ist. Die Zeugnisse ihrerseits stellen ein Abbild dessen dar, was die weiter stattfindenden christlichen Versammlungen bedeuten: Ein Gedächtnis der Armen, die wir immer unter uns haben, ein Zeichen des Körpers des Gekreuzigten, den gegenseitigen Dienst wie in der Fußwaschung („Ich habe euch ein Beispiel gegeben“); Hören und Sehen und Glauben, in der Kraft des Geistes des Einen, der zu uns wiederkommt, des Einen, den wir auf andere Weise nicht länger sehen; die Bedeutung all der Zeichen erfahrend; den Frieden teilend und ausgesandt zu sein mit Worten der Vergebung, und dabei das Evangelienbuch selbst zu verwenden für all diese Zwecke. Insofern lässt sich festhalten: Auch das Johannesevangelium ist für gemeinsame Zusammenkünfte geschrieben. In der Tat erscheint es so, als ob der Autor dieses Evangeliums Sinn und Zweck der drei vorangegangenen Evangelien klar vor Augen gehabt und diese nun noch einmal in der Struktur des vierten Evangeliums überhöht hätte.

Vieles könnte an dieser Stelle im Detail noch über den gemeinschaftlichen Reformzweck, den die vier Evangelien enthalten, gesagt werden, würde man weitere Passagen der Evangelienbücher daraufhin untersuchen. Und man könnte den eigentlichen Sinn und Zweck der vier Evangelien, nämlich christliche Gemeinschaft zu formen, zu bilden und auch wieder zu reformieren, noch einmal umso deutlicher herausarbeiten, indem man sie in Kontrast zu dem setzt, was in späteren – wahrscheinlich in der Mitte des

zweiten Jahrhunderts – entstandenen Büchern, die auch mit dem Titel „Evangelium“ bezeichnet wurden, aufgezeichnet wurde.

Im „Thomasevangelium“ etwa, in dem die Erzählungen über Jesus sich in den meisten Fällen an Individuen und niemals an Versammlungen richten, oder im sogenannten „Judasevangelium“, wo die versammelten Jünger und ihre Danksagung über das Mahl explizit in einer gnostischen Sicht von Offenbarung einzelne Personen verhöhnen. Im Gegensatz dazu gehören in den vier Evangelien des Neuen Testaments die Zusammenkünfte zum eigentlichen Zweck der Bücher. Ein „sarkophiles“ Christentum,⁸ das vor allem an der historischen Realität interessiert war, also dem „Fleisch“ Jesu, musste sich auch für wirkliche Zusammenkünfte interessieren. Die vier Evangelien des neutestamentlichen Kanons sind Quellen für beides.

Aber für uns mögen diese Charakteristika der Evangelien, die wir aus der Struktur der einzelnen Evangelien eruiert haben, genügen. Die Evangelien sind, wie wir wissen, keine Biografien des irdischen Jesus, sondern Zeugnisse über den Jesus damals, der zum Jesus der Gegenwart wird, in der Gemeinschaft:⁹ „Seht mich in der Versammlung und im Zeugnis meines Todes, das in der Versammlung verkündet wird. Heißt mich im Kind willkommen. Wenn ihr tauft, bin ich alle Zeit bei euch. Erkennt mich in der Interpretation der alten Schriften und im Mahl, das ihr feiert. Betet für andere in meinem Namen. In der Kraft des Geistes, der die Versammlung durchströmt, erkennt mich im Inhalt der Zeichen: das Brot Gottes, das Licht Gottes und die Vergebung Gottes. Dies ist der Zweck, warum diese Bücher geschrieben wurden, um euch zusammenzubringen in diesem Glauben.“ Dies ist der zentrale Inhalt der Evangelien. Die liturgische Entwicklung in Ost und West hat zurecht verstanden, uns dazu zu bringen, dem auferstandenen und erhöhten Herrn zu singen und ihn anzurufen, wenn das Buch des Evangeliums in unsere Mitte, in die Mitte der Versammlung gebracht wurde, um daraus zu lesen. Die Bücher (der Evangelien) werden zurecht gelesen als liturgische Bücher mit einer gemeinschaftsbasierten Hermeneutik, vom Interesse geleitet, in der Versammlung selbst die Gegenwart des auferstandenen Herrn zu finden. So ist Martin Luther zuzustimmen, der 1522 in seiner Schrift „Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten solle“ schreibt:

„Wenn du nu das Evangeli buch auffthust, ligest odder horist, wie Christus hie odder dahynn kommet odder yemandt tzu yhm bracht wirt, solltu da durch vornehmen die predigt odder das Evangelium, durch wilchs er tzu dyr kommet odder du tzu yhm bracht wirdist. Denn Evangeli predigen ist nichts anders, denn Christum tzu uns komen odder uns tzu yhm bringenn. Wenn du aber sihest, wie er wirckt unnd hilfft yderman, tzu dem er kommet unnd die tzu yhm bracht werden, solltu wissen, das solchs der glawbe yn dir wircke und er deyner seelen eben die selbige hulff und gütte an beutt durchs Evangeli. Heltistu hie still und lessist dyr gutt thun, das ist, szo du es glewbist, das er dyr wol thu unnd helfff, szo hastu es gewiss, szo ist Christus deyn und dyr tzur gabe geschenckt; darnach ists nott, das du eyn exempel drauss machist und deynem

8 John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity* (San Francisco: Harper, 1998), 38.

9 Crossan, *Birth*, 32.

nehisten auch also helffist und thuest. Seyest auch yhm tzur gabe und exempel geben [...].¹⁰

So enthalten, wie Luther sagt, die vier Evangelienbücher, die die Gegenwart Christi in der Versammlung bewirken, auch Ratschläge für diese Versammlungen. In der Zeit ihrer Entstehung haben die Evangelien den christlichen Versammlungen – den „christlichen Liturgien“ – gesagt, dass diese Versammlungen in ihrer Praxis in einen Dialog treten sollen mit dem auferstandenen Gekreuzigten, der unter ihnen gegenwärtig ist, in der Kraft des Heiligen Geistes als einem Zeichen der lebensspendenden Gnade des lebendigen Gottes. Sie sollen den auferstandenen Gekreuzigten sehen, wie er in den Schriften gelesen und unter ihnen verkündigt wird. Sie sollen den auferstandenen Gekreuzigten willkommen heißen in den Niedrigsten und in den Bedürftigen, sie sollen sich dadurch ansprechen lassen und sich den Menschen in Not zuwenden, vor allem jenen, die nicht zu ihrer Gemeinschaft zählen. Sie sollen ihre gemeinschaftlichen Mahle und die Waschung, die andere in ihre Gemeinschaft aufnimmt, in einer Weise feiern, dass diese seinen Tod und seine Auferstehung verkündigt. Sie sollen ihre Führer dazu bewegen, dass diese so dienen, wie er es ihnen vorgemacht hat. Sie sollen Vergebung und Nahrung in seinem Namen mit ihren Nachbarn teilen. Sie sollen das, was sie über seine Auferstehung wissen, mit dem Wissen über seinen Tod am Kreuz verbinden und ausgleichen, aber ebenso auch ihr Wissen über das Kreuz durch die Verkündigung seiner Auferstehung. Und sie sollen alles korrigieren und anreichern, was in ihren hellenistischen Städten über Gott gesagt werden mag, durch das, was sie in Jesus Christus erkannt haben und was später als „die Heilige Dreifaltigkeit“ bezeichnet werden wird: Gott begegnet uns in diesem gekreuzigten Menschen, unter dem zerrissenen Himmel, in dem lebensspendenden Geist, ausgegossen in seinem Tod und seiner Auferstehung, und in dem Einen, von dem Jesus und der Geist Zeugnis geben, und dennoch sind dies keine drei Götter, sondern der Eine, dessen Erbarmen das Leben für die Welt ist.

Nähern wir uns den Evangelien auf diese Weise, sehen wir uns in Übereinstimmung mit einer alten katholischen Feststellung: Die Evangelien sind Bücher der Kirche, geschaffen im Laufe der Existenz der Kirche und in höchst angemessener Weise in diesen Versammlungen der Kirche gelesen. Aber wir werden auch einer alten protestantischen These zustimmen können: Die Evangelien sind Bücher der Reform. Von Anbeginn an waren sie adressiert an solche Versammlungen mit einem evangelischen Zweck und der Intention, eben diese Gemeinschaften zu reformieren. Reform ist nichts Neues in der Kirche, sondern war notwendig von Anbeginn. Schätzen wir die Evangelien als

10 D. Martin Luthers Werke 10.1.1 (Weimar: 1910), 13-14. In Englisch: Martin Luther, „A Brief Instruction on What to Look for and Expect in the Gospels,“ Luther's Works 35 (Philadelphia: Fortress, 1960), 121: „When you open the book containing the Gospels and read or hear how Christ comes here or there, or how someone is brought to him, you should therein perceive the sermon or the gospel through which he is coming to you, or you are being brought to him. For the proclamation of the Gospel is nothing else than Christ coming to us, or we being brought to him. When you see how he works, however, and how he helps everyone to whom he comes or who is brought to him, then rest assured that faith is accomplishing this in you and that he is offering your soul exactly the same sort of help and favor through the Gospel. If you pause here and let him do you good, that is, if you believe that he benefits and helps you, then you really have it. Then Christ is yours, presented to you as a gift. After that it is necessary that you turn this into an example and deal with your neighbor in the very same way, be given also to him as a gift and an example.“

katholisch und protestantisch, als ekklesial wie evangelikal! Beides! Schätzen wir sie als primäre Quellen für die wichtigsten unserer eigenen fortwährenden Reformen.

Natürlich, die vier Bücher unterscheiden sich. Ihre Christologien unterscheiden sich leicht, Markus und Johannes können auf verschiedene Sichtweise als eine „höhere“ Christologie von oben bezeichnet werden, als Matthäus und Lukas. Manche ihrer Reformanliegen sind ebenfalls zu unterscheiden. Lukas ist stärker interessiert an Gastfreundschaft, Erbarmen und einer christlichen Version des hellenistischen Begriffs der „Wohltat“, während Matthäus stark die Aspekte des Gehorsams und der Vergebung betont, Markus hingegen das Paradoxon des Glaubens artikuliert und die Kirche auf weitere Verfolgung vorbereiten will. Johannes schließlich stellt sich dem einsetzenden Gnostizismus entgegen und drängt das religiöse Individuum dazu, in die Versammlung zu kommen. Wir haben bereits gesehen, wie ihre unterschiedlichen Konzepte von „Himmelfahrt“ unser Verständnis des sursum-corda-Dialogs bereichern können. Ihre unterschiedlichen Reformanliegen mögen in unseren Tagen durchaus als Begründung angesehen werden für Differenzen unter uns. Als eine Zustimmung für die unterschiedlichen Weisen, in denen wir Gottesdienst feiern, als auch für die unterschiedlichen Akzente in der Reform. Reform gemäß den Evangelien aber meint gerade nicht Vereinheitlichung und auferlegte Uniformität.

Es kann sicherlich als Argument angeführt werden, dass jeder der Autoren der vier Bücher der Meinung war, sein Buch reiche aus: Matthäus übernahm letzten Endes alles von Markus, Lukas hatte die anderen beiden Bücher gelesen und wollte es endlich richtig machen; der Anhang zum Johannesevangelium verdeutlicht, dass, wenn die Welt durchaus angefüllt sein mag mit anderen Büchern über Jesus, doch wohl dieses eine Buch ausreiche (Johannes 21,25). Mehr noch, es gab eine Zeit lang im zweiten Jahrhundert sogar das Bestreben, sie alle in ein einziges Buch zusammenzuführen, so etwa das *Diatessaron* des Tatian (um 170 nach Christus), das mehrere Jahrhunderte lang besonders in den syrischen Kirchen Verwendung fand. Dennoch ist festzuhalten, dass das nicht der Weg war, den die Kirchen am Ende gingen. Vier Bücher sollten es sein: gleich den vier Winden, die die Welt umwehen; wie die vier Tiere, die den Thron Gottes und des Lammes umstehen. Gerade die Vierzahl hilft uns, diese Unterschiedlichkeit wertzuschätzen. Die Vierzahl hilft uns aber auch, den Zweck dieser Bücher korrekt wahrzunehmen: Sie sind Zeugnisse für Jesus Christus in der Gemeinschaft, keine Biografien. Aber auch wenn es vier sind und ihre Unterschiedlichkeit einen Schatz für uns darstellt, teilen sie doch gemeinsame Themen. Der wichtigste Aspekt ist ihre gemeinsame Sorge, die Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten in der Versammlung zu erwirken, ihr Sprache zu verleihen und diese zu sein. Aber implizit zu diesem Hauptanliegen gibt es sozusagen auch ein gemeinsames Unterthema: Alle vier Bücher möchten die hellenistischen Vereinigungen der Christen zur Selbstkritik bewegen, im Licht der Gegenwart des auferstandenen Gekreuzigten. Die Religion dieser „Clubs“ ist vorausgesetzt, sie muss aber kontinuierlich zur Umkehr geführt werden, sie muss gebrochen, reformiert werden, um Gott als Gott zu erkennen, wie er in Jesus Christus erkannt werden kann. Auch hier also ist das Alte neu auszurichten, um das Neue auszusagen. Um „Kirche“ zu sein, reicht es nicht, ein religiöser „Club“ zu sein. „Kirche“ ereignet sich dort, wo der auferstandene Gekreuzigte im Wort und im Sakrament gegenwärtig ist. Das bedeutet – in unserem religiösen Diskurs –, dass unsere heiligen Mähler und

unsere rituellen Bäder, Eucharistie und Taufe, kontinuierlich daraufhin reformiert werden müssen, vom dreieinigen Gott zu sprechen. Wenn die Evangelien unmittelbar nach ihrer Entstehung eine solch zentrale Stellung für jegliche christliche Versammlung eingenommen haben – und ich glaube, dass dies zurecht so geschehen ist – dann wird diese rituelle und gemeinschaftliche Kritik auch an uns herangetragen. Auch unsere Versammlungen – unsere unterschiedlichen Versammlungen – sind kontinuierlich zu Kritik und Reform unseres eigenen Rituals und unserer Religion eingeladen. Auch unsere Versammlungen werden durch das Evangelium dahin gedrängt, inmitten all ihrer Unterschiedlichkeiten, das erneuerte Wort, das Mahl, das Bad, die herzliche Aufnahme Fremder, die dienende Leitung und die Sendung zu allen Bedürftigen in der Welt als das sich manifestierende Herz unserer Versammlung zu betrachten.

Ich komme zum Schluss und fasse zusammen: Wie Sie sehen werden, denke ich, dass unsere liturgische Arbeit, hier in Deutschland und bei uns in Nordamerika durch die Aufmerksamkeit auf die Ergebnisse historisch-kritischer Exegese eine große Hilfe erfahren kann und durch diese gerade nicht behindert wird. Eine Aufmerksamkeit, die wir Liturgiewissenschaftler der historisch-kritischen Exegese zu selten geschenkt haben. Ich denke, dass der Gedankengang der Liturgie wunderbar beleuchtet und ständig reformiert wird durch den Bezug auf die gegenübergestellten Evangelien, im Sinne einer lebendigen Beziehung zum biblischen Wort. Ich denke, dass die Evangelien uns bereits zu einer ständigen Wiederentdeckung der Vorstellung aufrufen, dass Kirche primär aus wirklichen Gemeinschaften um Christus im Wort und im Sakrament besteht, eine Vorstellung die im Herzen unserer Arbeit liegt – sicherlich jedoch im Herzen des Augsburger Bekenntnisses als des zentralen Reformdokuments meiner eigenen Kirche.¹¹ Ich denke, dass unsere eigene Religion davon profitieren wird, wenn wir ständig neu die Stimmen des Paulus und der Evangelien zur Kritik unserer rituellen Praxis einladen –

um von Jesaja, Amos und Hiob gar nicht zu sprechen. Und ich denke, diese Stimmen helfen uns, zu erkennen, dass Reform, Erneuerung und Einheit inmitten von Unterschiedlichkeit immer noch zurecht Themen unserer Arbeit sind, immer noch brennende Themen für eine Bewegung.



Prof. Dr. Martha Moore-Keish, Prof. Dr. Gordon Lathrop, Dr. Allison Werner Hoenen

¹¹ Vgl. insbesondere Confessio Augustana VII.

Reformierte Liturgische Theologie

Was uns Calvin und seine Erben heute über Liturgische Theologie lehren können

MARTHA MOORE-KEISH

Einleitung

Ich fühle mich geehrt, heute hier unter Ihnen zu sein und Sie auf Ihrer Entdeckungsreise der nordamerikanischen Liturgiewissenschaft begleiten zu dürfen. Mein eigener Vortrag wird sich auf die liturgische Theologie innerhalb der reformierten Tradition konzentrieren. Ich werde dabei besonders auf die Beiträge von Johannes Calvin achten, und stelle ihn nicht nur als einen beachtenswerten reformierten Theologen, sondern als eine Persönlichkeit vor, die erheblichen Einfluss auf die reformierte Theologie und Praxis der eigenen Zeit hatte, und die einen dezidierten Beitrag zur liturgischen Erneuerung wie liturgischen Reflektion heute liefern kann.

1556 erschien in Frankreich eine Satire auf die reformierte Gottesdienstpraxis mit dem Titel „Antwort des Passevent parisien an Pasquin romain über das Leben der nach Genf Umgezogenen“. Heute wird allgemein ein französischer Franziskaner namens Anthoine Cathelan als Autor angenommen, der sieben Monate in Lausanne, nicht in Genf, verbracht hatte. Dennoch gibt uns seine spöttische Beschreibung des reformierten Gottesdienstes, wie er in der Mitte des 16. Jahrhunderts Form annahm, einen kleinen Einblick in die liturgischen Änderungen, die von Calvin und seinen Kollegen eingeführt worden waren, und wie diese von zeitgenössischen Katholiken wahrgenommen wurden. Es folgt die Beschreibung eines sonntäglichen Morgengottesdienstes durch den Autor:

„Es ist genau, als wäre man in einer Schule. Überall sind Bänke, und eine Kanzel in der Mitte, für den Prediger. Davor sind niedrige Bänke für Frauen und kleine Kinder; und um sie herum stehen höhere, um den Männern Platz zu bieten, ohne Unterscheidung des Standes. Die Buntglasfenster sind fast alle herausgebrochen, und der Staub des abgeschlagenen Verputzes reicht ihnen bis zu den Knöcheln [...] Sobald sie die Kirche betreten, sucht sich jeder wie in einer Schule einen Sitzplatz, und sie warten darauf, dass der Prediger auf die Kanzel kommt. Sobald der Prediger auftaucht, begeben sich alle außer ihm auf die Knie, während er stehen bleibt und betet, seinen Kopf entblößt und seine Hände zusammenlegt. Er spricht ein freies Gebet, das seiner Vorstellungskraft entstammt und mit dem Vater Unser sowie ohne das Ave Maria endet, alles auf Französisch. Dann antworten die Leute zaghaft: So sei es. Und zweimal in der Woche (nur in den Städten) singen sie vor der Predigt einen Psalm oder einen Teil von einem, alle zusammen, Männer, Frauen, Mägde und Kinder, während alle sitzen bleiben. Und wenn irgendjemand beim Hereinkommen in die Kirche ein persönliches Gebet spricht, dann zeigt man auf ihn und verachtet ihn, denn man hält ihn für einen Papisten und

Ketzer. Genauso ergeht es einem, der beschuldigt wird, ein Stundenbuch oder einen Rosenkranz zu besitzen, oder Bilder in seinem Haus zu haben, oder an Feiertagen zu ruhen. Er wird sogleich vor das Konsistorium bestellt, um seine Strafe zu erhalten.⁴¹

„Genau, als wäre man in einer Schule.“ Diese Beschreibung eines schlichten Gottesdienstes, mit Predigt und Gebet inmitten des Staubes abgeschlagenen Verputzes, ohne Bilder und mit minimaler Partizipation der Leute, mag uns zur Frage bringen, warum wir überhaupt irgendetwas von den frühen reformierten Protestanten über den Gottesdienst lernen sollten. Dieser Vergleich eines Gottesdienstes mit einer Schule fand sein Echo beim verstorbenen nordamerikanischen Liturgiehistoriker James White, der den frühen reformierten Gottesdienst in seinem Lehrbuch über den protestantischen Gottesdienst wie folgt beschrieb: „So groß war der Imperativ zu lehren, dass ein jeder Gottesdienst einen knappen Kurs in Theologie und Ethik enthielt. Dies wurde zum bleibenden Charakteristikum reformierter Gottesdienste, und trug zu seinem überwältigend geistigen Charakter bei.“⁴² Nun, für einige von uns hier mag die Beschreibung von Gottesdienst als „wie eine Schule“ Begeisterung und Freude auslösen, aber für Pas-sevent und James White, und wie ich vermute für die meisten Christen heute, bietet dies kein liturgisches Modell mehr, dem wir folgen möchten. Was können wir dann überhaupt von diesen frühen Reformern über „liturgische Theologie“ lernen?

Auch wenn es ungewöhnlich erscheinen mag, möchte ich mich dennoch auf Johannes Calvin konzentrieren und ihn als eine wichtige Figur für reformierte Protestanten und als einen radikalen liturgischen Reformator seiner Zeit darstellen. Ich betrachte ihn als liturgischen Theologen, obwohl er selbst diesen Terminus weder anerkennen noch für sich beanspruchen würde. Calvin konzentrierte so viel Energie auf liturgische Reformen, weil er glaubte, dass liturgische Praxis die Menschen grundlegend in ihrem Glauben zu formen vermochte. Und obwohl seine liturgischen Bemühungen uns anscheinend als „nur didaktisch“ erscheinen mögen, verstand er liturgische Praxis nicht nur als ein Werkzeug zur Lehre, sondern als Ort der Begegnung mit dem dreieinigen, lebendigen Gott. Gordon W. Lathrop definierte vorhin liturgische Theologie als „eine Art, über Gott und vor Gott zu denken, die aus der Liturgie selbst entstammt, die zuerst in der Liturgie zu finden ist und die doch auch außerhalb der Liturgie Wege formen kann, die gebraucht werden, um die Bedeutung unserer liturgischen Praxis zu erhellen.“⁴³ Für Calvin und die reformierten Protestanten, die ihm folgen, ist diese normative Vision genau richtig. Richtig geordnete Liturgie formt uns in Richtung einer fundamentalen Praxis des Lobpreises für Gottes Ehre und zur Dankbarkeit für Gottes Gnade. Dieselben liturgisch geformten Einstellungen erlauben uns dabei zugleich, unsere eigene liturgische Praxis wenn nötig zu reformieren, um dieses grundlegende Muster wieder klarer herauszuarbeiten.

Nun müssen wir nicht alles von Calvins eigenen liturgischen Reformen übernehmen; sie waren schließlich speziell für ihre Zeit und ihren Ort bestimmt. Und lediglich seine

1 Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven: Yale University Press, 2004), 492.

2 James F. White, *Protestant Worship: Traditions in Transition* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 65.

3 Gordon Lathrop, *Was ist Liturgische Theologie?* Vortrag vor der Liturgischen Konferenz, Hildesheim, 23. September 2014.

Praxis zu imitieren steht nicht im Einklang mit einer Tradition, die bekennt, sie sei *semper reformanda*. Nichtsdestoweniger bietet Calvins liturgische Theologie Einsichten, die unsere eigene Diskussion heute erhellen können. Ich meine daher, dass wir von Calvin wenigstens drei Dinge lernen können:

1. Gottesdienst ist nicht unser Handeln.
2. Gottesdienst spricht nicht nur einen Teil von uns an.
3. Gottesdienst ist nicht lediglich ein Teil unseres Lebens.

Diese Einsichten haben viele der neueren liturgischen Reformen in den reformierten und presbyterianischen Kirchen angetrieben, und ich hoffe, dass sie auch zu ökumenischen Geschenken für die umfassender verstandene Kirche und ihre fortwährende Untersuchung liturgischer Theologie werden.

Gottesdienst ist nicht unser Handeln

Womit beginnt der Gottesdienst? Gemeinhin sprechen wir, zumindest im Englischen, vom Gottesdienst als menschlichem und hingebungsvollem Handeln gegenüber Gott. Gottesdienst ist der Akt, durch den wir den Schöpfer des Universums ehren, indem wir ihm unseren Lobpreis und Dank darbieten.

Diese Weise, über Gottesdienst nachzudenken, ist nicht ganz falsch. Es ist ja schließlich eine menschliche Aktivität, die wir beobachten können wie andere anthropologische Handlungen, und Christen halten schon lange an der Überzeugung fest, dass die Menschen zum Gottesdienst geschaffen und berufen sind. Nach Calvin aber ist es irreführend, Gottesdienst als menschliches Handeln zu beschreiben. Der menschliche religiöse Impuls zum Gottesdienst, so denkt Calvin, führt uns nämlich keinen Schritt weiter. Oder, wenn er uns überhaupt irgendwohin führt, dann eher weg von dem Gott, der uns in Jesus Christus begegnet.

Zu Beginn seines „Unterrichts in der christlichen Religion“ (*Institutio christianae religionis*) schreibt Calvin, dass alle Menschen über einen „Samen der Religion“ oder einen „Sinn für das Göttliche“ (*sensus divinitatis*) verfügen, der sie dazu bringt, sich im Gottesdienst dem übernatürlichen Bereich zuzuwenden. „Seit Beginn der Welt gab es weder eine Region, noch eine Stadt, kurz gesagt keinen Haushalt, der ohne Religion auskam, und darin liegt ein stilles Bekenntnis eines Sinnes für das Göttliche, das in die Herzen aller eingeschrieben ist.“⁴ Doch anstatt diesen natürlichen religiösen Impuls als Fundament für einen guten christlichen Gottesdienst zu betrachten, beklagt Calvin die natürliche menschliche Religiosität als durch und durch fehlgeleitet:

„Gott hat eine Saat der Religion in alle Menschen gesät. Doch kaum einen unter Hundert trifft man, der diese in seinem Herzen pflegt, wenn er sie empfangen hat, und keinen, in dem sie heranreift – noch weniger, dass sie Früchte trüge (vgl. Psalm 1,3). Außerdem, während so viele in ihrem eigenen Aberglauben verdunsten und andere

⁴ *John Calvin, Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford Lewis Battles. Library of Christian Classics (Edinburgh: T. & T. Clark, 1960), I.4.1.

absichtlich und böse Gott verlassen, verfehlen sie doch alle die wahre Erkenntnis von Ihm. Und so geschieht es, dass kein wahrer Glaube in der Welt übrig bleibt.“⁵

Mit anderen Worten: Wir alleine sind außer Stande, richtige Gottesdienstpraktiken zu entwickeln. Unsere menschliche Natur ist zu „verdorben“, um dies richtig zu tun. Wenn wir Gott suchen, so werden wir nur Götter unserer eigenen Schöpfung finden. Das ist der Grund, warum der Reformator viele Gottesdienstpraktiken seiner Zeit so streng kritisierte.

„In ihrer Suche nach Gott wachsen miserable Menschen nicht über sich hinaus, wie sie es sollten, sondern messen ihn mit dem Zollstock ihrer eigenen fleischlichen Dummheit, und vernachlässigen eine vernünftige Untersuchung; deshalb fliegen sie aus Neugierde in leere Spekulationen davon. Sie fassen Gott nicht, wie er sich ihnen selbst anbietet, sondern stellen ihn sich so vor, wie sie ihn in ihrer eigenen Vorannahme gebildet haben [...] In der Tat können sie nichts von dem als Tribut vor ihn bringen, was sie danach in Sachen Anbetung oder Gottesdienst versuchen, denn sie beten nicht Gott an, sondern eine Einbildung und einen Traum ihres eigenen Herzens.“⁶

Dies ist die erste und entscheidende liturgisch-theologische Einsicht, die Calvin und seine Erben der breiteren Welt bieten: Gottesdienst ohne weitere Bestimmung vermag überhaupt nicht auf Gott ausgerichtet zu sein, sondern bleibt purer Götzendienst. Sollten wir dann aber aufgeben und alle vergeblichen Versuche, Gott zu dienen, einstellen? Das ist nicht das, was Calvin im Sinn hatte. Stattdessen müssen wir unser Verständnis davon, womit der Gottesdienst beginnt, neu orientieren. Gottesdienst ist nicht unser Handeln; es ist zuerst und vor allem Gottes Handeln. Bemerken Sie, was Calvin in dem vorherigen Zitat sagte: „Sie fassen Gott nicht, wie er sich selbst anbietet“. Reformierte liturgische Theologie beginnt nicht mit unserem Bemühen, sondern mit Gottes Aktivität der Selbst-Darbringung.

Gott „bringt sich selbst dar“ und tut dies auf verschiedene Weisen. Letzten Endes ist damit Gottes Selbstopferung in Jesus Christus gemeint. Weil wir aus uns selbst heraus Gott nicht erreichen können, kommt Christus als Vermittler, um Gott zu uns zu bringen. Calvin formuliert das sehr schön im zweiten Buch seiner *Institutio christianae religionis*: „Die Situation wäre sicherlich hoffnungslos gewesen, wäre nicht die ganze Majestät Gottes zu uns hinabgekommen, da es nicht in unserer Macht lag, zu ihm aufzusteigen. Deshalb war es nötig, dass der Sohn Gottes für uns zum Emmanuel, das heißt zu ‚Gott mit uns‘ wurde.“⁷ Weil Christus Emmanuel ist, Gott selbst für uns dargebracht, können wir Gott „fassen“ und den Einen anbeten, der uns in Liebe gemacht hat, anstatt einen Gott anzubeten, den wir uns selbst nach unserem Bilde geschaffen haben. Dies bedeutet dass wir Gott in und durch Christus anbeten, durch Gottes Selbstdarbringung und unseren wahren Vermittler. Calvin zeigt das besonders deutlich in seiner Beschreibung des Gebetes im Namen Jesu:

„Weil kein Mensch würdig ist, sich Gott zu zeigen und in sein Angesicht zu treten, hat der himmlische Vater selbst, um uns sofort von der Scham und Angst zu befreien, die leicht unsere Herzen in die Verzweiflung getrieben hätten, uns seinen Sohn,

5 Ebd.

6 Ebd.

7 *Institutes* II.12.1.

Jesus Christus, unseren Herrn, gegeben, als unseren Fürsprecher (1 Johannes 2,1) und Vermittler mit ihm (Timotheus 2,5; vgl. Hebräer 8,6 und 9,15), durch dessen Leitung wir selbstbewusst zu ihm kommen und mit einem solchen Fürbitter darauf vertrauen dürfen, dass nichts, was wir in seinem Namen bitten, uns verwehrt wird, da ihm nichts verwehrt werden kann durch den Vater.⁴⁸

Für unsere Ohren mag dieses Beharren auf der menschlichen Unwürdigkeit streng klingen, oder falsch, oder einfach irrelevant. Doch für Calvin steht dieses Urteil der Unwürdigkeit niemals alleine; es ist der Hintergrund, vor dem wir noch deutlicher Gottes unerklärliche, gnädige Wohltat verstehen, mit der er sich selbst in Jesus Christus opfert. Wenn dies der Weg ist, den Gott angeboten hat, warum sollten wir dann andere Wege erfinden, um zu versuchen, Gott zu erreichen?

Letzten Endes also ist Gottes Selbstdarbringung in Christus gemeint. Wir empfangen diese durch die Kraft des Geistes als einer weiteren Form von Gottes Selbstdarbringung. Durch den Geist vereint uns Christus mit sich selbst. Der Geist wirkt durch das interne Geschenk des Glaubens wie das externe Geschenk der Kirche, indem er uns an Christus bindet, damit wir seine Vorzüge empfangen sollen. Wieder ruft uns Calvin dazu auf, Gottes Initiative in all diesen Dingen zu erkennen: Der Glaube ist nicht nur unserer, sondern ist ein Geschenk des Geistes, und die Kirche ist nicht nur eine menschliche, freiwillige oder ehrenamtliche Organisation, sondern Gottes gnädiges Zugeständnis an uns. Es sind nicht wir, die zuerst Gott suchen; es ist Gott, der zuerst uns sucht. Das ist der Grund, warum Gottesdienst nicht unser Handeln ist, sondern zuerst und vor allem ein Akt Gottes.

Wie zeigt uns die Liturgie dieses Verlassen auf Gott als alleiniger Quelle unseres Gottesdienstes? Calvins Beharren auf der Initiative Gottes im Gottesdienst führt ihn dazu, sich auf diejenigen liturgischen Mittel zu konzentrieren, die von Gott gegeben sind. Gott zu suchen, „wie er sich selbst dargeboten hat“ bedeutet, dass der Gottesdienst zentriert ist auf diejenigen Gnadenmittel, die Gott gegeben hat. In seinem Vorwort zum Genfer Psalter formuliert Calvin dies klar: „Nun gibt es in Summe drei Dinge, die uns unser Herr in unseren geistlichen Versammlungen einzuhalten geboten hat, nämlich sein Wort zu predigen, die öffentlichen und die stillen Gebete, und die Verwaltung seiner Sakramente (vgl. Apostelgeschichte 2,42).“⁴⁹ Ich werde jedes dieser Elemente in der Reihenfolge kurz untersuchen, wie Calvin sie aufführt.

Wort. Wir erinnern uns daran, dass für Calvin wie für andere Reformatoren der Gottesdienst mit der Schrift übereinstimmen soll. Calvin selbst zeigt äußerst klar, dass die Schrift das „regulierende Prinzip“ bietet, anhand dessen wir den Gottesdienst reformieren sollen. Tatsächlich sind sogar diejenigen drei Elemente des Gottesdienstes, von denen er sagt: „die uns unser Herr [...] einzuhalten geboten hat“, auf die Schrift gestützt, nämlich: Apostelgeschichte 2,42, wo es von der Kirche nach Pfingsten heißt: „Sie blieben aber beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet.“ Die Schrift ist die Norm des Gottesdienstes. Sie ist auch seine hauptsächliche Substanz. Das gelesene und verkündigte Wort war von Anfang an

8 Institutes III.20.17.

9 „Calvin's Foreword to the Psalter“ in: *John Calvin, Writings on Pastoral Piety*, edited by Elsie Anne McKee. The Classics of Western Spirituality (New York: Paulist Press, 2001), 92.

zentral im reformierten Gottesdienst. Die traditionelle Architektur reformierter Kirchen zeigt diese Konzentration auf das Lesen und die Verkündigung des Wortes durch die zentrale Kanzel wie durch die gute Akustik. Die Gemeinde wird so im Kirchenraum arrangiert, dass sie möglichst gut hören kann, was der Prediger zu sagen hat. All dies ist unter reformierten Protestanten allgemein bekannt. Aber wir erinnern uns nicht immer an den Grund dieser Konzentration: Sie zeigt nämlich auf Gottes Initiative, nicht auf unsere eigene. Erinnern Sie sich daran, was Calvin bereits gesagt hat: In unserem eigenen religiösen Impuls bekommen wir Gott nicht so zu fassen, wie er sich selbst darbietet, sondern wir stellen ihn uns lediglich so vor, wie wir ihn uns in unserer eigenen Vorannahme gebildet haben. Das Wort ist die Weise, auf die Gott „sich selbst dargeboten“ hat. Warum sollten wir die Worte des Lebens dann irgendwo anders suchen?

Gebet. Calvins Theologie des Gebetes unterstreicht ebenfalls Gottes gnädige Initiative, und zwar auf zwei Weisen. Zuerst erklärt Calvin, wie ich bereits erwähnt habe, dass wir zu Gott im Namen Jesu beten, weil er unser Fürsprecher, Vermittler und Fürbitter ist. Wir wissen nicht, wie wir selbst uns Gott nähern könnten, aber weil Gott sich selbst in Christus geopfert hat, haben wir einen Zugang, durch den wir Gott verlässlich mit Dank und Bitte erreichen können. „Im Namen Jesu“ zu beten ist keine magische Formel, um sicherzustellen, dass unsere Nachricht zu Gott durchkommen wird. Sondern dies unterstreicht, dass solche Gebete nicht unsere eigenen sind. Christus kam zu uns und zeigte uns, wie wir beten sollten; deshalb beten wir in, durch und mit ihm, als Gottes eigenes Selbstopfer.

Zweitens unterstreicht Calvin Gottes Initiative in seinen Ausführungen über das gesungene Gebet. Wenn wir zu seinem Vorwort zum Genfer Psalter zurückkehren, dann hören wir Calvin sagen: „Niemand kann etwas singen, das Gottes würdig wäre, es sei denn, er hat es von Gott empfangen.“ Er fährt fort: „Wir werden keine besseren Lieder finden, noch dem Zweck angemessenere, als die Psalmen Davids, die der Heilige Geist durch ihn gemacht und gesprochen hat.“¹⁰ Wieder hören wir den gewohnten Refrain, dass Menschen nicht aus sich selbst heraus einen Gottesdienst entwickeln können, der „würdig“ ist. Deshalb müssen wir uns auf die Mittel verlassen, die Gott bereitstellt. Nach Calvin stammen die Psalmen von Gottes eigenem Geist, und wenn wir sie singen, geben wir damit Gott zurück, was er uns zuerst selbst gegeben hat.

Seit Calvins Tagen haben sich viele reformierten Protestanten von der strikten Ansicht verabschiedet, dass die Psalmen die einzige zulässige Form des gesungenen Gebetes seien. Seit dem neunzehnten Jahrhundert haben die meisten amerikanischen reformierten Protestanten sowohl Kirchenlieder als auch Psalmen in ihren Gemeindegesang integriert (wenn auch mancherorts nicht ohne Kampf!). In den letzten Jahren blühten sowohl das Psalmensingen¹¹ als auch neue Kirchenlieder im nordamerikanischen reformierten Protestantismus auf. Im neuesten amerikanischen reformierten

10 A.a.O., 96.

11 Beispiele enthält die Ausgabe des Psalters der Presbyterian Church (USA): *The Psalter: Psalms and Canticles for Singing* (Westminster: John Knox Press, 1993); vgl. *Michael Morgan's* ausgezeichnete Sammlung neuer metrischer Sätze aller 150 Psalmen in gebräuchlichen hymnischen Tönen, in: *The Psalter for Christian Worship* (Louisville, KY: Witherspoon Press, 1999); sowie die umfassendste Quelle zum Psalmengesang im christlichen Gottesdienst: *Psalms for All Seasons: A Complete Psalter for Worship*, edited by *Martin Tel* and *John D. Witvliet* (Brazos Press, 2012).

Gesangbuch, dem „Glory to God“ (erschienen 2013) der Presbyterian Church (USA) vereint sich eine bemerkenswerte Bandbreite von Gemeindeliedern, von denen schätzungsweise ein Viertel erst seit dem Jahr 1990 komponiert wurden.

Doch auch wenn sich das Gesangbuch über Calvins striktes Beharren, dass die Psalmen allein für den christlichen Gottesdienst angemessen seien, hinweg gesetzt hat, nimmt es auf zwei Weisen Calvins Sorgen auf: Durch den Reichtum an biblischem Material, auf das direkt in den Liedern Bezug genommen wird¹², und durch die Struktur des Gesangbuchs als Ganzes. So beginnt „Glory to God“ mit einem Teil, der „Gottes mächtigem Handeln“ gewidmet ist und die Geschichte von Gottes Wegen mit der Welt durch Schöpfung und Bund beschreibt, durch Christi Inkarnation, Tod und Auferstehung, durch das Kommen des Geistes und die Sendung der Kirche, und in unsere Hoffnung auf die Rückkehr Christi zum Ende der Zeiten mündet. Das erste Drittel des Gesangbuchs singt sich, in anderen Worten, durch Gottes gnädige und glorreiche Heilsgeschichte und damit durch Gottes Selbstopferung hindurch. Der letzte Teil des Gesangbuchs dagegen verleiht unserer Antwort in dankbarer Nachfolge Ausdruck. Das letzte Lied ist das mittlerweile bekannte südafrikanische Freiheitslied „Siyahamba“, welches voller Freude immer wieder wiederholt: „We are marching in the light of God“ („Wir marschieren im Licht Gottes“). Unser Gott ist gnädig und glorreich – und wir marschieren im Licht dieses Gottes. Das ist das wiederholte Thema reformierten Glaubens und damit das Thema, das Calvin unterstrich, als er sagte: „Niemand kann etwas singen, das Gottes würdig wäre, es sei denn, er hat es von Gott empfangen“. Obwohl wir diese Einsicht nicht so eng interpretieren, wie es unser Bruder Calvin tat, bekräftigen gegenwärtige amerikanische reformierte und presbyterianische Protestanten immer noch das grundlegende Muster, dass im Gottesdienst wie im ganzen Leben Gottes Selbstopfer immer unserer dankbaren Antwort vorausgeht und sie ermächtigt. *Sakramente.* Bisher haben wir über Wort und Gebet gesprochen. Drittes Element des Gottesdienstes, das Gott uns zu verwenden aufgetragen hat, sind nach Calvin die Sakramente. Die Taufe und das Herrenmahl sind klar als Wege gegeben, um sich mit Christus zu vereinen (wie in der Schrift und in der Praxis der frühen Kirche bezeugt). „Hier mildert sich unser gnädiger Herr, gemäß seiner unendlichen Freundlichkeit, so zu unserem Fassungsvermögen, dass er herabsteigt, um uns sogar durch diese irdischen Elemente zu ihm zu führen, und vor uns im Fleisch einen Spiegel des geistigen Segens aufzustellen.“¹³ Calvin versteht die Eucharistie als reale, gegenwärtige Kommunion mit dem lebendigen Christus, mit dessen verklärtem Körper wir mystisch vereint werden durch die Kraft des Geistes, wenn wir zum Tisch kommen. Die Sakramente bieten ein weiteres Beispiel für Gottes Selbstopfer, so dass wir noch einmal erkennen, dass Gottesdienst nicht unser eigenes Handeln ist, sondern zu allererst Gottes Handeln.

12 Es gibt rund 5500 biblische Zitate, durchschnittlich 6,5 pro Lied. Über 2250 entstammen dem Alten Testament und 3250 dem Neuen Testament. Es gibt mehr als 1000 Referenzen zu Psalmen, ein guter Indikator dafür, dass Psalmengesang ein gewaltiger Teil unserer reformierten musikalischen Tradition darstellt, auch wenn viele dieser Referenzen nicht metrische Paraphrasen, sondern Zitate und Allusionen auf Psalmen in anderen Liedern darstellen (private Korrespondenz mit *Meg Flannagan*, 29 July 2014, basierend auf dem biblischen Index in *Glory to God*, 979-988).

13 *Institutes*, IV.14.3.

Lassen Sie mich nur ein Beispiel dafür anführen, wie dieses Thema in der Sakramentaltheologie Calvins den neueren ökumenischen Dialog beeinflusst hat. Von 2003 bis 2010 hatte ich die Ehre, am US-amerikanischen reformiert-römisch-katholischen Dialog über die Sakramente teilzunehmen, welcher am Ende zwei Berichte produzierte: einen über die Taufe, mit dem Titel „These Living Waters“ (Lebendige Wasser), und einen über die Eucharistie mit dem Titel „This Bread of Life“ (Brot des Lebens).¹⁴ In beiden Dokumenten beachteten wir sowohl Konvergenzen als auch Divergenzen in unserer Theologie und Praxis, und jede Gemeinschaft zeigte Anerkennung für die speziellen Einsichten der jeweils anderen. In „This Bread of Life“ verlieh das katholische Team wiederholt seiner Anerkennung für die reformierte Betonung des Vorrangs von Gottes Handeln in der Eucharistie Ausdruck, wie zum Beispiel der Abschnitt über die Anamnese zeigt: „Römisch-katholische Teilnehmer schätzen den reformierten Impuls, den Vorrang von Gottes Handeln unterscheidbar vom Handeln der Kirche zu bewahren, deren Handeln eine Antwort darauf ist, was Gott getan hat und tut.“¹⁵

Lassen Sie mich diesen Abschnitt abschließen, indem ich noch einmal wiederhole: Aus reformierter Sicht ist Gottesdienst nicht unser Handeln, oder wenigstens beginnt er nicht mit unserem Handeln. Nach Calvin führt ein Gottesdienst, der mit uns und unserer Erfahrung beginnt, zum Götzendienst. Gottesdienst beginnt und endet für ihn mit Gott. Die fundamentale Richtung des Gottesdienstes ist keine gerade Linie von uns zu Gott, sondern ein Kreis, der bei Gott beginnt und einen Bogen macht, um uns einzubeziehen und uns dann zu Gott zurückzubringen.¹⁶ In seinem Vortrag hat Gordon W. Lathrop das trinitarische Muster des Gottesdienstes betont, indem er sagte: „Für Löhne wie für viele liturgische Theologen unserer Zeit könnte man sagen, dass die Lehre der heiligen Trinität die Seele desjenigen Körpers ist, den die Liturgie bildet.“¹⁷ Genauso ist Gottesdienst auch für Calvin eine fundamentale trinitarische Aktivität:



Prof. Dr. Martha Moore-Keish

14 Vgl. diese Dokumente unter: <http://www.presbyterianmission.org/ministries/worship/these-living-waters-common-agreement-mutual-recogn/> and <http://www.pcusa.org/resource/bread-life/>.

15 This Bread of Life, 70.

16 Carlos Eire argumentiert, dass für Calvin der wahre Gottesdienst bzw. die wahre Religion von Gott kommen, während der falsche Gottesdienst und die falsche Religion als Idolatrie der gefallenden menschlichen Natur entstammen. Im Anschluss an Eire stimmt diese binäre Sichtweise von Religion mit dem frühen Katholizismus überein, aber die Identifikation falscher Religion mit der menschlichen Natur unterscheidet Calvin weniger als die supranaturalen Gründe wie Dämonen und Satan von der römisch-katholischen Tradition. „Religion“ selbst ist für Calvin natürlich, nicht übernatürlich. Vgl. Carlos Eire, „An Accidental Anthropologist“ in: *Randall Zachman*, ed., *John Calvin and Roman Catholicism: Critique and Engagement, Then and Now* (Baker Academic Press, 2008), 145-164.

17 *Gordon Lathrop*, Was ist Liturgische Theologie?

Der Geist wird ausgegossen, um uns zu versammeln, an Christus zu binden und uns vor Gottes Herrlichkeit zu bringen.

Gottesdienst spricht nicht nur einen Teil von uns an

Eine häufige Kritik am reformierten Gottesdienst generell wie an Calvins Gottesdienstreformen im Speziellen ist, dass solcher Gottesdienst übermäßig didaktisch bestimmt sei und sich nur darauf konzentriere, richtige Dogmen zu lehren, anstatt das ganze menschliche Selbst in die Liebe Gottes einzubinden. Dies ist die Kritik, die wir am Anfang vom fiktiven katholischen „Passevent“ und vom wirklichen Gelehrten James White gehört haben. Diese Kritiken weisen auf eine sehr berechtigte Sorge hin. Calvin konzentrierte sich stark auf die richtige Lehre, und er zog keine klare Trennlinie zwischen Lehre, Predigt und anderer liturgischer Leitung. Es ist wahr, dass die Predigt einen zentralen Ort in den meisten Gottesdiensten Calvins innehatte, sodass ein großer Teil des Gottesdienstes darin bestand, dass die Gemeinde dem Prediger zuhörte. Dennoch – obwohl es scheinen mag, als ob Calvins liturgische Reformen nur eine enge Bandbreite menschlicher Partizipation besetzten – strebte seine gottesdienstliche Erneuerungsbewegung zugleich auch eine volle, aktive wie bewusste Teilnahme der Menschen in ihrem ganzen Sein an.

Ironischerweise bin ich überzeugt, dass wir dieses Ziel voller, bewusster wie aktiver Teilnahme am klarsten in Calvins Betonung des Verständnisses des Gottesdienstes sehen können. Es ist wichtig, Calvins Kontext hierbei zu verstehen. Calvin reagierte auf Gottesdienstpraktiken, die für die Teilnehmer nicht mehr verständlich waren und sie deshalb vom Herzen des liturgischen Geschehens verdrängten. Die Messe wurde auf Lateinisch gelesen, was die meisten Gottesdienstbesucher nicht verstehen konnten, und die liturgischen Antworten wurden von Chören oder Priestern gesprochen, nicht vom Volk. Liturgiewissenschaftler und Sozialhistoriker meinen heute, dass mittelalterliche Christen nicht gänzlich vom liturgischen Geschehen getrennt waren, sondern dass sie sich mit ihm einfach auf eine andere Weise beschäftigten – durch „Augenkomunion“ zum Beispiel, und durch individuelle Andachtsaktivitäten, die gleichzeitig mit der Messe abliefen.

Um dieser verstörenden Tendenz entgegenzuwirken, befürwortete Calvin eine Reihe von Maßnahmen, um besseres Verstehen zu fördern und dadurch vollere, bewusste Teilnahme am Gottesdienst zu erzielen. Die meisten dieser Bemühungen bei Calvin waren natürlich nicht einzigartig, sondern bereits von anderen Reformern des sechzehnten Jahrhunderts wie Luther und Zwingli angestoßen worden. Die offensichtlichste Maßnahme war die der Verwendung der Landessprache für alle liturgischen Handlungen, inklusive Schriftlesung, Predigt, Gebet und Gesang. Die Menschen mussten der Sprache der Liturgie folgen können, damit sie „erbaut“ werden konnten und nicht nur einem Spektakel zusehen brauchten. Eine zweite Weise, mit der Calvin das Verstehen förderte, um vollere liturgische Beteiligung zu erreichen, war das Lehren über den Gottesdienst. Wir können nicht vom Gottesdienst erbaut werden, betont Calvin, „es sei denn uns wird beigebracht, alles zu verstehen, das für unsere Verwendung vorgesehen ist. Denn zu sagen, dass wir andächtig sein können, beim Gebet oder in der Zeremonie,

ohne diese Dinge zu verstehen, ist eine große Täuschung.¹⁸ Also schrieb er Kommentare und Abhandlungen über den Gottesdienst, und über den Gottesdienst zu lehren stellte einen großen Teil des wöchentlichen Katechismusunterrichts dar, der in Genf jeden Sonntag gegen Mittag gehalten wurde.

Warum war dies so entscheidend? Für Calvin lag das richtige Verständnis im Herzen des Glaubens selbst. Denn Glauben ist für ihn „ein festes und sicheres Wissen um Gottes Güte uns gegenüber, gegründet auf die Wahrheit des frei gegebenen Versprechens in Christus, dass durch den Heiligen Geist sowohl unser Verstand enthüllt als auch unsere Herzen versiegelt werden.“¹⁹ Wie können wir Gottes Güte uns gegenüber kennen, wie können wir Christus kennen, ohne irgendeinen Grad von bewusstem Verstehen? Glaube ist nicht Glaube ohne die Erleuchtung des Verstandes. Ohne Verstehen haben wir Illusion oder Erfindung oder leere Aktivität, aber keinen Glauben.

In unserer nachaufklärerischen Zeit könnten wir Calvins Betonung des Verstehens als Engführung der menschlichen Vernunft als dasjenige missverstehen, was uns erretten wird: Wenn wir nur richtig verstehen würden, dann könnten wir in der Lage sein, richtigen Gottesdienst zu feiern. Dies stellte ein Problem an so mancher Stelle der reformierten Liturgiegeschichte dar, das in den Liturgiereformen des zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhunderts in den reformierten US-amerikanischen Kirchen sehr bewusst angegangen wurde. Es stellt allerdings auch eine Karikatur von Calvins eigener Absicht dar. Er sah das Verstehen nicht als nur eine menschliche Bemühung; sondern stattdessen ist wahres Verstehen ein Produkt des Heiligen Geistes, der den Verstand erleuchtet. Also ist sein Beharren darauf, den Verstand im Gottesdienst voll einzuschalten, nichts anderes als ein Appell, dem Heiligen Geist zu erlauben, uns zu erleuchten, sodass wir im Glauben gestärkt und deshalb mehr und mehr mit Gott als der Quelle des Guten vereint werden. Volles Einbeziehen des Verstandes stellt damit eine wichtige Dimension von Calvins Programm dar, die ganze Person in den Gottesdienst mit einzubeziehen.

Doch Calvin wusste, dass der Verstand nicht der einzige Aspekt der menschlichen Person war, der in den Gottesdienst einbezogen werden musste. Calvin sehnte sich danach, dass Gottesdienst auch die Zuneigung des Herzens ansprechen würde. Deshalb befürwortete er beispielsweise sehr stark das Singen von Psalmen im Gottesdienst, denn „wir wissen aus Erfahrung, dass Gesang große Kraft und Elan hat, um die Herzen der Leute zu entzünden, damit sie Gott mit noch inbrünstigerem und feurigerem Eifer anrufen und loben.“²⁰ Er wiederholte zwar die Warnungen Augustins über die Macht der Musik, Leute vom rechten Gottesdienst abzubringen, doch dies führte ihn (anders als Zwingli) nicht zu einer Ablehnung des Gemeindegesangs. Stattdessen versuchte er, die Macht der Musik dazu einzuspannen, die Herzen der Menschen zu berühren.

Verstand und Herz sollten nach Calvin beide im Gottesdienst eingeschaltet sein. Aber wie wurden diese Fähigkeiten angesprochen? Sicherlich durch Zuhören, wie die Betonung der Schriftlesung und der Predigt deutlich machen. Das Zentrum des Gottesdienstes war nach Calvin die wahre Verkündigung des Wortes Gottes. Der Genfer

18 A.a.O., 92.

19 Institutes, III.2.7.

20 „Foreword to the psalter“, in: McKee, 94.

Reformator vertraute dem Ohr mehr als dem Auge, was den Glauben anbelangte, und erinnerte die Leser seiner *Institutio christianae religionis* daran, dass die Schrift jegliche sichtbare Darstellung Gottes verbietet. Er war zutiefst misstrauisch gegenüber den meisten sichtbaren Symbolen im Gottesdienst, weil er von ihrer Macht überzeugt war, die Menschen vom allerhöchsten Mysterium Gottes wegzuführen, das nicht abgebildet werden kann. Er fürchtete, dass sichtbare Bilder, ob Statuen oder Gemälde oder Ikonen, die Tendenz hätten, die Verehrung der Menschen anzuziehen, sodass sie diesen Bildern dienten anstatt Gott alleine. Und so nimmt er bei seiner Anklage kein Blatt vor den Mund: „Da diese grobe Dummheit die Welt erfasst hat – sichtbaren Gottesbildern nach zu hecheln, und so Götter aus Holz, Stein, Gold, Silber oder totem und vergänglichem Material zu formen – müssen wir uns an dieses Prinzip klammern: Gottes Ehre ist verletzt durch ungläubige Falschheit, so oft irgendeine Form mit ihm verbunden wird.“²¹

Und doch beabsichtigte Calvin, dass Menschen ihre Augen im Gottesdienst benutzen sollten. Weil wir beschränkte Wesen sind, deren Glaube alle Hilfe benötigt, die er erhalten kann, hat Gott sich unseren Möglichkeiten angepasst und uns sichtbare Symbole gegeben, damit wir Christus erkennen können. Solche sichtbaren Symbole sind im Gottesdienst unter zwei Bedingungen erlaubt: Wenn sie zum Verstehen beitragen, und wenn sie von Gott selbst gegeben sind. Am deutlichsten wird dies bei Calvins Beschreibung der Sakramente, die für ihn von Gott gegeben sind, um Christus dem Gläubigen „vorzuzeigen“. In seinen Worten: „Die Sakramente bringen die klarsten Verheißungen; und sie haben diese Eigenschaft gegenüber dem Wort, denn sie repräsentieren sie wie in einem Bild des Lebens gemalt.“²² Die sichtbaren Symbole Brot und Wein zeigen uns Gottes kümmernde Zuwendung und erlösende Liebe auf eine Weise, wie es Worte alleine nicht könnten. Sie bezeugen sichtbar die Verheißungen Gottes, und nähren so den Glauben des Gläubigen. Für Calvin sollen wir nicht die sichtbaren Symbole *ansehen*, sondern vielmehr durch sie *hindurch sehen*, um die Gnade Gottes zu erkennen. So schreibt er in seiner Abhandlung über die Sakramente in der *Institutio christianae religionis*: „Der Gläubige macht nicht halt bei der physikalischen Ansicht der Sakramente, wenn er sie mit seinen eigenen Augen sieht, sondern [...] erhebt sich in frommer Kontemplation zu den Mysterien, die in den Sakramenten verborgen liegen.“²³ Auf diese Weise tragen die sichtbaren Sakramente zum Glauben an den einen, wahren Gott bei, anstatt von ihm abzulenken. Weil diese Symbole von Gott gegeben sind, sollten wir sie nicht verschmähen, sondern uns auf sie verlassen als vertrauenswürdige Hilfen für unseren Glauben.²⁴

Seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts hat Calvins Betonung der Sakramente als Symbole, die wirklich von Gott gegeben wurden um Gottes Gnade an unsere Sinne weiter zu geben, zu einer bemerkenswerten Steigerung der Häufigkeit des Abendmahls

21 *Institutes* I.11.1.

22 *Institutes*, IV.14.5.

23 Ebd.

24 Zur umfassenderen Diskussion über Calvins Gebrauch visueller Vorstellungen im Gottesdienst vgl. *William Dyrness, Reformed Theology and Visual Culture: The Protestant Imagination from Calvin to Edwards* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 62-72.

bei reformierten und presbyterianischen Kirchen in den USA geführt.²⁵ Weit verbreitete Materialien wie das „Book of Common Worship“ (1993) der Presbyterian Church (USA) und „Worship Sourcebook“ (2004, 2013) der Christian Reformed Church stellen Wort und Tisch als normatives Muster für den sonntäglichen Gottesdienst dar, und das Werk von reformierten Gelehrten wie John Witvliet, Ron Byars, William Dyrness und Kimberly Bracken Long sowie Quellen wie die neuere presbyterianische Studie über die Sakramente „Invitation to Christ“ ermutigen reformierte Protestanten dazu, sich tiefer und öfter auf sakramentale Zeichen als ein Mittel der Gnade Gottes einzulassen.²⁶ Auf all diesen Wegen kommen die gegenwärtigen amerikanischen reformierten Protestanten am Ende doch noch dazu, Calvins Betonung der Sakramente als verlässliche, von Gott gegebene Zeichen der Gnade Wert zu schätzen, die an unser ganzes Selbst appellieren.

Wir könnten noch mehr darüber sagen, wie Calvin im Gottesdienst verschiedene Sinne und Fähigkeiten anspricht, aber dies ist genug zur Verdeutlichung. Für Calvin schloss Gottesdienst nicht nur einen Teil von uns ein, sondern sprach das ganze Selbst an – Verstand und Herz, Ohr und Auge – in frommer Hingabe zu Gott.

Gottesdienst ist nicht nur ein Teil des Lebens

Gottesdienst ist nicht unser Handeln. Gottesdienst spricht nicht nur einen Teil von uns an. Für Calvin und seine Erben ist Gottesdienst nicht nur ein Teil des Lebens, sondern eine Einstellung, die alles Leben durchdringt. Calvins Absicht in der Genfer Reformation war die totale Neuorientierung des Alltagslebens hin zum richtigen Gottesdienst. Wir erahnen dies in einer schnellen Rückschau auf seine liturgischen, erzieherischen und disziplinären Reformen.²⁷

Während seiner Jahre in der Gemeinde hielt Calvin vier Gottesdienste an jedem Sonntag: einen früh morgendlichen Predigtgottesdienst für Bedienstete und andere, die nur zu einem Gottesdienst vor Sonnenaufgang kommen konnten; den regulären Predigtgottesdienst in der Mitte des Morgens; mittags Katechismusunterricht, besonders für Kinder, die auf das Abendmahl vorbereitet wurden; und einen Predigtgottesdienst am

25 Forschungen der Presbyterian Church (USA) im Februar 2009 zeigen, dass zu diesem Zeitpunkt 75% der Presbyterianer Teil von Gemeinden waren, die das Abendmahl jeden Monat feierten. Dies ist ein signifikanter Unterschied zur vierteljährlichen Kommunion-Praxis, die bis in die 1970er Jahre die Norm für amerikanische Presbyterianer darstellte. Vgl. „The Sacraments: Findings from the February 2009 Survey“, The Presbyterian Panel, Presbyterian Church (USA) Research Services, 2009.

26 Vgl. z.B. *John Witvliet*, *Worship Seeking Understanding: Windows into Christian Practice* (Baker Books, 2003); *Ronald P. Byars*, *Come and See: Presbyterian Congregations Celebrating Weekly Communion* (Cascade Publishers, 2014) und *The Sacraments in Biblical Perspective* (Westminster John Knox Press, 2011); *William A. Dyrness*, *A Primer on Christian Worship: Where We've Been, Where We Are, Where We Can Go* (Eerdmans Publishing Company, 2009) und *Reformed Theology and Visual Culture: The Protestant Imagination from Calvin to Edwards* (Cambridge University Press, 2004); *Kimberly Bracken Long*, *The Worshiping Body: The Art of Leading Worship* (Westminster John Knox Press, 2009) und *The Eucharistic Theology of the American Holy Fairs* (Westminster John Knox Press, 2011); und *Invitation to Christ: A Guide to Sacramental Practices* (Presbyterian Church, USA, 2006).

27 Zu mehr Details über den wöchentlichen wie täglichen Gottesdienst in Genf unter Calvin vgl. McKee, 98-177.

Nachmittag. Obwohl niemand alle vier dieser Gottesdienste besuchte, nahmen viele Erwachsene sowohl morgens als auch nachmittags teil. Zusätzlich führte Calvin einen regelmäßigen Gebetstag für alle Bürger am Mittwoch ein, der sich vor allem auf Buße und Fürbitte konzentrierte.

Zusätzlich zu diesen vier Gelegenheiten zum öffentlichen Gottesdienst empfahl Calvin fünf tägliche Gebetszeiten für zu Hause: Morgens und abends, vor und nach Mahlzeiten, und vor der Schule oder Arbeit.²⁸ Schnell stellt Calvin klar, dass dies nicht zu einer abergläubischen Einhaltung führen sollte, so als ob Gott an diese besonderen Zeiten mehr gebunden sei als an andere. Ebenso sollten diese regelmäßigen Gebetszeiten nicht dazu führen, uns vorzustellen, dass wir die anderen Stunden schon „abbezahlt“ hätten, sodass wir zu keinen anderen Zeiten mehr beten müssten. Vielmehr dient dieses regelmäßige Muster der Gebete als Übung, die uns dabei hilft, Dank und Fürbitte zu erlernen und uns anzugewöhnen, uns jederzeit Gott zuzuwenden. Calvin beabsichtigte, dass auf diese Weise der private Gottesdienst Menschen formte, für die Gottesdienst nicht nur ein Teil des Lebens war und nicht beschränkt blieb auf bestimmte Stunden des Tages oder der Woche, sondern für die Gottesdienst eine Einstellung für das ganze Leben war.

Calvins liturgische Reformen versuchten also, Menschen zu formen, für die Gottesdienst nicht nur ein Teil, sondern das Ganze des Lebens war. Genauso verhält es sich mit seiner Arbeit im Bereich der Disziplin, die wir beispielsweise in den Aufzeichnungen des Konsistoriums in Genf sehen. Ich bin mir nicht sicher, ob dies in Deutschland genauso ist, aber für unabhängige Geister in Amerika ist es äußerst schwer, sich vorzustellen, unter der ständigen Aufsicht eines Konsistoriums zu leben, dessen Verantwortung es ist, die Gemeinschaft zu ordnen, mit der Macht, Leute zur Verantwortung zu ziehen für Ehestreitigkeiten, Zänkereien, dogmatische Irrlehren oder das Versäumnis, am öffentlichen Gottesdienst teilzunehmen. Hauptsächliche Aufgabe des Konsistoriums in Genf war es jedoch, sicherzustellen, dass die Genfer Bürger richtig am Gottesdienst teilnahmen und richtig ihren Glauben bekannten, um des ganzen Körpers willen. Mit anderen Worten, obwohl das System nicht perfekt funktionierte, bestand seine Absicht darin, eine Bevölkerung zu formen, deren ganzes Leben auf den Gottesdienst hin ausgerichtet war.

Das Konsistorium bearbeitete eine ganze Bandbreite von Fällen, und seine Aufgaben veränderten sich im Lauf der Zeit. Anfangs verbrachten seine Mitglieder viel Zeit damit, sicher zu stellen, dass jeder in Genf das Vater Unser und das Apostolische Glaubensbekenntnis auf Französisch anstatt auf Lateinisch aufsagen konnte. Dies ermöglichte es den Leuten, voller am Gottesdienst teilzunehmen, da sie damit klarer verstehen konnten, was sie sagten, und veränderte deshalb auch ihre Beziehung zu Gott. Später verbrachte das Konsistorium mehr Zeit mit der Lösung von zwischenmenschlichen und gemeinschaftlichen Problemen von Genfer Bürgern. Auch dies bezog sich integral auf den Gottesdienst, denn es wurde erwartet, dass die Leute sich miteinander versöhnten, um am Abendmahl teilzunehmen. Die Betonung auf die „würdige Teilnahme am Abendmahl“ hatte hauptsächlich mit Vergebung und Versöhnung zu tun. Sicherlich übte das Konsistorium auch die Exkommunikation als ultimative Strafe für unfrohes

²⁸ Zu Einzelheiten vgl. Institutes III.20.50 und McKee, 210ff.

Verhalten aus, doch dies war meist ein zeitlich begrenzter Zustand und dazu gedacht, Buße und Wiederherstellung in die Gemeinschaft zu fördern. Die Historikerin Elsie Anne McKee bemerkt: „In der Woche vor der Feier des Abendmahls gab es immer zusätzliche Sitzungen des Konsistoriums mit dem besonderen Grund, denen, die suspendiert waren, eine Möglichkeit zu geben, ihrer Buße Ausdruck zu verleihen und sich zu versöhnen, und so ihre Würdigkeit zur Teilnahme am Abendmahl zu zeigen.“²⁹

Öffentlicher Gottesdienst war der Dreh- und Angelpunkt des Lebens in Calvins Genf. Erzieherische und disziplinarische Mittel waren großteils dazu gestaltet, den Bürgern eine möglichst volle und regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst zu ermöglichen. Aber dies lag nicht daran, dass das Ereignis des öffentlichen Gottesdienstes selbst das Ziel des menschlichen Lebens war. Öffentlicher Gottesdienst war vielmehr das Paradigma dafür, wie die Leute immerzu leben sollten. Auf diese Weise war Gottesdienst für Calvin nicht einfach nur ein Teil des Lebens, sondern war die Ausrichtung des ganzen menschlichen Lebens auf das Bewundern, Lieben und Loben Gottes.³⁰

Zusammenfassung: Calvin als liturgischer Theologe

Zurück zum Anfang. Ich schlage vor, dass wir über Calvin als einen liturgischen Theologen nicht deshalb nachdenken, weil er diesen Terminus beanspruchen würde, sondern weil dieser auszudrücken vermag, wie sehr der Gottesdienst im Mittelpunkt von Calvins theologischen Visionen und Reformen in Genf steht. Ich habe drei Aspekte in Calvins Verständnis von Gottesdienst vorgeschlagen, die uns heute ansprechen könnten. Nun lassen Sie mich schließen, indem ich diese noch einmal benenne, und zwar jetzt positiv:

Als erstes, *Gottesdienst ist nicht unser Handeln*; sondern im Gottesdienst opfert sich Gott selbst in Christus und zieht uns durch die Kraft des Geistes in die göttliche Gegenwart. Gott ist bereits da, bevor wir am Morgen aufstehen, und Gott ist da, bevor wir im Altarraum das Licht anmachen. Christus hat gesprochen, bevor wir aufstehen, um die Schrift zu lesen, und Christus ist gestorben und auferstanden, bevor wir zum Tisch kommen. Nichts, was wir tun, macht Christus gegenwärtig oder ruft den heiligen Geist in unsere Mitte. Gott hat alle diese Dinge für uns getan. Natürlich bedeutet das nicht, dass wir keine Rolle im Gottesdienst haben. Wir sind wirklich da, und wir planen das Ereignis des Gottesdienstes und bereiten es sorgfältig und kreativ als Antwort auf Gottes Gnade vor. Diese Einsicht bedeutet lediglich, dass wir nicht die erste Rolle haben. Gottesdienst ist nicht zuerst alles, was wir tun, sondern was Gott für uns tut und *durch* uns tut. Das ist Evangelium! Gott hat uns nicht in unseren fehlgeleiteten Verirrungen aufgegeben, sondern uns verlässliche Gnadenmittel gegeben, um Christus durch die Kraft des Geistes zu empfangen. Wenn wir Gottesdienst planen und vorbereiten und

²⁹ McKee, 17.

³⁰ Calvins Auffassung des Gottesdienstes als Basis christlichen Lebens wird im Werk des reformierten Liturgiewissenschaftlers *Paul Galbreath* entfaltet, dessen „sakramentale Ethik“ in einer Triologie vorliegt: *Leading from the Table* (Alban Institute, 2008), *Leading Through the Water* (Alban Institute, 2011) und *Leading Into the World* (Alban Institute, 2014).

feiern, dann tun wir dies mit Demut, weil wir erkennen, dass wir nicht initiieren, sondern nur antworten.

Zweitens, *Gottesdienst spricht nicht nur einen Teil von uns an*; er spricht vielmehr unser ganzes Selbst an. Wir bereiten den Gottesdienst vor und planen ihn mit Demut, aber wir entziehen keinen Teil von uns selbst, wenn wir uns Gott zuwenden. Calvin drängt uns, unsere Ohren und unsere Augen im Gottesdienst zu benutzen, unsere tiefen Gefühle und unseren Verstand. An die Emotionen zu appellieren bedeutet nicht, dass wir unser Gehirn zu Hause lassen. Tatsächlich, wenn Calvin uns irgendetwas lehrt, dann dies: Je mehr wir die wahre Natur von Gottes Gnade verstehen, desto mehr lieben wir diese Quelle allen Segens. Wenn wir Gottesdienst planen und vorbereiten und feiern, dann bringen wir unser ganzes Selbst vor Gott und laden den Geist dazu ein, unseren Verstand zu erhellen, unsere Herzen zu beleben, und in jeden Teil unseres Körpers hinein scheinen zu lassen, damit wir in noch vollerm Umfang mit Gott vereint werden. Zuletzt, *Gottesdienst ist nicht nur ein Teil des Lebens*. Er ist vielmehr eine Haltung und ein Standpunkt, der das ganze Leben charakterisiert. Dies ändert den Rahmen dessen, was wir im Gottesdienst zu tun glauben. Anstatt ein Ereignis zu sein, das getrennt vom Alltag ist, und damit ein Akt, der nicht „Teil des wirklichen Lebens“ ist, wird Gottesdienst nach Calvin das Paradigma des wirklichen Lebens. Er formt uns in der Weise, wie wir die ganze Zeit auf Gott und auf einander bezogen sein sollten. Öffentlicher Gottesdienst damit ist auch Teil einer verknüpften Reihe von Praktiken, die alle dazu bestimmt sind, Menschen in Staunen und Dankbarkeit zu formen.

Was also sollen wir zu unserem Freund Passevent parisien sagen, der den calvinischen Gottesdienst als „genau wie eine Schule“ beschrieben hat? Wir sollten sagen: In der Tat ist Gottesdienst für Calvin eine Art Schule, nämlich eine Schule der Heiligung, in der unser ganzes Selbst und unser ganzes Leben geformt werden, damit wir fortwährend unserem immer gnädigen Gott danken können.

Das Vertrauen, dass wir es im Gottesdienst mit Gott zu tun haben

Prozessbeobachtung zur Tagung „Nordamerikanische Liturgische Theologie“

CHRISTINE JAHN

Der Worte sind viele gewechselt, der bedeutenden Worte. So will ich als Prozessbeobachterin einen einzigen Aspekt herausgreifen, der mir die Bedeutung der Liturgischen Theologie und die Differenz der transatlantisch geschiedenen, aber dennoch verbundenen Denkart deutlich macht, einen Grundzug nordamerikanischer Theologie, um die ich sie ein wenig beneide und von dem ich hoffe, dass er durch diese Tagung gestärkt ist: Es ist ihr Vertrauen, dass wir es im Gottesdienst mit Gott zu tun haben. Dieses Vertrauen scheint mir in Nordamerika deutlich stärker ausgeprägt zu sein als hier. Gordon W. Lathrop sprach unter Rückgriff auf Löhe vom Gottesdienst als „Tanz der Versammlung um und in der Heiligen Dreifaltigkeit“; und Martha Moore-Keish unter Rückgriff auf Calvin vom Gottesdienst schnörkellos als „Ort der Begegnung mit dem dreieinigen Gott“.

Wenn ich den Hinweis auf Paul Ricœur aufnehmen darf, den Ralph Kunz eingangs machte, und auf dessen Gegenüberstellung der Hermeneutik des Vertrauens und des Verdachtes zurückkomme, dann hat mir die Begegnung mit der nordamerikanischen Theologie vor Augen geführt, dass dort die Hermeneutik des Vertrauens eher beheimatet ist, während mir Liturgie und Liturgiewissenschaft in Deutschland insgesamt stärker von der Hermeneutik des Verdachtes geprägt zu sein scheint.

Ich zitiere nochmals Gordon W. Lathrop: „The content of the meeting, is, as Christians believe, the encounter with the risen Lord in the interpretation of scriptures and in the keeping of the Lord's Supper.“ In unsere Tagungsdramaturgie übersetzt, ist dieses Vertrauen gestern Abend hörbar und sichtbar geworden: „Gott ist gegenwärtig.“ „Amen“, und zwar mit Emphase gesprochen. Das Emphatische der Feier resultiert aus dem Vertrauen darauf, dass Gott versprochen hat, sich im Gottesdienst mit uns zu verabreden. Wenn ich mich hingegen zum Gottesdienst aufmache im Gefühl, da wohne ich mal wieder der „Zirkulation des religiösen Selbstbewusstseins bei“, fällt Emphase einfach schwerer oder gleich unter den Tisch. Ohne Vertrauen in das Geglaubte, Gegenwart des Auferstandenen, ohne Ernstnehmen des Gesungenen, ohne die Prämisse, da treffe ich Gott an, können wir nicht erwarten, dass Menschen den Weg auf sich nehmen und liturgische Reform bleibt ohne Boden.

Ich habe den Eindruck, dass die Liturgische Theologie von einer Hermeneutik des Vertrauens herkommt, aber natürlich um den Verdacht weiß, um die erwähnten Drahtzieher des Eigeninteresses und um die Gefahr des Götzendienstes.

Ob die offerierten Korrektive hinreichend sind, haben wir nur ansatzweise diskutiert. Das Korrektiv des wahren vom Heiligen Geist erleuchteten Verstehens, die biblische Gestalt der Liturgie, die Struktur des rearrangements, die Methode der Juxtaposition, die Figur der Gebrochenheit des Symbols, alles ja Versuche des Korrektivs, selbstkritische Reaktionen auf den Verdacht. Ob sie hinreichen, ob es überhaupt hinreichende Sicherungen gibt, wird vermutlich hier in der Liturgischen Konferenz unterschiedlich eingeschätzt.

Offen blieb für mich auch die ekklesiologische Frage, inwiefern Kirche, Amt, Bekenntnis Korrektivfunktionen einnehmen sollten, um Verdacht und Vertrauen angemessen zu dosieren. So groß das Gewicht der „assemblies“ in den „fours gospels“ ist, so prononciert ist dann auch wieder eine Aussage wie die: „Wir gehen über zu weniger universalisierenden Feststellungen, und zu direkterem Gebrauch von ‚Ich‘-Aussagen.“ „Um ehrlich zu sein, war liturgische Theologie schon immer die Einsicht eines Individuums ...“ (Gordon W. Lathrop) – Stünde die Ekklesia nicht gerade zwischen Universalem und Individuellen?

Also: Manche Fragen sind Gott sei dank offen, eine ist auf jeden Fall geklärt: Es hat sich gelohnt. Es war eine große Freude und Ehre, Ihnen zu begegnen, für unsere liturgische Arbeit eine große Bereicherung und hoffentlich ein Impuls, der weiterwirkt.

Reformiertes Gottesdienstverständnis als Ort der pneumatischen Christusgemeinschaft und Charakterformung

Prozessbeobachtung zur Tagung „Nordamerikanische Liturgische Theologie“

LUCA BASCHERA

Die von Martha Moore-Keish vorgetragene These, dass liturgietheologische Reflexion (auch) vom Genfer Reformator Jean Calvin inspiriert werden kann, hat manche Teilnehmende an der Tagung bestimmt überrascht. Liturgische Theologie ist ja ein Ansatz, den man spontan nicht mit der – angeblich – liturgisch sehr zurückhaltenden reformierten Tradition in Verbindung bringen würde. Und in der Tat, wenn man sich die Namen der heute prominentesten Vertreter dieses Ansatzes vergegenwärtigt, bilden Angehörige anderer Konfessionen die Mehrheit.

Blickt man auf die zentralen Ideen der Liturgischen Theologie, so fällt es jedoch sofort auf, dass mindestens zwei davon immer schon zum reformierten Gottesdienstverständnis gehörten: 1. Die Auffassung des Gottesdienstes als *Ort der pneumatischen Christusgemeinschaft*; 2. Das Verständnis des Gottesdienstes primär und eminent als *Ort der – ebenso pneumatisch gewirkten – (Charakter-)Formung* und nicht der menschlichen Expression.

Dass dies auf Calvin zutrifft, hat Martha Moore-Keish sowohl in ihrem Buch *Do This in Remembrance of Me* (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2008) wie auch in ihrem Tagungsvortrag ausführlich belegt. Calvin bildet jedoch keine Ausnahme, sondern sollte als eine Stimme unter vielen anderen betrachtet werden, die alle für ein *pneumatisch-formatives Gottesdienstverständnis* plädieren. Es seien an dieser Stelle drei weitere reformierte Befürworter dieser Denkweise genannt, welche in sehr unterschiedlichen Epochen wirkten: Heinrich Bullinger (1504-1575), Theologe, Publizist und *Antistes* der Zürcher Kirche; August Ebrard (1818-1888), bayerischer Reformierter hugenottischer Abstammung, der u.a. erster Inhaber des Lehrstuhls für Reformierte Theologie in Erlangen war; Gerardus van der Leeuw (1890-1950), Religionsphänomenologe und Theologe sowie zentrale Gestalt in der niederländischen Liturgischen Bewegung (*liturgische kring*) der 1920er und -30er Jahre.

Für Bullinger gründet alles, was im Gottesdienst geschieht (das gemeinsame Beten, das Hören des Wortes und die Feier von Taufe und Abendmahl), im Zusammenwirken von Gottes Geist und Mensch. Der Mensch handelt, indem er spricht, Brot und Wein darreicht, diese isst und trinkt, mit Wasser bezeichnet und dieses Zeichen empfängt; aber all diese Handlungen werden erst dadurch zu Heiligen Handlungen, dass Gottes

Geist in ihnen und durch sie wirkt, um an den Menschen selbst, die sie vollziehen, erneuernd zu wirken.¹

Ebrard betonte seinerseits die transformative Wirkung des Gottesdienstes, indem er diesen – in deutlicher Abgrenzung von Schleiermacher – als „metamorphisches Handeln“ definierte. Gottesdienst ist für Ebrard in erster Linie nicht Handeln *der* Gemeinde, sondern ein pneumatisches Geschehen, das *auf die* Gemeinde transformativ wirkt. Die Tatsache, dass die Gemeinde Christi auf Erden stets der heilsamen, transformativen Wirkung des Gottesdienstes bedürftig bleibe, gehe ihrerseits auf die fortbestehende Sündhaftigkeit der Kirche zurück.²

Schließlich trägt nach Gerardus van der Leeuw der gesamte Gottesdienst sakramentalen Charakter,³ wobei er das „Sakrament“ als „die Gegenwart Gottes in und an einer geschaffenen Handlung“ definiert.⁴ Ausführlicher schreibt Van der Leeuw dazu: „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.“⁵ Der Gottesdienst sei somit der Ort, an dem Gott – der eigentliche *agens* im Gottesdienst⁶ – den Menschen wieder und wieder Zugang zur „sakramentalen Wirklichkeit des Glaubens“⁷ verschaffe. Dies geschehe selbstverständlich nicht aufgrund der *rite* vollzogenen menschlichen Handlung, sondern kraft des Heiligen Geistes, der sich menschlicher Vollzüge bedienen mag, um seine eigene Wirksamkeit zu entfalten.⁸ Eine solche pneumatisch ermöglichte Begegnung mit der eschatologischen Wirklichkeit des Reiches müsse ferner auf den Menschen zugleich „richtend“ wie auch „formend“ wirken.⁹ Der begnadigte Sünder ist nämlich in Christus bereits neue Kreatur, die entsprechend dem Ebenbild Gottes geformt wird; zugleich ist aber das neue Geschöpf im Fleische immer noch Sünder, dem das richtende Wort Gottes gilt.

1 Vgl. Heinrich Bullinger, Dekaden, in: Heinrich Bullinger Schriften, hg. von Emidio Campi et al., Bd. 5, Zürich 2006, 366 [V.7]; Bullinger, Zweites Helvetisches Bekenntnis, übers. und hg. von Walter Hildebrandt und Rudolf Zimmermann, Zürich 1966, 112 [Kap. 21]. Siehe auch Luca Baschera, Gebet als Sakrament? Anmerkungen zu Heinrich Bullingers Gebetslehre, in: Hemeneutische Blätter 2014 1/2 (im Druck).

2 Zu Ebrards Liturgik vgl. Luca Baschera, Die reformierte Liturgik August Ebrards (1818-1888). Entstehung, Gestalt und heutige Relevanz, Zürich 2013 (Praktische Theologie im reformierten Kontext, 5).

3 Gerardus van der Leeuw, Sakramentales Denken. Erscheinungsformen und Wesen der außerchristlichen und christlichen Sakramente, Kassel 1959, 196f.

4 A.a.O., 189.

5 A.a.O., 194.

6 A.a.O., 165; 219.

7 Diese ist die Wirklichkeit, wie sie „in der Begegnung mit dem geoffenbarten Kyrios erscheint“ (a.a.O., 184). Einerseits ist diese Wirklichkeit „sakramental“, weil sie im Christismysterium als dem Ur-Sakrament gründet; sie wird andererseits als eine Wirklichkeit „des Glaubens“ definiert, weil „keine Beziehung zu Christus außerhalb des Glaubens bestehen [kann]. [...] Es gibt keine natürliche Kenntnis von Gott in Christus“ (a.a.O., 176).

8 A.a.O., 211; 222. Sakramente sind für den Menschen unentbehrlich, weil Gott uns an sie gebunden hat, ohne sich selbst an sie zu binden: „Wir sind an das Sakrament gebunden, Gott nicht“ (ebd., 214). Vgl. Karl Barth, KD I/2, 245: „Gott hat *uns*, er hat aber nicht *sich selbst* an die Zeichen seiner Offenbarung gebunden.“

9 Leeuw, Sakramentales Denken, 190.

Diese wenigen Hinweise zeigen deutlich, dass die beiden oben genannten, zentralen Ideen der Liturgischen Theologie der reformierten Reflexion auf den Gottesdienst nie fremd waren. Möge die Rezeption der angelsächsischen Liturgischen Theologie dazu beitragen, dass (auch) Reformierte diese dezidiert theologische und pneumatisch deklinierte Sicht auf die Liturgie für sich erneut entdecken und künftig vermehrt pflegen.

Die Arbeiter im Weinberg

Predigt über Mt 20,1-16a im Tagungsgottesdienst in Hildesheim – St. Michael

ALLISON WERNER HOENEN

¹ Jesus sprach: Das Himmelreich gleicht einem Hausherrn, der früh am Morgen ausging, um Arbeiter für seinen Weinberg einzustellen. ² Und als er mit den Arbeitern einig wurde über einen Silbergroschen als Tagelohn, sandte er sie in seinen Weinberg. ³ Und er ging aus um die dritte Stunde und sah andere müßig auf dem Markt stehen ⁴ und sprach zu ihnen: Geht ihr auch hin in den Weinberg; ich will euch geben, was recht ist. ⁵ Und sie gingen hin. Abermals ging er aus um die sechste und um die neunte Stunde und tat dasselbe. ⁶ Um die elfte Stunde aber ging er aus und fand andere und sprach zu ihnen: Was steht ihr den ganzen Tag müßig da? ⁷ Sie sprachen zu ihm: Es hat uns niemand eingestellt. Er sprach zu ihnen: Geht ihr auch hin in den Weinberg. ⁸ Als es nun Abend wurde, sprach der Herr des Weinbergs zu seinem Verwalter: Ruf die Arbeiter und gib ihnen den Lohn und fang an bei den letzten bis zu den ersten. ⁹ Da kamen, die um die elfte Stunde eingestellt waren, und jeder empfing seinen Silbergroschen. ¹⁰ Als aber die Ersten kamen, meinten sie, sie würden mehr empfangen; und auch sie empfingen ein jeder seinen Silbergroschen. ¹¹ Und als sie den empfangen, murrten sie gegen den Hausherrn ¹² und sprachen: Diese Letzten haben nur eine Stunde gearbeitet, doch du hast sie uns gleichgestellt, die wir des Tages Last und Hitze getragen haben! ¹³ Er antwortete aber und sagte zu einem von ihnen: Mein Freund, ich tu dir nicht Unrecht. Bist du nicht mit mir einig geworden über einen Silbergroschen? ¹⁴ Nimm, was dein ist, und geh! Ich will aber diesem Letzten dasselbe geben wie dir. ¹⁵ Oder habe ich nicht Macht zu tun, was ich will, mit dem, was mein ist? Siehst du scheel drein, weil ich so gütig bin? ¹⁶ So werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein. (Mt 20,1-16a)

I.

Arbeits hungrige Menschen stehen früh am Morgen an einer Tankstelle an dem Highway, der stadtauswärts in die Prärie führt. Sie warten auf den Pickup-Truck, der kommen wird, um sie abzuholen. Die vielen Arbeiterinnen und Arbeiter müssen sich auf der Ladefläche des Pickups zusammenquetschen. Sie werden auf die Felder gebracht. In der sengenden, texanischen Hitze ernten sie Baumwolle für ihren Tageslohn. Am Abend werden die Arbeiter zurückgefahren, möglicherweise an eine andere Tankstelle, damit die Polizei nicht so schnell dahinter kommt.

Sie sind illegal hier, erzählte mir früher meine Mama: Migranten aus Honduras, Guatemala, El Salvador, Mexiko. Flüchtlinge. Sind über den Rio Grande gekommen, den Fluss, der Texas von Mexiko trennt. In meiner kindlichen Naivität stellte ich mir vor, wie diese

verzweifelten, mutigen Menschen bei Nacht durch einen seichten Fluss in die Freiheit geplantscht sind. Wer die Überquerung geschafft hat, der war frei!

Später erfuhr ich: Nach ihrer Ankunft sind sie Heimatlose. Anonyme Menschen, die ein Schattendasein in den USA führen. *Tja, so meine Mama: Sind eben billige Arbeitskräfte für die Rancher, die Bauunternehmer und die reichen Hausherrn. Hier gibt es zumindest sauberes Wasser und einen Tageslohn; allemal besser als das Leben in der Heimat. Diejenigen, die es über die Grenze geschafft haben und dann an der Tankstelle abgeholt werden, die können sich glücklich schätzen!*

Dankbar müssten sie sein, habe ich dabei gedacht.

II.

Vor nicht allzu langer Zeit wurde ein 1000 km langer Hochsicherheitszaun als Grenze zwischen meiner Heimat Texas und Mexiko gezogen. Die Grenzzone führt bis zu 70 Meilen tief durch die Halbwüste, vom Golf von Mexico bis zum Pazifik. Ein trostloses Niemandsland. Seit einigen Jahren schon spielt sich hier an der Grenze ein brutaler Krieg zwischen Drogenkartellen ab. Waffenschmuggel, Drogenhandel, Prostitution, und besonders das Schleusergeschäft sichern vielen das Überleben. Täglich sterben Dutzende von Menschen entlang dieser Grenze.

Juanita aus Honduras bangt um ihr Leben und um die Zukunftsperspektive ihres einzigen Sohnes. Er ist acht Jahre alt. Ihr Mann ist schon Opfer der Gewalt geworden. Sie schließt sich einer Gruppe von Flüchtlingen an, die in ihrer Verzweiflung ihre Kinder ohne Begleitung im Boot über den Rio Grande schicken. Einmal am texanischen Ufer angelangt, bekommen diese Kinder Flüchtlingsschutz. Die Eltern von diesen Minderjährigen dürfen dann in die USA nachreisen und mit ihren Kindern Asyl beantragen. Im letzten Jahr sind über 57.000 Kinder ohne Eltern über Schwachstellen im Hochsicherheitszaun, durch den Fluss und durch die Wüste in die USA geschleust worden. Im Sommer wurden 1000 Nationalgardisten als Verstärkung ins Grenzgebiet gesandt, um die Grenzkontrolle bei dieser „humanitären Krise“ zu unterstützen.

Juanitas Sohn hat es über die Grenze geschafft. Und mit ihm auch sie. Sie wartet nun seit Wochen mit ihm in einem Auffanglager. Es könnte noch bis zu zwei Jahre dauern, bis sie wissen, wie es weiter geht. Die Einwanderungsgerichte sind durch diese Krise völlig überlastet. Vielleicht, vielleicht können sie bei entfernten Verwandten unterkommen. Wenn nicht, werden sie zurück nach Honduras in ihre Elendsviertel abgeschoben.

III.

In unsere – in diese – krisenhafte Welt, wo wir kaum mehr wissen, was recht ist, spricht Jesu sein Gleichnis vom gnädigen Hausherrn hinein. Er will zeigen: Im Reich Gottes geht es anders zu. In Jesu Heimat, wo Gott der Hausherr ist, fährt er mit unermüdlicher Bereitschaft hinaus an all die Tankstellen dieser Welt, um die arbeitshungrigen, heimat-suchenden Flüchtlinge abzuholen. Wieder und immer wieder geht der Hausherr hinaus, sieht nach, ob Hungrige da sind. Wer eine Chance zum Überleben haben will, steigt

auf die Ladefläche seines Pickups und wird in Gottes Weinberg in Sicherheit gebracht. Der Hausherr geht dann wieder hinaus, um die nächsten Flüchtlinge abzuholen. Auch diese schafft er in seinen Weinberg, über die Hochsicherheitszäune, die ihnen den Weg in die Freiheit versperrt haben: Zäune der Angst, die sie vor dem Fremdling schützen sollen; Zäune der Gewalt, der Bedrohung und des Krieges; Zäune des Neids, wenn



Pfarrerin Allison Werner Hoenen

andere mehr bekommen als sie verdient hätten.

Und, als ob diese Überlebenschance nicht großzügig genug wäre, spricht er noch dazu: *Ich will euch geben, was recht ist.* Der Hausherr ist bereit, einen jeden nicht nur abzuholen und in seinen Weinberg zu bringen, sondern allen Arbeiterinnen und Arbeiter noch mehr als einen rechten Lohn zu bezahlen, so dass sie davon ewig leben können.

IV.

Ich stelle mir vor, wie dieses Gleichnis im Leben der Arbeiterinnen und Arbeiter im Weinberg weitergeht. Denn diejenigen, die diese unerwartete, unverdiente Großzügigkeit des Hausherrn am eigenen Leib erfahren haben, werden aus Dankbarkeit allen davon weiter erzählen wollen!

Während der Hausherr schon unterwegs ist, die nächste Tankstelle zu besuchen, trauen sich die Arbeiter aus ihrem neuen Zuhause im Weinberg, wo ihre Zukunft gesichert ist, hinaus. Sie wollen den anderen Asylsuchenden sagen, dass es sich lohnt, dieses Wagnis. Die Beschenkten des Hausherrn, die nun genug zum Leben haben, strömen hinaus – zurück an die Grenze zwischen Texas und Mexiko.

Dort besuchen sie Juanita und ihren Sohn im Auffanglager und bringen saubere Kleidung und frisch gebackene Kekse für die beiden mit. Ein anderer hält trockene Tücher bereit für diejenigen, die nass und kalt aus dem Fluss in ein neues Leben steigen. Noch eine andere reicht einen Kelch und ein Stück Brot durch den Hochsicherheitszaun an die Flüchtlinge, die sich nach Freiheit sehnen.

Andreas Brummer / Georg Raatz / Martin Rothgangel (Hg.):

konfi live – Pfarrer/in und Team. Zweijähriger Kurs. 16 Einheiten.

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014.

Andreas Brummer / Georg Raatz et al. (Hg.):

konfi live – Pfarrer/in und Team. Einjähriger Kurs. 8 Einheiten.

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014.

Andreas Brummer / Martin Rothgangel / Georg Raatz (Hg.):

konfi live. Mein Begleiter. Herausgegeben im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands.

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014.

Das Unterrichtswerk, das auf der Grundlage von „kreuzundquer“ neu zusammengestellt und bearbeitet wurde, bietet gleich zwei Kursversionen an: Ein einjähriges komprimiertes Modell für eine eher projektbezogene Konfirmandenarbeit mit TeamerInnen und ein zweijähriges, thematisch reicheres Modell für den eher konventionellen wöchentlichen Konfirmandenunterricht, ebenfalls mit Einbezug von TeamerInnen. Damit wird der sehr unterschiedlichen Gestaltung der Konfirmandenzeit in Deutschland Rechnung getragen.

Erarbeitet wurde konfi live im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD von Martina Steinkühler und herausgegeben von Andreas Brummer, Georg Raatz und Martin Rothgangel.

Zentrales Anliegen der zahlreichen Autoren ist es, Religion für die Jugendlichen aktiv erfahrbar und „sie religiös sprachfähig zu machen“ (Brummer, Andreas, Raatz, Georg Rothgangel, Martin (Hg.) konfi live – Pfarrer/in und Team. Zweijähriger Kurs. 16 Einheiten. Göttingen 2014, 5).

Didaktisch wird dies in dem – bereits in „kreuzundquer“ – eingeführten Dreierschritt „entdecken“, „deuten“ und „gestalten“ umgesetzt. Methodisch werden neue Akzente z.B. durch performative Elemente und Begegnungslernen gesetzt.

Besonders wichtig ist den Autoren die Umsetzung des Auftrags der EKD-weiten Konfirmandenstudie, „die Bedürfnisse, Voraussetzungen

und Erwartungen der Zielgruppe klarer als bisher in den Blick zu nehmen ...“ (ebd., 5).

Dementsprechend liegt der Fokus auf Beziehungslernen und Erlebnisorientierung.

Die insgesamt 16 bzw. 8 Kurseinheiten behandeln die traditionellen Themen des Konfirmandenunterrichts, wobei die Relevanz dieser Themen für die Lebenswelt der Jugendlichen einen zentralen Aspekt bildet. Die einzelnen Themen werden inhaltlich in sehr detaillierten Vorschlägen zur Unterrichtsvorbereitung ausgeführt mit entsprechenden Materialien, die entweder im Anhang oder online zu finden sind.

Für die Jugendlichen gibt es ein Begleitbüchlein im DIN-A5 Format, eine Mischung aus Notizbuch, Kalender und Kompendium. Die dort enthaltenen Sachtexte sind zudem zeitgemäß auch als Audioversion im Internet abrufbar.

In die vorgeschlagenen Ablaufpläne wird das Begleitbuch in überzeugender Weise eingebunden.

Beide Arbeitsbücher sind graphisch sehr übersichtlich gestaltet. Durch Icons wird die Orientierung auf den einzelnen Seiten erleichtert.

Das Begleitbüchlein ist für die Zielgruppe der Jugendlichen – mit Ausnahme einiger Illustrationen – ansprechend und altersgerecht gestaltet. Die Sachtexte sind in angemessener Länge und für die Jugendlichen gut verständlich verfasst.

Konfi live in Lang- und Kurzfassung zeichnet sich durch kreative Methoden, den engen Bezug zur Lebenswelt der Jugendlichen sowie den Einbezug neuer technischer Medien aus. Inhaltlich anzumerken ist einzig, dass im einjährigen Kurs die ökumenische Thematik nicht berücksichtigt wurde.

Den Autoren gelingt es, sowohl in ihren Ablaufplänen als auch mit der Idee des Begleitbuches, ihre Intention, sich vom Schulunterricht abzugrenzen, umzusetzen.

Beeindruckend ist auch die Fülle des Materialangebotes.

Insgesamt handelt es sich um eine gelungene, gut aufbereitete, leserfreundliche, präzise Darstellung von Themeneinheiten, die in der Praxis gut umsetzbar ist.

STEPHANIE BARTHEL

Gerhard Wegner:

Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas?

Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, 169 S.

In den vergangenen Monaten ist viel über die Interpretation der V. Kirchenmitgliedschaftsstudie gestritten worden, und besonders Gerhard Wegner hat sich mit der These hervorgetan, dass man aufgrund dieser Studie vom „liberalen Paradigma“ bei der Interpretation von Kirchenmitgliedschaft abrücken müsse. Diese These steht auch im Mittelpunkt der vorliegenden gesammelten Studien aus den letzten Jahren, die sich aber nur teilweise mit der neuen Mitgliedschaftsstudie beschäftigen.

Die These Wegners: Anstatt sich mit Angeboten an den Kirchenmitgliedern und Milieus zu orientieren, solle die Kirche die Menschen mit der Fremdheit ihrer Botschaft konfrontieren und sie dafür begeistern: „Es ist ihre entweltlichende Kraft, die eine Verweltlichung des Glaubens in der Zivilgesellschaft entfaltet.“ (10) Zugespielt: „Wer stets nur fragt, was andere denken, wird irgendwann selbst nicht mehr gefragt. Am Ende des liberalen Musters steht die Indifferenz.“ (11) Wegner will an die Stelle einer nachfrageorientierten Strategie eine „kommunitaristische“ Strategie setzen: Es geht um die Stärkung der kirchlichen Gemeinschaften vor Ort.

Diese Sichtweise ist von besonderer Relevanz für die Interpretation der Milieuthesen, besonders auch im Hinblick auf den Gottesdienst. Die Milieudifferenzierung innerhalb der Gesellschaft wird letztlich gerade nicht entscheidend für die Kommunikation des Evangeliums sein; diese wird vielmehr angesichts des Evangeliums stets in den Hintergrund treten (51). Das bedeutet, dass die Kirche auf verschiedene Milieus zugleich zurückgreifen soll und ihre Angebote nicht vordergründig an diesen orientieren soll: „Eine missionarische Kirche gibt es nur dann, wenn deutlich wird, dass es die Kirche ist, die die Milieus inkludiert und nutzt – und nicht umgekehrt.“ (63). Ähnlich wie schon früher Manfred Josuttis vertritt Wegner die These, es könne dann für Menschen durchaus angemessen und vernünftig sein, den Gottesdienst nicht zu besuchen, weil sie dort die Konfrontation mit sich selbst und ihrer Realität erwarten könnten (55).

An verschiedenen Stellen des Buches wird dazu immer wieder mit der Wertbildungstheorie des Soziologen Hans Joas argumentiert. Diese geht davon aus, dass sich Werte in einem Miteinander von Selbstsetzung und Fremderfahrung bilden. Das Selbst wird gerade stark dadurch, dass es sich an anderen Werten misst, sich verändert – und dabei zugleich sich selbst findet (40 und öfter). Die Kirche soll also ihren Mitgliedern etwas bieten, das ihre gegenwärtigen Bedürfnisse durchaus überschreitet – und sich nicht nur an dem offenkundigen Bedürfnissen ihrer Mitglieder orientieren: „Das tut im Übrigen auch kein Unternehmen der Wirtschaft. Zwar ist es unabdingbar, zu wissen, was die Mitglieder wollen – aber genauso muss auch die Kirche etwas von den Mitgliedern wollen“ (41).

Besonders provokant sind in dem Buch auch die Bemerkungen zu den Kirchengemeinden sowie Pastorinnen und Pastoren. Kirchengemeinden sind in Analogie zur Familie zu sehen, indem alle Leistungen, aber auch die Pathologien von Familien immer wieder durchgespielt werden (131). Darum ist es auch folgerichtig, dass zu ihrem engeren Kern nie mehr als etwa 80-100 Personen gehören (162). Pastoren sind entsprechend häufig in der „Authentizitätsfalle“ gefangen (141). Dem entspricht die Kombination von hoher Berufszufriedenheit mit hohem Leidensdruck, die von Wegner als „Strukturpathologie“ des Pastorenberufs umschrieben wird: Pastoren leiden gerne (138f.).

Leider ist der Band nicht als ein Ganzes durchgearbeitet, so dass sich zahlreiche Gedanken an mehreren Stellen wiederholen. Das schmälert den Wert der hier zusammengetragenen Studien aber kaum. Der Streit um das „liberale Paradigma“ im Hinblick auf Gottesdienst und kirchliche Arbeit jedenfalls wird weitergehen, und Wegners Buch bietet dazu kräftige Impulse.

MICHAEL MEYER-BLANCK

Fritz Baltruweit / Jürgen Schönwitz:

„Ich singe Dir mit Herz und Mund“. Evangelische Volkslieder von der Reformation bis heute (Cartoons von Steffen Butz).

Lutherisches Verlagshaus, Hannover 2014, 96 S., CD 45min., EUR 19,90.

Das Thema „Volkslieder“ ist derzeit in und wird mit engagierten Multimedia-Projekten (Rundfunk / CD plus Liederbucheditionen in diversen Varianten) verfolgt. Auf diesen Zug will diese Publikation mit „evangelischen Volksliedern“ wohl aufspringen. Diesen Begriff gibt es in der Hymnologie bisher nicht: Volkslieder können eigentlich nicht konfessionell gebunden sein. Aber das Buch kommt aus dem Lutherischen Verlagshaus, trägt das Luther 2017-Signet und bietet ein (fachlich unpräzises) Geleitwort von der Luther-Botschafterin M. Käßmann auf, also muss das Firmenschild „evangelisch“ drauf. Um den „Volkslied“-Anspruch zu unterstreichen, wird ein Volkslied nach gängiger Lesart vorgeschaltet: „Wem Gott will rechte Gunst erweisen“. Dumm nur, dass das ausgerechnet von einem Katholiken ist, was die Einführung dazu konsequent denn auch verschweigt.

Die „Einstimmung“ des Buches bringt eine durchaus treffende, als „Reformation von unten“ pointierende Geschichte der Geburt des evangelischen Liedes durch den Anstoß Martin Luthers. Von Luthers „dem Volk aufs Maul schauen“ wird dann flugs auf das „Volkslied“ im Allgemeinen gesprungen und der potentielle Einwand der Herder-Definition (unbekannte Verfasserschaft) zurückgewiesen. Schließlich tauchen in einem kurzen Absatz noch P. Gerhardt, M. Claudius und das Danke-Lied auf, und fertig ist die Geschichte des „evangelischen Volksliedes“!

Präsentiert werden 27 Lieder in chronologischer Reihenfolge ihrer Entstehung folgendermaßen: eine kurze Einführung, die Autor und Entstehungsumstände, manchmal auch einschlägige Rezeptionsmomente mit einer bestimmten Fokussierung profiliert, der Abdruck des kompletten Liedtextes mit allen Strophen, jedoch ohne Noten, bisweilen auch die weltliche Vorlage („Flora, meine Freude“) oder den geistlichen spiritus rector („Nun ruhen alle Wälder“ für „Der Mond ist aufgegangen“) oder von einem Lied angeregte Neudichtungen (etwa zu „Morgenlicht leuchtet“), sogar eine dezidierte Parodie (G. Schöne: „Jesu, meine

Freude“). Die etwa alle fünf Seiten eingefügten „fröhlichen Illustrationen“ (Covertext) sind in der Farbgebung so zurückhaltend, dass sie gut übersehen / überlesen kann, wem ihr Stil zu banal bieder erscheint.

Die Liedauswahl ist durchaus wohlproportioniert, hätte das Zeug zu einer „Kernliederliste“ im Bereich allgemeiner Lieder, denn Titel zum Kirchenjahr sind – außer „Vom Himmel hoch“ und „O du fröhliche!“ – gezielt ausgespart. Nur 11 Lieder sind „Choräle“ nach landläufiger Lesart. Immerhin 8 Lieder sind neuere Hits, von „We shall overcome“ über „Von guten Mächten“ bis zu „Bewahre uns Gott“. Dass Autor Baltruweit sein „Gott gab uns Atem“ zum „Volkslied“ liftet, sei konzediert.

Nicht zu konzedieren ist aber, dass diese „evangelischen Volkslieder“ mittels beigefügter CD zur monomanen Selbstvorstellung des „Bänkelsängers“ Baltruweit dienen müssen. Die o.g. Volkslied-Kampagnen wechseln auf den CDs gezielt die Sänger/innen. Hier hört man 45 Minuten lang nur Fritz Baltruweit, bei Refrains gelegentlich assistiert von drei weiteren Stimmen, darunter sogar eine Frau, wobei die erste Refrain-Version stets vom „Solisten“ alleine vorgetragen wird. Was hat eine solche Präsentation mit dem Begriff „Volkslied“ gemein, vollends in unseren heutigen Gender-sensiblen Zeiten? Warum darf da nicht ein Kind „Weißt du wieviel Sternlein stehen“ singen? Zum Glück beschränkt sich die CD nach nicht genannten Kriterien auf 15 der 27 Titel (in Strophenauswahl) und nutzt den Speicherplatz nicht aus.

Es wäre ja durchaus spannend, die in der „Einstimmung“ benannte „Bänkelsänger“-Spur etwas zu verfolgen und z.B. Luthers „Vom Himmel hoch“ (nicht aufgenommen) oder erst recht „Nun freut euch leiben Christen g' mein“ (Strophe 1-7) in allen Strophen deklamatorisch ausgefuchst richtig spannend darzubieten. Dazu ist der Sänger aber offensichtlich nicht in der Lage. Er singt nicht, als ob er spürte, was „dem Teufel ich gefangen lag“ meint. Statt „Bänkelsänger“ hört man eben „Liedermacher“-Slang, und das in den Liedern aller Epochen gleichermaßen.

Mag sein, dass es Menschen gibt, denen diese (in der Herstellung eben billige) Konzeption von Liederbuch ohne Noten, dafür mit männlicher CD-Leitstimme, tatsächlich „Lust macht, mal wieder richtig mit Herz und Mund zu singen“, wie der Covertext suggeriert. Vorbildlich

und didaktisch Perspektiven eröffnend ist das jedenfalls nicht.

KONRAD KLEK

Michael Meyer-Blanck:

Agenda. Zur Theorie liturgischen Handelns.

(= PThGG 13), Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 339 S.

In diesem Buch meldet sich mit Michael Meyer-Blanck ein Autor zu Wort, der in Deutschland und international zu den profiliertesten Autoren in Fragen der Liturgiewissenschaft gehört. Er hat in zahlreichen Schriften die Geschichte, die Probleme und Perspektiven christlicher Gottesdienstgestaltung reflektiert sowie die Einführung und den Gebrauch der Erneuerten Agenda bzw. des Evangelischen Gottesdienstbuches mit richtungweisenden Impulsen vorbereitet und kritisch begleitet. Zu den von ihm verfassten bzw. mitherausgegebenen Schriften zählen u. a.: *Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuerten Agenda* (1997), *Gottesdienst feiern. Zur Zukunft der Agendenarbeit in den evangelischen Kirchen* (2009), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche* (2003), *Liturgie und Liturgik. Der evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt* (2009).

Das vorliegende Werk bietet eine unter systematischen Gesichtspunkten erfolgte Auswahl der wichtigsten Vorträge und Aufsätze des Vf.s „zur Theorie liturgischen Handelns“ in weitgehend bearbeiteter Fassung, ergänzt um unveröffentlichte Texte, in denen Meyer-Blanck aktuelle Beobachtungen und Vorschläge zum Verständnis und zum Gebrauch der Agenda sowie zur Dramaturgie des Gottesdienstes vorlegt. Durch ein ausführliches Vorwort und entsprechende Nachbearbeitungen früherer Beiträge ergibt die Gliederung des Buches auch inhaltlich ein kohärentes Konzept, das im ersten Teil historische und konzeptionelle Aspekte der Entwicklung der Agenda bis hin zum Gottesdienstbuch aufzeigt. Im zweiten Teil werden der „Sonntagsgottesdienst und seine Elemente“

unter die Lupe genommen. Der dritte Teil setzt sich schließlich mit den pragmatischen Konsequenzen aus den Debatten und Ergebnissen der Diskurse um die Agenda auseinander und spitzt sie in bildungstheoretischer und pädagogischer Hinsicht so zu, dass die aus Sicht des Vf.s empfehlenswerten Kategorien liturgischen Handelns deutlich hervortreten.

Die im ersten Teil des Buches abgedruckten Beiträge behandeln exemplarische Grundfragen, zu denen die am Diskurs über Gottesdienst und Agenda Beteiligten hier wichtige Informationen finden. Hervorzuheben ist die sorgfältige, den ökumenischen Horizont berücksichtigende Erörterung des Verhältnisses von „Wort und Sakrament“ (124-137), in der Meyer-Blanck vor der „konfessionellen, ökumenischen und rituellen Einebnung der liturgischen Dramaturgie“ warnt, auf die vielfältigen Spannungen, Interdependenzen und Konvergenzen dieses Verhältnisses verweist und dem Leser gleichsam eine Führung hinter die Kulissen einer stimmigen Gottesdienstinszenierung bietet. Neue, bislang unveröffentlichte Forschungsergebnisse zur Entstehung der preußischen Agenden von 1822 und 1895 runden den ersten Teil des Buches ab. Im Fokus des zweiten Teiles stehen einzelne Stücke und Sequenzen des Gottesdienstes, wobei die „Dramaturgie des liturgischen Erlebens“ mit Bezug auf dessen vier Teile (Eröffnung und Anrufung, Verkündigung und Bekenntnis, Abendmahl, Sendung und Segen) Schritt für Schritt durchgearbeitet wird. Auf dieser Basis wird ein liturgisch kohärentes und liturgiewissenschaftlich stimmiges Gesamtverständnis des Sonntagsgottesdienstes entfaltet, in dem das Gebet, die Predigt, die Musik usw. ihre je eigene Funktion zum Gelingen der „Inszenierung des Evangeliums“ beitragen. Wie wichtig eine adäquate, dem (ggf. je und je zu konkretisierenden) Sinn und der Funktion der einzelnen liturgische Elemente entsprechende Gestaltung des Gottesdienstes für dessen Rezipierbarkeit bzw. den aktiven Mitvollzug durch die Gemeinde ist, zeigt die bislang unveröffentlichte Studie zum Streit um die Dramaturgie eröffnenden Betens (181-192). Nach einer liturgiegeschichtlichen Spurensicherung des Diskurses um die Bedeutung und Gestaltung von Kyrie und Gloria erläutert Meyer-Blanck seine Thesen zur Verlangsamung, Entautomatisierung und Intensivierung der Liturgie insbesondere im Eingangsteil des Gottesdienstes.

Die Überlegungen des dritten Teils gipfeln in

dem Versuch, die Auseinandersetzungen um die Agende als (bleibenden) Aspekt pastoraler Bildung zu reformulieren: „Es ist ein Manko, dass in der Liturgiewissenschaft pädagogische Aspekte eine untergeordnete Rolle spielen. Denn wie real liturgisch gehandelt wird, entscheidet sich vor allem in der eigenen Bildungsgeschichte, in der Entwicklung von professioneller, situativ flexibler Routine. Wenn Bildung in diesem Fall sistiert wird, kommt es zur unbewussten Imitation und zur spannungslosen Routine. [. . .] Da Liturgen aber als Personen immer auch Pädagogen bleiben, ist die Zuordnung beider Handlungsformen notwendig und sinnvoll“ (X, 244). Vor diesem Hintergrund greift der Vf. die Kategorie der „Darstellung“ auf und stellt sie in einen gleichermaßen pädagogischen wie liturgischen Zusammenhang (vgl. bes. 249-252). Meyer-Blanck gelingt es, deutlich zu machen, was es heißt, wenn die Pädagogik des Gottesdienstes nicht nur auf „uneigentliche“ Bildung im Sinne der Ausprägung eines religiösen Bewusstseins zielt, sondern auch „auf die menschliche Möglichkeit zu leben“ (254) bezogen ist. Die übrigen Überlegungen u.a. zur „geistlichen Bildung“ von Pfarrern (296-306) oder etwa zu „theatralisch inspirierten“ Prinzipien liturgischen Urteilens (307-322) tragen diesem Anliegen nachvollziehbar Rechnung.

Die von Michael Meyer-Blanck in verschiedenen Varianten wiederholten These, dass das „spezifisch Liturgische“ in der „Ermöglichung der betenden Haltung“ bzw. in der „Erfahrung aktiver Passivität coram Deo“ zu sehen sei, erscheint innerhalb seines Buches völlig plausibel, ist aber außerhalb dieses Diskurses sicherlich ergänzungsfähig. Aus meiner Sicht wäre beispielsweise zu bedenken, dass die „betende Haltung“ bzw. die „aktive Passivität coram Deo“ nicht schon hinreichende *Ziele* liturgischen Agierens sind, sondern allenfalls Hilfestellungen für eine bestimmte, evangelische Art zu leben, kurz, für das *Menschsein*, das aus ihnen folgt. Gelingende Gottesdienste dienen nicht zuletzt einem in Freiheit geführten Leben aus Glauben, sie können eine Schule zur Freundschaft mit sich selbst und zur Wiedergewinnung der Selbstliebe sein, sie können zur Hingabe anleiten, der Stärkung des „Subjekts“ dienen u.a.m.

Solche Ziele werden sicher nicht durch die professionelle Befolgung liturgischer Regeln allein erreicht, sondern setzen m.E. auch eine Neubesinnung gerade im Bereich der „faktischen“

d.h. der praktizierten, stillschweigend unterstellten liturgischen Anthropologie voraus. So mancher Gottesdienst ist gar nicht so schlecht „inszeniert“, hantiert aber *inhaltlich* bzw. anthropologisch mit kruden Vorstellungen von Nachfolge, vom Christsein, vom Menschsein – mit Auffassungen, die sich der Vf. gewiss niemals zu eigen machen würde, die aber oftmals gerade die Sprache der Liturgie (im Unterschied zur Predigt) gerade in der Eröffnungssequenz des Gottesdienstes bestimmen. Auch die Frage, inwiefern bei der Inszenierung eines Gottesdienstes explizit und implizit „Glauben“ so kommuniziert und damit „empfohlen“ wird, dass Menschen sich ihn zu eigen machen können, gehört m.E. in diesen Zusammenhang. Es wäre zu wünschen, dass anthropologische Aspekte der Gottesdienstgestaltung künftig eine noch stärkere Rolle in der Liturgiewissenschaft spielen. Gerade weil dem Verfasser aufgrund seiner hohen semiotischen und dramaturgischen Kompetenzen der Zusammenhang von Inhalt und Form bestens geläufig ist, dürften von ihm auch in dieser Hinsicht weitere wegweisende Überlegungen zu erwarten sein.

Weil es auch nach der Veröffentlichung dieses Buches so sein wird, dass Agenden zwar beschreiben, „was sein soll oder was sein könnte, aber sehr viel weniger das, was tatsächlich liturgisch der Fall ist“ (VIII), ist der Bedarf an einem Buch wie diesem hoch. Möge es dazu beitragen, die Einsicht in die Gründe und Zusammenhänge der Entwicklung des Gottesdienstes und seiner Agende zu vertiefen, die Evidenz liturgisch empfehlenswerten Handelns zu erhöhen und damit die Kompetenz liturgisch agierender Personen zu stärken.

WILFRIED ENGEMANN

Maren Goltz:

Musikstudium in der Diktatur. Das Landeskonservatorium der Musik / die Staatliche Hochschule für Musik Leipzig in der Zeit des Nationalsozialismus 1933-1945.

Pallas-Athene 46. Stuttgart 2013, 462 S., 74 €, ISBN 978-515-10337-4.

Die VfIn. ist als Historikerin der Leipziger Musikszene vielfach hervorgetreten; insbesondere ist ihr die Dokumentation „Das Kirchenmusikalische Institut. Spuren einer wechselvollen Geschichte“ (Leipzig 2001) zu verdanken.

In der Einleitung gibt die VfIn. einen Überblick zu Musikhochschulen als Forschungsgegenstand allgemein, besonders dann zur Hochschule in Leipzig. Sie will damit eine methodologische Grundlage für zukünftige vergleichbare Studien anbieten. Die VfIn. greift auf vielschichtiges Quellenmaterial zurück, so dass sie eine nachvollziehbare und überzeugende Arbeit vorlegt.

Die Darstellung der Vorgeschichte (Kap II) ist von Bedeutung, weil die komplizierte Rechtsform des Landeskonservatoriums für Musik auch nach 1933 Probleme aufgab. Das Landeskonservatorium war eine Stiftung privaten Rechts; es musste sich selbst finanzieren, war zugleich abhängig von Zuschüssen der Stadt und des Freistaats Sachsen, die darum Einfluss auf Personalentscheidungen und auf Inhalte der Lehre beanspruchten. Die Professoren hatten keinen Beamtenstatus, wurden aber nach 1933 nach den Regelungen des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums behandelt. Staatsexamina konnten nicht abgelegt werden; Examina wurden allerdings staatlich anerkannt: eine private public partnership der besonderen Art.

Eine besondere Stellung nahm das Kirchenmusikalische Institut als ein „An-Institut“ ein, das rechtlich und finanziell von der Evangelisch-lutherischen Landeskirche des Freistaates Sachsen getragen wurde. Es hatte innerhalb des Landeskonservatoriums wegen der Reputation der Lehrenden (u.a. Straube, Ramin, Thomas) und der hohen Anzahl der Studierenden (Anfang der 30er Jahre 140 immatrikulierte Studierende) große Bedeutung.

Die Gliederung des Hauptteils der Arbeit (Kap. III und IV) ergibt sich aus dem Einschnitt im

Jahr 1941: das Landeskonservatorium wurde Staatliche Hochschule für Musik.

Für die Zeit nach der Machtergreifung Hitlers wurden für das Dozentenkollegium zunächst reichsrechtliche Regelungen wie die bildungspolitischen Richtlinien der Berliner Ministerien oder wie die Mitgliedschaft in der Reichsmusikkammer, die Einflussnahme der nationalsozialistischen Staatsregierung in Dresden und ihre Kulturpolitik, das sich allgemein verschärfende politische Klima und die erwartete Loyalität zum NS-Staat bedeutsam. Für den Lehrkörper in Leipzig stellt die VfIn. eine große Bandbreite in der Loyalitätsbekundung fest: Treueid auf Hitler, Realisierung von politischen Veranstaltungen, Eintritt in die NSDAP (besonders im April/Mai 1933), Ämter in der Reichsmusikkammer. Dabei standen durchaus ambivalente Entwicklungen nebeneinander: Fortführung der theoretischen Fächer ohne erkennbare Politisierung und Wandel des Faches Musiktheorie zum nationalsozialistisch indoktrinierten Tonsetz, relative Kontinuität im Lehrerkollegium und Ausschluss nicht-arischer Dozenten (z.B. Günter Raphael), NSDAP-Mitgliedschaft oder äußere Anpassung und innere Emigration, Nicht-Mitgliedschaft in der NSDAP und gelegentliche Mitwirkung bei nationalsozialistischen Events (Orgelspiel bei Göring-Hochzeit oder beim Parteitag in Nürnberg).

Studierende mussten ab 1935 zur Einschreibung einen halbjährigen Arbeitsdienst und ihre arische Abstammung nachweisen. Bereits eingeschriebene (oft ausländische) jüdische Studierende durften zunächst weiter studieren, aber nicht bei öffentlichen Auftritten des Orchesters oder des Chores mitwirken. Ab 1938 wurden sie vom Studium gänzlich ausgeschlossen. Bedeutend wurde die Arbeit des Nationalsozialistischen Deutschen Studentenbunds: er war an der ideologischen Indoktrination der Studentenschaft beteiligt, propagierte basisnahe Mitwirkung in Laienspielgruppen und war für die Ausgestaltung von Feiern und Geselligkeit verantwortlich. Semesterappelle und Sommer- bzw. Winterlager sollten das Gemeinschaftsempfinden stärken. Chor und Orchester des NSD boten den Studierenden Gelegenheiten auch zu künstlerischer Betätigung; Chöre und Orchester als Gemeinschaften sollten dem verpönten individuellen Virtuositentum vorgezogen werden. In den ersten beiden Kriegsjahren wurde ein Drittel der Studenten eingezogen, so dass z.B. die Organisation von

Orchesterkonzerten sehr schwierig wurde und die Ergebnisse in der Qualität unbefriedigend waren. Das Kirchenmusikalische Institut verlor $\frac{3}{4}$ seiner Studierenden.

Mitten in den Krieg fiel im Jahr 1941 die Umwandlung des Landeskonservatoriums in eine staatliche Hochschule für Musik. Auch das Kirchenmusikalische Institut wurde in die neue Hochschule integriert; Abteilungen für Musikerziehung, Schauspiel, Tanz und Rhythmik wurden neu gegründet bzw. an die Hochschule angegliedert. Musikpädagogik wurde höher geschätzt als die Ausbildung von Solisten. Jazz wurde nicht als Studiengang etabliert; er passe nicht zu einer „gesunden Volkskultur“ und wurde mit der Vergewaltigung einer Frau verglichen (sic!).

Bombenangriffe machten einen regelten Unterricht in den Räumen der Hochschule unmöglich. Zunächst in Räume der Universität oder in Wohnungen der Dozenten oder Studierenden verlegt erfolgte nach der endgültigen Zerstörung des Hochschulgebäudes die Auslagerung ins sächsische Crimmitschau. Dort hatten die Studierenden in den Junkerwerken Arbeitsdienst zu leisten, erhielten aber nach Feierabend Unterricht bei den Dozenten. Ein eigenes Kapitel widmet die VfIn. dem (kommissarischen) Direktor J. N. David, der als Komponist und Chor-/Orchesterleiter in Leipzig hochgeschätzt wurde und in die „Gottbegnadeten-Liste“ aufgenommen worden war. Ausführlich diskutiert die VfIn. Davids vorsichtige Distanz zum NS-Staat (kein Parteimitglied) bzw. Nähe (u.a. Propagierung des NS-Erziehungsziels „der soldatisch-musische Mensch, Motette „Heldenehrung“ nach Worten Hitlers) und in einem Exkurs die kontroverse David-Rezeption nach dem 2. Weltkrieg.

In ihrer Zusammenfassung (Fazit, 353ff.) resümiert die VfIn., dass die Musikhochschule Leipzig keineswegs eine Oase der politischen Zurückgezogenheit gewesen sei. Systemunterstützendes und systemkonformes Verhalten von Angehörigen der Hochschule könne nicht verharmlost und persönliche Verantwortung dürfe nicht geleugnet werden. Mitläufertum zwischen Weiterführung künstlerischer Arbeit und gelegentlich bekundeter Akzeptanz des NS-Regimes wertet sie als hochproblematisch und politisch folgenreich.

Eine Schwarz-Weiß-Darstellung werde allerdings dem Geschehen 1933 bis 1945 nicht gerecht; Grautöne sollten in der Beurteilung

überwiegen. Nimmt man allerdings die zusammenfassenden Einschätzungen (353-359) ernst, muss das Grau stärker Richtung Schwarz (genauer Braun) eingefärbt werden. Ideologie und Eingriffe des nationalsozialistischen Staates einerseits und das Bemühen um ein gutes Verhältnis zu staatlichen Stellen prägten die Hochschule bei allen Ambivalenzen stärker, als die Einschätzung „Grautöne“ vermuten lässt. Ein abschließender Wunsch sei noch geäußert: Die VfIn. möge ihre Studien weiterführen und eine Arbeit über die Hochschule von 1945 bis 1989 vorlegen.

KLAUS DANZEGLOCKE

Dietrich Sagert:

Vom Hörensagen. Eine kleine Rhetorik.

(im Auftrag des Zentrums für evangelische Predigtkultur = Kirche im Aufbruch. Reformprozess der EKD, Bd. 14), Leipzig 2014.

Dietrich Sagert, Theologe, Kulturwissenschaftler, Regisseur und Theatermann, gegenwärtig Referent für Redekunst am EKD-Zentrum für evangelische Predigtkultur in Wittenberg, hat ein hübsches und sehr eigentümliches Bändchen zum Thema Rhetorik geschrieben. Bemerkenswert ist dabei zunächst das Thema als solches, das inzwischen wieder Konjunktur hat. Zum neueren ästhetischen Paradigma der Homiletik gehört eben vor allem auch die Kunst des öffentlichen Redens, wie sie seit langer Zeit in der Homiletik, aber schon viel länger – seit der frühen Antike – in der Allgemeinen Rhetorik bearbeitet wird. Bemerkenswert sind sodann der höchst praktische Zugriff zum einen und der höchst anspruchsvolle Charakter zum anderen.

Sagerts „kleine Rhetorik“ enthält zwei durchaus verschiedene Komponenten. Zum einen handelt es sich um eine *praktische Rhetorik* mit theatralen und persönlichkeitspezifischen Kunstregeln, die den Lesern (Predigenden) eine vertiefte Orientierung über die eigene Praxis bzw. deren Variations- und Verbesserungsmöglichkeiten geben: „Dieses Buch ist ein Spiel-

buch“, so lautet der erste Satz des Vorworts (7). Diesem Anliegen entsprechen der Anfangs- und Schlussteil des Buches (7-42: „These“, „Thema“, „Hypothese“ sowie 115-140: „Thema“, „Hypothese“, „Coda“). Hier findet gerade der routinierte Redner Anstöße zur Selbstreflexion und produktiven Verunsicherung – bis hin zur Aussprache: „Das Artikulieren ist eine sportliche Ebene des Sprechens, viele Muskeln sind daran beteiligt. Es lohnt sich, sie zu trainieren. Nicht übertrieben, aber genau. Trainiert kann man sich dem Fluss der Sprache anvertrauen (124). Besonders schön ist in diesem Zusammenhang auch der abschließende kleine Abschnitt über das laute Lesen („Coda“, 135-140). Wie zugleich konservativ und innovativ ist die These: „An den großen Texten der Weltliteratur bildet sich insbesondere durch lautes Lesen die eigene Sprachfähigkeit heraus.“ (135)

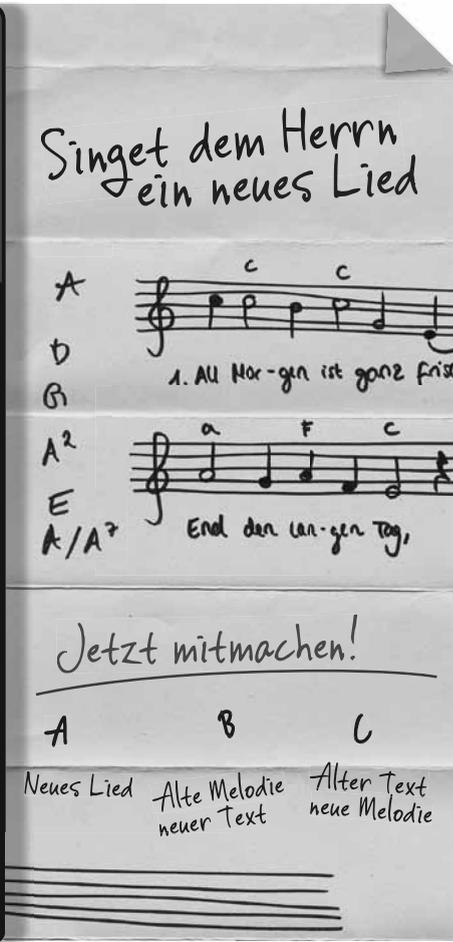
Zum anderen handelt es sich bei dem Bändchen um eine Sammlung von höchst anregenden kulturwissenschaftlich-essayistischen Aperçus zur Rhetorik, welche unter der Überschrift „Variationen“ den Mittelteil des Buches bilden (45-112). Hier wird der Geist des Lesers angeregt und gefordert von Autoren wie z.B. Giorgio Agamben, Alain Badiou, Gilles Deleuze, Jan-Luc Nancy und Jacob Taubes (dem Werk dieses Berliner Religionsphilosophen entnimmt Sagert die Kategorie des „Hörensagens“, 98). Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stehen die französischen Philosophen, und zwar jene Dekonstruktivisten und Kulturwissenschaftler, die den Sinn von Sprechen und Sprache vom Kopf auf die Füße und wieder zurückgestellt und dabei den Prozess des Durchschüttelns und Verflüssigens aller Kategorien und Sicherheiten beobachtet und beschrieben haben.

In diesem Zusammenhang meint Sagerts Begriff der „kleinen“ Rhetorik nicht primär etwas Quantitatives, sondern etwas Qualitatives. Die Rede im Gestus der „Mineur“ zielt laut G. Deleuze auf „die Dinge an den Rändern, dort, wo sie im Werden begriffen sind: *Mineur* meint Sprache dort, wo sie zu stottern beginnt und erfinderisch wird, wo sie den Bereich der repräsentativen Hochsprache verlässt und neue Worte hervorbringt, wo sie die Grenze des Schweigens berührt.“ (71)

Darin besteht der wesentliche Impuls von Sagerts „kleiner“ Rhetorik: Es geht darin um die Umstellung von Inhalten und Begriffen auf Aktion und Performanz, von Sprache auf Sprechen, von der Predigt auf das Predigen. Der

sprachlichen „Inflation“, so Sagert, entkommt man nur, „wenn man von seinem Schrecken – oder dessen Verwandten, dem Glück und der Ekstase – her spricht“ (59). Die eigenen „Verwundungen“ also sind dabei „auf der physiognomischen Bühne der eigenen Person“ aufzuführen (ebd.). Damit ist dem objektivistischen Missverständnis des Redevorgangs gewehrt – allerdings droht an dieser Stelle auch die Authentizitätsfalle, wie sie im Zusammenhang des Paradigmas des „persönlichen Predigens“ seit längerem in der Homiletik thematisiert wird. Wie dem auch sei: Vor allem wird von Sagert das immer noch verbreitete (und auf Kants Generalkritik zurückgehende) *instrumentelle* Verständnis der Rhetorik aus guten Gründen zurückgewiesen: „Folglich wird Rhetorik also nicht funktional (als Funktion von Herrschaft oder Verkauf), sondern *experimental* (von der persönlichen Erfahrung des Sprechenden her) bestimmt. Auf diese Weise ist sie offen für die Erfahrungen von Sprachlosigkeit, Experimente am Rande der Sprache und für die Risiken moderner Existenz und Weltläufigkeit.“ (59f.). Sagerts „kleine Rhetorik“ ist ein wunderbar intelligentes Lesebuch, ein homiletisches Brevier für eine längere Zugfahrt oder eine spielerische Anleitung für eine Pfarrkonferenz, aus der so manches an Rede- und Hörgenuss entstehen könnte.

MICHAEL MEYER-BLANCK



- Lieder haben zur Zeit der Reformation dem Volk eine Stimme gegeben, haben die Menschen in ihrem Herzen angesprochen und in ihrem Glauben gestärkt.
- Für das **Reformationsjubiläum 2017** sollen in diesem Sinne neue geistliche Lieder entstehen, die auf dem Berliner Kirchentag, im ganzen Jubiläumsjahr und darüber hinaus gesungen werden. Dazu schreiben die Evangelische Kirche in Deutschland und der Deutsche Evangelische Kirchentag gemeinsam einen Liedwettbewerb aus und freuen sich auf eine breite Beteiligung. Die Teilnahmebedingungen und alle weiteren Informationen finden Sie bald online unter:

www.ekd.de/liedwettbewerb und www.kirchentag.de/liedwettbewerb

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

DR. STEPHANIE BARTHEL

Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachgebiet Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Philipps-Universität Marburg *stephanie.barthel@staff.uni-marburg.de*

DR. LUCA BASCHERA

Wissenschaftlicher Assistent für Praktische Theologie an der Universität Zürich
Luca.Baschera@access.uzh.ch

KLAUS DANZEGLOCKE

Pfarrer i.R., Oberhausen *ute@danzeglocke.de*

DR. WILFRIED ENGEMANN

Professor für Praktische Theologie an der Universität Wien
wilfried.engemann@univie.ac.at

CHRISTINE JAHN

Oberkirchenrätin im Amt der VELKD, Hannover *jahn@velkd.de*

DR. KONRAD KLEK

Professor für Kirchenmusik und Universitätsmusikdirektor an der Universität Erlangen-Nürnberg
klek@universitaetsmusik.de

DR. GORDON W. LATHROP

Professor emeritus für Liturgische Theologie am Lutheran Theological Seminary Philadelphia (USA)
gordonlathrop@verizon.net

DR. MICHAEL MEYER-BLANCK

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

DR. MARTHA MOORE-KEISH

Professorin am Columbia Theological Seminary Decatur, Georgia (USA)
Moore-KeishM@ctsnet.edu

DR. KLAUS RASCHZOK

Professor für Praktische Theologie an der Augustana-Hochschule, Neuendettelsau
Klaus.Raschzok@augustana.de

ALLISON WERNER HOENEN

PfarrerIn, zur Zeit beurlaubt zur Promotion, Neuendettelsau
allison@hoenen.org