



ARBEITSSTELLE
GOTTESDIENST

Aufbrüche
in Kirchenjahr und Liturgik

03/2003, 17. Jahrgang, ISSN 1619-4047

ARBEITSSTELLE GOTTESDIENST

Informations- und
Korrespondenzblatt
der Gemeinsamen Arbeitsstelle
für gottesdienstliche Fragen
der EKD (GAGF)

17. Jahrgang 3-2003

ISSN 1619-4047

Herausgeberin: GAGF

Redakteur dieses Heftes:
Dr. Lutz Friedrichs

Namentlich ausgewiesene
Beiträge werden von den
Autoren verantwortet und
geben nicht unbedingt die
Meinung der Herausgeberin
wieder. Korrespondenz, Ma-
nuscripte und Rezensionsex-
emplare, deren Publikation
bzw. Besprechung vorbehalten
bleibt, bitte an:

GAGF, Herrenhäuser Str. 12,
30419 Hannover,
Tel.: 051 1/ 2796-534,
E-Mail: gottesdienst@ekd.de

ARBEITSSTELLE
GOTTESDIENST

wird kostenlos abgegeben.
Es wird jedoch um eine Be-
teiligung an den Druckkosten
in Höhe von € 7,50/Jahr
gebeten:

Ev. Darlehensgenossenschaft
eG, Kiel,
BLZ 210 602 37,
Konto-Nr. 14001
mit Hinweis auf Haushalts-
stelle 0110.1710/GAGF

EDITORIAL 3

THEMA

- Fest im Rhythmus?** 5
Das Kirchenjahr und andere Jahresrhythmen
aus volkskundlicher Sicht
CHRISTEL KÖHLE-HEZINGER
- Das Kirchenjahr mit seinen Perikopen
– nach der kirchlichen Strukturreform** 14
WOLFGANG RATZMANN
- Gottesdienst in Zeiten der Randständigkeit Gottes** 25
Liturgische Aufbrüche – wohin?
LUTZ FRIEDRICHS

IMPULSE

- Halloween – Allerseelen – Totensonntag** 38
CHRISTIAN TRAPPE
- Tod oder Ewigkeit** 45
Zum „Proprienstreit“ am letzten Sonntag des Kirchenjahres
BETTINA NAUMANN
- Wir Christkinder** 51
Von der Bedeutung des Heiligabendgottesdienstes
in einem weihnachtlichen Christentum
MATTHIAS MORGENROTH
- „Der du die Zeit in Händen hast ...“** 56
Zur Liturgie des Jahreswechsels
KRISTIAN FECHTNER
- Passion im Frühling mit Leidens-Perikopen** 63
LYDIA LAUCHT
- Jörg Baur's Predigtbände** 67
Brief an den Freund über Perikopen und Kantaten,
über das Predigen im besonderen und allgemeinen
KARL-FRITZ DAIBER

LITERATUR

- Rezensionen** 74
Kristian Fechtner: Schwellenzeit (*Jan Hermelink*)
Bettina Naumann (Hg.): Die Nacht (*Ulrich Lieberknecht*)
Thomas Kabel: Handbuch Liturgische Präsenz (*Martin Ammon*)
- Autorinnen und Autoren 79

EDITORIAL

In Praxis und Theorie des Gottesdienstes zeichnen sich Aufbrüche ab. Wohin diese gehen, ist offen. Das macht das Thema so spannend.

Das Kirchenjahr ist zu einer Fremde geworden, im Vordergrund stehen andere Jahresrhythmen wie etwa der „Jahreswagenzyklus“. Darauf macht *Christel Köhle-Hezinger* aus volkskundlicher Sicht aufmerksam. Sie regt an, ins fremde Land aufzubrechen, es zu entdecken und zu verstehen. Aus ganz anderer Perspektive regt dazu auch *Wolfgang Ratzmann* an. Er fragt nach dem Kirchenjahr unter den Bedingungen von Entkirchlichung, von Stellenkürzungen und einer Gottesdienstpraxis, die nicht mehr dem wöchentlichen Sonntagsrhythmus folgen kann.

Einen Überblick über Aufbrüche in liturgischer Praxis und Theorie gibt *Lutz Friedrichs*. Aufbrüche sind nötig, um Menschen bei ihrer Suche nach Gott als „Partner“ ernst zu nehmen. Damit wird an die Rede Ernst Langes, die er vor 30 Jahren auf dem Düsseldorfer Kirchentag 1973 gehalten hat, erinnert.

Die folgenden Beiträge nehmen „Probeforschungen“ an einzelnen herausgehobenen Orten des Kirchenjahres vor: Christian Trappe rät, sich angesichts von Halloween nicht ins Bockshorn jagen zu lassen – Halloween kann auch kirchlich begangen werden. *Bettina Naumann* nimmt die neueren evangelischen Aufbrüche beim Totengedenken ernst und mahnt an, beim Totensonntag noch stärker Kirchenfremde und Angehörige von nicht-kirchlich Bestatteten in den Blick zu nehmen. *Matthias Morgenroth* diagnostiziert für die Gegenwart einen gleichsam spirituellen Paradigmenwechsel: „Weihnachtschristentum ist typisch modernes Christentum und löst ein passionszentriertes Christentum früherer Zeiten ab.“ Spannend und anregend zu lesen sind auch die kulturellen und liturgischen Erkundungen des Jahreswechsels von *Kristian Fechtner*. Bisher eher eine liturgische Marginalie, macht sein genauerer Blick doch deutlich, wie bedeutsam gegenwärtig „Schwellen und Passagen“ sind. Schließlich geht *Lydia Laucht* auf dem Hintergrund etwa von „Sieben Wochen ohne“ dem Zusammenhang von Passion, Frühling und Leidensperikopen nach. Dabei hat sie, wie andere auch, Fragen und Probleme der gegenwärtigen Perikopenordnung mit im Blick.

Einen letzten, noch ganz anderen Impuls setzt Karl-Fritz Daiber: Er schreibt seinem Freund Jörg Baur einen Brief, ihm, dem Universitätsprediger, persönlich, homiletisch und liturgisch aufschlussreich und einfach schön zu lesen.

Es grüßen Sie aus der Arbeitsstelle

Dr. Lutz Friedrichs Kerstin Froböse Dorothea Monninger

Fest im Rhythmus?

Das Kirchenjahr und andere Jahresrhythmen aus volkskundlicher Sicht¹

CHRISTEL KÖHLE-HEZINGER

I. Zeit – Bilder

Feste, Bräuche, Rituale

Es war am Sonntagmorgen, zwischen Frühstück und Frühkirche, als ich aus dem Briefkasten die Post nahm. Genauer: Es waren drei ‚Posten‘, und es war der Sonntag Estomihi. Zu sehen war Osterlust pur aus dem Wohnland, das – zum ‚Osterland‘ umdekoriert – Orgien von Gelb und Grün, Hasen, Hühnern, Enten und Lämmern bot. Das ist inzwischen überall zu sehen, auch in Jena, wo ich beim ersten Hören im Jahre 1999 über das „Frohe Pfingsten!“ mehr noch erstaunt war als über das ebenso häufige „Frohe Ostern!“

Wohl der Oster-, nicht aber der Pfingstgruß war mir bis dahin im profanen Alltag geläufig. Gewohnt hingegen war ich – aus Baden-Württemberg wie Hessen, wo ich bis 1998 gelebt und gearbeitet habe – das Gefragtwerden nach dem Warum und Woher. Meine Ordner „Jahreszeitliches“ sind gut gefüllt, sie wurden und werden – hier wie dort – regelmäßig abgerufen von klugen und von anderen Medienleuten. Der Gang durchs Jahr ist für die Expertinnen und Experten (wem sag´ ich´s!) stets wiederkehrendes Ritual, und er ist nicht immer erfrischend. Er ist bekannt, oft langweilig, und gelegentlich auch voller Überraschungen; wie im Falle jener flotten MDR1-Fragerin, die bei meinem Versuch, ihr die Ostertiere zu decodieren, verwundert fragte, was denn der Kirchturmhahn bitte mit Ostern zu tun habe.

So fügen sich Brauch- und Jahres-Tage, Jahreszeiten und Jahresartikel aneinander unter oft launigen Titeln – zum 1. April hieß der Artikel etwa „Scherztag auf dem Weg zum Frühling“, zu Ostern „Angesagt ist die Osterente“; dann, besonders vor Weihnachten beliebt, „Ein guter Schenker fällt nicht vom Himmel“ oder „Jenaer Volkskundlerin gegen Schenkewahn“; davor, im Advent „Der Roller und der Bischof“ (gemeint war der von Bischof Wanke aus Erfurt, mit dem ich an einem Donnerstagabend im Advent bei Karstadt in der Herrenhosenabteilung über das Schenken meditiert hatte); oder „Vom Gag zum Deko-Trend: Der Weihnachtsbär auf dem Vormarsch“, was sich auf meine Forschungen zur „Verbärung der Weihnacht“ bezog und unter dem Titel gipfelte „Auch Jena von Bären unterwandert...“.

Hier und heute könnten wir die Rollen tauschen. So könnte ich heute, am 17. März, fragen: Was ist Ihr Verhältnis zu Gertrud? oder „Wie halten Sie es mit Ger-

¹ Vortrag auf der Frühjahrspelenartagung der Liturgischen Konferenz in Fulda am 17. März 2003.

traud? oder: Kennen Sie sie und ihren Heiligentag? Die Frage klingt banal, gestrig, bestenfalls katholisch. Und sie ist, ohne Frage, im genauen und tieferen Sinne des Wortes belanglos. Gertraud spricht uns nicht an, sie betrifft und bewegt uns nicht; nicht mehr, genauer gesagt. Sie ist, als Helferin, im alten Sinne überflüssig – von gestern, im ganz wörtlichen Sinne. Denn Gertrud, Tochter Pippins, Äbtissin und Wohltäterin, wurde durch die Legende zur Schutzpatronin für Feld- und Gartenfrüchte. Gertraud und ihr Heiligentag, der 17. März, reimten in der traditionellen, ländlich-agrarischen Kultur auf sinnfällige Weise. Gertraud, die „erste Magd im Kraut“, oder „Gertraud stupft´s Kraut“, „Gertrud den Garten baut“. Oder, als Warnung: „Wenn´s friert an St. Gertrud, der Winter noch 14 Tag nicht ruht.“ St. Gertraud, so hieß es, „führt die Kuh in´s Kraut, das Ross zum Pflug, die Bienen zum Flug.“

Wenn solche Bedeutungszuschreibungen und farbigen Details die Erstsemestri-gen in Jena in der Pflichtveranstaltung „Grundkurs Volkskunde“ als Beispiele hören, so sind sie fasziniert. Sind das *ihre Traditionen*, ist das *ihre Geschichte*? Die Wahl des Studienfaches Volkskunde verrät sich oft schon in der ersten Grundkurs-Sitzung als eine Suche nach Identität und Wurzeln. In dem eingangs zu schreibenden Essay „Warum Volkskunde?“ stehen als Gründe an erster Stelle all jene Nennungen, die sich kurz zusammenfassen ließen als eine Neugier auf eigene Kultur, auf die Frage nach der Herkunft und nach den Wurzeln. Und mehr, genauer noch: gefragt sind „Sprache, Namen, Mythen, Mythologien, Aberglauben, Rituale und Vorchristliches“. Diese Hitliste der Nennungen wäre in Marburg oder Tübingen, wo ich vorher lehrte, undenkbar gewesen. Sind neben Volkskunde als Kombinations-Fächer noch im Fächerrucksack etwa die Archäologie, Vor- und Frühgeschichte, Indogermanistik und ähnliches, dann wird die Frage nach der Begrenzung für unsere Kultur als Forschungsfeld zum zähen Ringen um das, was „echte, wahre, ursprüngliche Kultur“ sei. Oft entsteht in den Diskussionen ein regelrechter „Kampf ums Brauchtum“, die einen Studenten einmal zum zornigen Satz brachte „Ich lasse mir das nicht nehmen!“

Kirchenjahr – terra incognita

Aus diesem Interesse heraus wählen nicht wenige Studierende für den fünften jener erforderten Grundkurstexte, der eine „Rezension einer kulturwissenschaftlichen Monographie“ verlangt, das Buch von Karl-Heinrich Bieritz über das Kirchenjahr, im Jahre 1987 zum ersten Mal und seither in sechs Auflagen erschienen. Wenige dieser ersten Rezensionen gelingen, und sie zeugen stets mehr von Chaos als von Ordnung im Kopf, zumindest nach der Lektüre. Alles wird in eins gesetzt, gesehen, vermengt, verwechselt; alle Details sind gleich wichtig, es gilt *multa statt multum*. Bieritz' Buch bietet ohne Frage *multa*, eine Fülle an Details für Leserinnen und Leser, die suchen. Freilich welche? Meine Hörer (wie es einst hieß) sind auf der Suche. Es ist die Suche nach dem Weg, dem Anfang und, möglicherweise, dem Ziel. Ihre Neugier und Faszination gelten der Gegenwart des Vergangenen und Zukünftigen, wie es für Bieritz in der Tat Thema ist. Aber dennoch unterscheiden sich wohl seine (intendierten) Leser von meinen realen Hörern: Verloren haben sie definitiv das Wissen um das Naturjahr ebenso wie um das ‚Kulturjahr‘, wie es sich in unserer Kultur über

Jahrhunderte hinweg herausgebildet hat. Es ist daher, als These formuliert, die Fülle und die Vielfalt der Details, die meine Hörerinnen und Hörer als Lesende erschlägt und die sie eher ein Kaleidoskop schütteln als ein Puzzle zusammenlegen lässt.

Das Problem ist der Kontext, ist die Matrix – auch und gerade beim Fest und bei den Festzeiten. Ich versuche diesen Kontext zu lehren – ob es ankommt und bleibt, ist offen. Dass ‚die Natur‘ oder ‚die vorchristlichen Menschen‘ die Kultur und den Festkalender geschaffen und unwandelbar festgeschrieben hätten, ist eine nur allzu gerne geglaubte und vorausgeahnte Botschaft. Schwieriger ist die andere Botschaft und Erkenntnis: Alle Religionen und Kulturen haben ihre Festabläufe dem natürlichen Jahr eingeschrieben. Sie haben, anders ausgedrückt, den Jahreskreislauf gleichsam genutzt, um ihm Sinn zu verleihen, indem sie ihre eigene Geschichte, ihren Mythos, ihre Bilder in den Jahreszeiten spiegelten und hineindeuteten. Die Vorstellung, das Natürliche sei das Ursprüngliche, ist ein Ideologem.

Das Kirchenjahr ist – für meine Jena-Studienanfänger ebenso wie für die große Mehrheit der Menschen heute – terra incognita, die es neu zu entdecken und neu zu verstehen gilt. Das Kirchenjahr ist ein fremder Kosmos, dessen Singular sich eigenweltlich-vertraute Plurale entgegenstellen. Ich nenne Beispiele:

Der Jahreszyklus der Fußballfans wie etwa der des „1. FC Carl Zeiss Jena“ – er wird erlebt, erforscht, beschrieben und interpretiert; er ist dem eigenen Alltag eingebunden und den anderen (Fans) zugleich eine ‚fremde Ethnie‘.

Ein anderes Beispiel wäre der Jahreszyklus der touristischen Jahresevents, wie sie sich etwa im Reiseangebot der Deutschen Bahn spiegeln; vom Karneval in Köln zur Tulpenblüte in Holland und zur Landesgartenschau bis hin zur „Palmsonntags-Prozession in Heiligenstadt (Eichsfeld)“ oder der „Vertriebenenwallfahrt an Pfingsten“ bis zum Salzburger Adventssingen und zum Christkindlmarkt in Nürnberg und anderswo.

„Der Jahreswagen-Zyklus“

Jahreszyklen sind Lebenswelten. Es gibt sie bei Narren wie bei Fußballfans, bei Bäckern, Köchen und Hausfrauen – in meiner schwäbischen Heimat reichend von den Fastnachtsküchlein über den Nudelteig für die Maultaschen an Gründonnerstag nebst Osterputz bis hin zu Zwiebelkuchen, Weihnachtsgebäck und Stollen. Jahreszyklische Lebenswelten gibt es für Schützenvereine, Feuerwehren, Ledigenvereine, Open-air-Freunde, Volksläufer, Maskenschnitzer, Floristen und Deko-Künstler aller Art. Es gibt korporativ gefasste, bekannte und verborgene Zyklen solcher Art. Jüngst erst, per Zufall, hörte ich von einem Jahreszyklus, der (zumindest in meiner schwäbischen Heimat) große Bedeutung zu haben scheint und der sich „Der Jahreswagen-Zyklus“ nennen ließe: Dieses Jahreswagen-Jahr rankt sich um die Auslieferung des Neuen (Daimler-Benz), datierend etwa Ende März, und um die Abgabe des Alten, die dem vorausgeht und alle Jahre wieder Anfang März stattfindet.

Was aber ist der ‚Erlebnisraum Jahreswagen-Zyklus‘, die Zeitstruktur im Kopf? Und: Wann ist der Aktivitäten Anfang? Im März zweifellos, wenn sich in der Natur allüberall, sichtbar und unsichtbar, neue Kräfte regen. Auf die Abgabe des Alten An-

fang März folgt die Wahl-Qual, die im April währt und im Mai abgeschlossen sein muss. Darauf folgt die Bestellung im Juni, für den März des Folgejahres. Dazwischen, ganzjährig, läuft die Käufersuche, heute per Internet. In die heiße Phase tritt sie in der Zeit von Oktober bis Februar. Diese Zeit kennt ihre Hochs und Tiefs, ihre Hitze- und Fieberkurven, ihre Lähmungen und Anspannungen. Auch den Poker, das Wartenkönnen, den Kitzel und den Thrill, die Euphorie.

Darin, in diesen Jahreszyklus (der für viele ein *Heiliges Jahr* ist!) eingestreut finden sich alle Elemente von Brauch, Ritual, Spiel und Ernst. Ich meine die Vorfreude und die Vorausplanung, die Anspannung, den Kick und den Frust, den Stress und die Trickereien aller Art.

Diesem ‚Jahreswagen-Modell‘ entgegenstellen ließen sich viele alte und neue, auch neu wiederentdeckte Jahreszyklen. Traditionell etwa ist das ‚Landfrauen-Jahr‘, nicht selten ist es der Jahreszyklus der Jahreswagen-Ehefrau. Es plant, fiebert, bastelt und werkelt von der Weihnachtsbäckerei bis zu Frühjahrs- und Osterbastelein, dem Osteriermalen und dem Dekorieren der Osterbrunnen – hinweg über die eher private Sommerpause, die Garten und Ferien gewidmet ist, weiter über die Erntekronen, die Adventsgestecke, Barbarazweige, das ganzjährige Makramee. Neue und spektakuläre Aktionen kamen in letzter Zeit etwa bei den schwäbischen Landfrauen hinzu. So die Aktion „Alles zu seiner Zeit“, „Zwetschgenkuchen statt Lebkuchen“, „Kürbisgeist statt Nikolaus“, „Äpfel und Nüsse statt Erdbeeren“. Das Motto der Kampagne lautet „Landfrauen machen gegen Nikoläuse im September mobil!“

Auch die Hoch-Zeiten solcher Zyklen – ob Fußballfans, Jahreswagenspekulierer oder Landfrauen – sind verschieden konnotiert, und sie sind oft verborgen. Beim Wort Zeit im Althochdeutschen, stehend für „geordnete Zeit“, geht – wie bei der „Hoch-Zeit“ – beides ineinander über, die Ordnung, das Geregelte und das Fest. Wir könnten sagen: Die Ruhe- und Leerzeiten der einen sind die Hoch-Zeiten für die anderen. So etwa „7 Wochen ohne“ als eine Neuentdeckung für moderne Menschen, der vorösterlichen Zeit neue Ordnung und Deutung gebend; oder auch die „Slow-food-Bewegung“, die sich für regionale und saisonale, bewusste Ernährung stark macht; oder die Neuentdeckung und Begeisterung für Gregorianische Gesänge. Wenn Pater Stephan im Kloster Beuron in solchen Kursen das „Gaudete“ zum 4. Fastensonntag erklärt, so ahnen die Gäste, welche kleinen Bewegungen jene stillen Zeiten groß und bewegt zu machen vermögen: Bewegungen des Atems, der Stimme, des Hörens, des Singens, des Wahrnehmens.

II. Zeit – Tiefen

Ereigniszeit, Alltagszeit, Erinnerter Zeit: Was meinen, wovon sprechen wir? Und worauf blicken wir? Sind es Abläufe, Tempo? Ist es Zeit-Dauer und Zeit-Messung? Ist es Zeit-Wahrnehmung, Zeit-Nutzung, Zeit-Gestaltung?

Blicke in die Geschichte

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts, als die alten Zeitstrukturen längst massiv in Auflösung sind (Stichworte wären Eisenbahn und Eisenbahnzeit als „Fahrzeit“, Fabrikzeit im Sinne des *Time is money*), sehen wir, dass die ‚lange Zeit‘, die Langeweile und die Langsamkeit zu Luxusgütern werden. Auch der Zeitvertreib: Zeitvertreib als die Kunst des Wartens und Zeithabens und Zurschaustellens.

Das Frühjahr im Dorf Átány

„Oasen der Ruhe“, so Ruthard Stäblein in seinem der Kunst des Wartenskönnens gewidmeten Buch mit dem Titel „Geduld“ – die alten Systeme der vertrauten Maße und Proportionen scheinen ihre Gültigkeit und Verbindlichkeit verloren zu haben. Systematisch und chronologisch aufzeigen und verfolgen lässt sich dieser Wandel in allen seinen Ausprägungen in Büchern; ich will hier dies nur vertiefen an einem Beispiel, dem des Dorfes Átány, in der ungarischen Tiefebene gelegen und seit 1951 in einem der wohl größten mitteleuropäischen Dorfforschungsprojekte von einem Forschungsteam 15 Jahre lang gründlich untersucht.

Ich blicke auf die Festzeit im Kontext, wähle das Frühjahr als Beispiel. Es beginnt – in den Köpfen – am Paulustag, dem 25. Januar, in der „Mitte des Winters“ und mit einem großen Jahrmarkt. Die Tage werden länger, das häusliche Spinnen ist beendet. Die „schlafende Natur“ (bezogen auf Erde, Bäume, Tiere) beginnt sich zu regen, Ungeduld und Neugier nehmen zu. Der Schnee geht. Der Februar, so glaubten die Leute, gibt die Wetterprognose für das ganze Jahr, er entscheidet damit auch über das Tempo der landwirtschaftlichen Arbeit. Der März bringt den Beginn der Arbeit, besondere Tage sind Alexander am 18., Joseph am 19. und Benedikt am 21. März. Im April „gibt es am meisten zu tun“. Der 13. April ist der „100. Tag des Jahres“; an Georgi, dem 24. April, soll alles im Boden sein außer Kartoffeln und Mais. Georgi ist auch Wendepunkt – in der Tierhaltung, weil die Tiere auf die Weide getrieben werden, die Ställe leer sind, der Hausputz beginnt.

Der Sommer und die Ernte, ihr Einfahren markiert die „Mitte der Arbeit und des Lebens“. Ostern aber ist die Scheidung: *„Ostern ist der Trennungsstrich zwischen Winter und Sommer. Von Ostern an wohnt und kleidet man sich anders. Zur Vorbereitung auf einen gewöhnlichen Sonntag genügt der Sonnabend, für das Osterfest rüstet sich die Bäuerin eine ganze Woche lang. Im Gärtchen vor den Fenstern des Wohnhauses blühen die ersten Frühlingsblumen, blaue Hyazinthen, Veilchen und Narzissen. Blumen werden den Burschen, die mit fröhlichen Osterwünschen ins Haus kommen, an die Brust gesteckt.“*

Das neue leichte Kleid wird zum ersten Mal am Ostersonntag zum Kirchgang angezogen, auch wenn es schon seit Monaten – genäht oder fertig gekauft – im Schrank hängt. Die Eltern kleiden ihre Kinder; Burschen wie Mädchen, je nach Vermögen von Kopf bis Fuß neu. Ostern bedeutet volle Arbeitsruhe und Erholung für Mensch und Tier. Auch das Gesinde auf den Herrschaftsgütern bekam seinen Rasttag; die eine Hälfte des Gesindes tat das Nötige am ersten, die andere am zweiten Feiertag.“ (Edit Fél und Tamás Hofer: Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Átány, Göttingen 1972, S. 436)

Wir merken: Wichtig sind *Zuordnungen*. Die Tage fügen sich zu Wochen zusammen und ergeben natürliche *Abschnitte der messbaren Zeit*. So spricht man von den *Wintermonaten* oder von den *Weihnachtswochen* oder von der *Schlachtzeit*. Ebenso wichtig ist die *Erntezeit*, die *Einfuhrzeit*, die *Dreschzeit*. Wichtig sind, neben diesen Zeiten des alltäglichen und lebensnotwendigen Tuns, als Zeitstruktur und Kodierung die Heiligentage. Sie zeigen Wendepunkte an, wie etwa der Tag des Heiligen Martin (11. 11.) oder Andreas (30. 11.), Lichtmess als der Tag des Gesindes (2.2.) oder Georgi (24.4.) oder Johannis (24.6.). Daneben kannte der Kalender wichtige Markttag, und er verzeichnete die Deckungszeiten der Tiere. Wichtiger als die Monate waren die Jahreszeiten, der Wechsel der Witterung. Ein guter Winter war es, wenn die Erde tief gefroren war und eine Schneedecke von mindestens 6 Wochen brachte. Das bedeutete, dass die Erde und damit Mensch und Tier sich ausruhen konnten. Das war in Átány die richtige, die langsame Zeit. Die Dinge geschahen „nach Átányer Art“, und sie hielt sich an ein eigenes System der Maße und Proportionen. Das galt für den Menschen, die Sprache, die Welt der Dinge im Sinne einer Ordnung der Dinge, für die Maß-Einheiten und für das Leben als Ganzes im Sinne jener „Átányer Art“.

Was war der Kern solch traditionaler Lebenswelt – in Átány und anderswo? Und was bedeutet dies im Blick auf unser Thema? Festzeit im Jahr beinhaltet – traditional und bis heute – im wesentlichen vier Elemente:

1. *Schmücken* im Sinne einer umfassenden Ästhetisierung des Alltäglichen
2. *Essen* als die Übertragung dessen im Sinne der Verleiblichung
3. *Schenken* als das Prinzip des Gabentausches und der Netzwerke
4. *Erinnern* im Sinne der Memoria, der Geschichte.

Vorbereiten und Erwarten ist dabei – in diesen Prozessen, Bausteinen und Elementen – gleichsam die Unterströmung. Ich vertiefe kurz den Aspekt des Schenkens am Beispiel von Ostern und Weihnachten.

Weihnachten, so die These, *erwarten* wir – während der langen Vorweihnachtszeit, die immer länger und immer mehr selbst zum Ereignis wird, während Ostern – jahreszeitlich ‚natürlich‘ – *auf uns zukommt*. Dies vor allem im Blick auf die Natur, die zunimmt und sich öffnet, entfaltet, während in der Weihnachtszeit ihr Abnehmen in vielfachem Sinne zu beobachten ist. Ostern, so ließe sich im Blick auf das Erleben in der Gegenwart formulieren, *spüren und sehen* wir – in einem kosmischen und ganz leiblichen Sinne – was kommt; Weihnachten ist *Warten* auf das, was kommt.

Schenken

Das Schenken im Kontext jahreszyklischer Feste ist als „Gabentausch“ – die vielleicht älteste soziale Verkehrsform überhaupt –, im Kontext des Jahreszyklus und damit innerhalb eines bestimmten kulturellen Codes definiert. Schenken ist – wie das Fest, auf Zeit – ein Außerkräftsetzen des „gewöhnlichen Lebens“, wie Helmuth Berking es nennt (Zur Anthropologie des Gebens, 1996, S. 34). Seine Stationen wie seine Symbole – auch die christlichen Gabenbringer, von Nikolaus bis Osterhase als einer möglicherweise karikierten Umformung des Osterlammes – sind kulturell codiert. Über 90% Akzeptanz ergaben amerikanische Studien für das Ritual des Schenkens. Weihnachten, Geburtstage und die „sentimental days“ binden 80% des Volumens der Geschenkökonomie insgesamt (zit. n. Berking, S. 39f. und 43). Ein einfaches, dreigeneratives Familiennetzwerk, so der Geschenkforscher Berking, entfaltet insgesamt 220 Transaktionen pro Jahr und pro Person; je nach Position und Geschlecht ergibt dies zwischen 23 und 36 Akte des Gebens. So durchziehe „die Geschenkökonomie den Alltag moderner, kapitalistisch organisierter Gesellschaften mit eben jener Selbstverständlichkeit, die man gemeinhin der fraglosen Geltung traditionaler Ordnungen“ attestiere. (so Berking, S. 44)

Die „Landkarte der Zeit“, die Robert Levine mit seinem gleichnamigen Buch dem hinzufügt, was die moderne Kulturforschung als „Mental map“ fasziniert, hat eine im Blick auf unser Thema interessante Vertiefung durch einen niederländischen Bestseller erhalten. Sein Autor ist Geert Mak, dessen Buch „Wie Gott verschwand aus Jorwerd“ 1996 (deutsch, 1999) erschien. Mak schildert am Beispiel eines kleinen friesischen Dorfes – es könnte überall in Europa sein – das „schlechte Gedächtnis“ und den Wandel der Zeit im Spiegel des Dorfes als (verkürzt gesagt) das Verschwinden der Geschichten und des Erzählens; vom Alltag in den 50er bis in den der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts. „So büßte das Dorf nicht nur sein Herz, sondern allmählich auch seine Erinnerung ein.“ (S. 276 f.)

III. Zeit – Fragen

Das Alltägliche erzählt die Geschichten und stellt die Fragen. Alltag und Fest gehören, als Antipoden, zusammen wie Arbeit und Freizeit, Werktag und Sonntag. Das Alltägliche heute stellt neue Fragen. Geht es – bei Fest und Jahreszyklus – nur, so wäre zu fragen, oder zuerst um eine Ästhetisierung des Alltags? Um eine neue Strukturierung der Zeit, des Eintönigen?

Erst die Regularität, die Wiederkehr und das Erinnern – und damit die Geschichten um Ort, Zeit, Handlung – schaffen Rituale. Sie schafft Traditionen, indem sie Rituale und Sinn tradiert. Nicht die Tradition ist das Zauberwort und der Schlüssel, sondern Tradierung. „Advent im Museum“, so hörte ich vor kurzem im Museum der Stadt Saalfeld in Thüringen, habe sich zum regelrechten Renner entwickelt – mit offenem Singen und mit Familien an den Adventssonntagen. Eine Innovation allein – eine gute Idee am ungewohnten Ort wie etwa jenes „Kirchenkino“, das ein Pfarrer für

Jugendliche erfand, um zwei „Erzählgemeinschaften“, die von Kirche und Kino – unter einen Hut zu bringen: Das schafft weder Rituale noch Traditionen.

Ein neuer Brauch: Heiliger Vormittag

Erst die Regularität, die Wiederkehr und das Erinnern schaffen Rituale. Ein Beispiel dafür wäre der neugeschaffene „Heilige Vormittag“, am 24. Dezember alljährlich gefeiert in meiner Heimatstadt Esslingen. Was 1983 in einer Kneipe im Freundeskreis begann, wird seither auf Straßen und Plätzen der Stadt fortgeführt. Die Tradierung und damit den Erfolg dieses neuen ‚Brauches‘ begründet hat ein Bedürfnis, etwas, was viele Menschen brauchen in einem ganz wörtlichen Sinne. Es ist ein Füllen der leeren Zeit zwischen dem Heimkommen in die Heimatstadt von auswärts, aus dem beruflichen Alltag und dem Heiligen Abend im Kreise der Familie. Die Quasi-Heiligkeit des Tages (genauer: Abends) und der Familie bleibt so unangetastet – nur das Dazwischen (Victor Turner spricht vom „betwixt and between“) füllt sich neu; möglicherweise so lange, bis (eventuell) das Interim weicht, bis – wie Turner es formuliert – „das Flüssige fest“ wird. Oder, wie es in einem Artikel der ZEIT vom 23. Dezember 2002 zum Thema Weihnachtsverhalten und Familie formuliert wurde: „Plötzlich braucht man eine eigene Weihnachtsausstattung.“ Neue Bräuche und Zyklen entstehen, die möglicherweise alte sind – im Zyklus des Jahres, des Lebens.

Der Unterschied zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften („posttraditionalen“), so der Kulturtheoretiker Anthony Giddens, sei „Wahrheit versus Wissen“. Tradition, so Giddens, sei nicht das funktionalistisch geglaubte vorreflexive, ritualisierte Wiederholen der immer gleichen Praktiken, das soziale Kohärenz gewähre. Tradition sei vielmehr „die permanente Rekonstruktion der Vergangenheit nach Maßgabe gegenwärtiger Umstände, was auch einen Entwurf des Zukünftigen“ beinhalte, wie es Regina Bormann in ihrer klugen Dissertation „Raum, Zeit, Identität. Sozialtheoretische Verortungen kultureller Prozesse“ (Opladen 2001) zusammenfasst. Fungiert so Tradition als Modus der Strukturierung der Zeit, so ist Ritual für Giddens „Medium der Tradition“, das – gleichsam als Vehikel – „Wahrheit“ transportiert. „Wissen“ hingegen ist das permanent Hinterfragte. Eine solcherart definierte Moderne ist nach Giddens durch drei Merkmale geprägt: durch die Trennung von Raum und Zeit, durch die Einbettung sozialer Systeme als die Herauslösung von Institutionen aus den Zwängen lokaler Kontexte, und schließlich durch das Merkmal der Reflexivität. Geschichte ist demnach, so bündelt Regina Bormann diese neuen Ansätze, „die Vorstellung eines sinnhaften und gerichteten zeitlichen Werdens, (...) mit ‚Tradition‘ eng verwandt, (...) beiden Konzepten ist gemeinsam, dass sie einen Bedeutungsrahmen zur Konstruktion spezifischer Korrelationen von Vergangenheit und Gegenwart liefern, die in Zusammenhang mit in der Gegenwart angesiedelten Projekten stehen, die auf die Zukunft gerichtet sind. Beide haben dynamischen Charakter, unterliegen permanenter Rekonstruktion, und sind stets nur im Plural zu denken“. (S. 223)

Die Konstruktion wie die Rekonstruktion von Tradition – der gesellschaftlichen Strukturierung dienend – entwirft Zeit-Vorstellungen. So wird „durch eine bestimm-

te Interpretation von Verganem die Gegenwart in einen bestimmten Bedeutungskontext gestellt und (damit) zugleich ein Entwurf der Zukunft vorweg genommen.“ (S. 222)

Tradition beruht, so verstanden, auf einer bestimmten Geschichtsversion, die in einer bestimmten Kultur und von dieser zu einer Art Kontinuitätszählung zusammengesetzt wird („Geschichte“), aus der sich traditionelles Handeln symbolisch konstituiert. Eine solche Sicht trägt zu einem neuen Verständnis von Prozessen bei, die mit zeitlichen Kategorien wie Tradition, Wandel oder Geschichte umschrieben werden.

Am Ende seiner „Philosophie der Lebenskunst“ kommt Wilhelm Schmid im Kapitel „Ökologische Lebenskunst“, gedacht als „freies Leben“, auf 10 Aspekte als Charakterisierung für diesen Lebensstil; die ersten sechs sind „das erweiterte Selbstverständnis, ein besonnenes Leben, die Asketik als Selbstgestaltung, Reflexion der eigenen Gewohnheiten, vom Verbrauch zum Gebrauch, Rezyklierung als neue Aufmerksamkeit“ für die verschiedenen Lebenszyklen. Sie öffne das moderne Subjekt und mache es zu einem „Moment in der Kreisbewegung“. Das, so meint Schmid, müsse aber nicht erneut religiös verklärt werden. (S. 430 ff. und 453)

„Nicht verklärt“? Ich meine aber, es kann erzählt werden. Es geht, so meine ich, um Punkte in der Zeit, um den richtigen Augenblick. Es gilt, ihn ernst –, aber erst überhaupt auch ihn wahrzunehmen, um ihn erleben und deuten zu können – im Kontext der eigenen Kultur und des eigenen Lebens. Es geht um Punkte auf der Landkarte, um Orte und Zeiten: Zeiten der Ruhe und des Innehaltens, aber auch des Vorgegebens, im ganz wörtlichen Sinne Zuhandenen, Vorgeprägten, im Sinne dessen, was vor mir war und seinen Sinn hat. Damit gemeint ist auch Ge-Schnittenenes, in Abschnitte Gegliedertes, Zerlegtes, das Zuordnungen hat im kulturellen wie im eigenen Erleben und Deuten; im Sinne dessen, was sich vertieft im Sinne des Zeitlichen und Kulturellen. Das Eigene in der Kultur, das sich mit dem Anderen, Fremden in Beziehung setzt und ‚verwebt‘ wie ein Bedeutungsgespinnst, das die Kultur durchwebt und durchzieht. Nur so, glaube ich, können heilige Zeiten und besondere Zeiten auch glückliche, ‚günstige‘ Zeiten werden. Und dies nicht im Sinne der Reaktion, Regression und Tradition, sondern – im Gegenteil – im Sinne des *Progredierens*, *des Tradierens* als Prozess.

Das Kirchenjahr mit seinen Perikopen – nach der kirchlichen Strukturreform

WOLFGANG RATZMANN

„Lange halte ich das nicht mehr durch“, sagte mir eine Pastorin in einem Gespräch vor einigen Tagen. „Seit der Strukturreform ist alles noch schwieriger geworden.“ Ich fragte sie nach der Zahl der Dörfer, die sie zu betreuen hätte. „Dreiundzwanzig“, sagte sie, „aber es sind auch sehr kleine dabei“. „Und wie viel Kirchen gehören dazu?“ fragte ich. „Acht“, erklärte sie. „Und überall sind nur drei oder fünf alte Leute im Gottesdienst; und im Winter sind die Kirchen kalt.“ Irgendwann kamen wir auf die Frage nach einem gottesdienstlichen Konzept für diese Situation. Es sei ganz schwer, sagte sie, die Gemeindeglieder zu zentralen Gottesdiensten zu sammeln. So führe an den vielen kleinen Gottesdiensten vor Ort kein Weg vorbei. Ich interessierte mich für die Gestaltungsprinzipien: für den Ablauf, für das jeweilige Proprium. „Ach“, sagte sie, „ich habe kaum noch Lust darüber nachzudenken. Die Situation lähmt mich irgendwie.“

Es scheint nicht so ganz abwegig zu sein, einmal über das Kirchenjahr mit seinen Lesungen im Kontext der kirchlichen Strukturreformen¹ nachzudenken, auch wenn der kurze Gesprächsauschnitt zeigt, dass nicht nur liturgische Probleme, sondern auch kybernetisch-strukturelle und pastoraltheologische Fragen berührt werden.

1. Zwei Welten

Die Welt der Strukturreform, wie sie sich in den letzten Jahren in vielen Landeskirchen nicht zuletzt in Ostdeutschland entfaltet hat und Pfarrer und Pfarrerinnen ebenso beschäftigt wie viele Gemeindeglieder, existiert – so jedenfalls ein erster oberflächlicher Eindruck – scheinbar völlig beziehungslos neben der Welt des Kirchenjahres mit seinen Texten, Liedern und Farben.

¹ Ich verwende den Begriff „Strukturreform“, der in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen gebraucht wird, in diesem Aufsatz für den strukturellen Veränderungsprozess in den evangelischen Landeskirchen. Dabei habe ich primär die ostdeutschen Kirchen im Blick, in denen seit der Mitte der 90er Jahre aus finanziellen Gründen in relativ kurzer Zeit außerordentlich viele Stellen abgebaut werden mussten. Seitdem ist der Begriff „Strukturreform“ für viele kirchlich Engagierte im Osten zur festen Bezeichnung für diesen Abbauprozess mit seinen oft recht schwierigen Konsequenzen geworden. Diese Strukturreform ist kaum Thema praktisch-theologischer Abhandlungen, vgl. aber Wolfgang Ratzmann / Jürgen Ziemer (Hg.): Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven, Leipzig 2000.

In der Welt der Strukturreform herrschen die Gesetze des wirtschaftlichen Überlebens. Gemeindegliederzahlen werden berechnet, Dörfer und Stadtteile neu zusammen gelegt, aus kleinen Parochien größere gebildet. Dieser Logik fügen sich alle – meist unter dem Diktat der wirtschaftlichen Vernunft. Gelegentlich schleichen sich leise Hoffnungen ein, man könne durch die Veränderungen auch geistlich und kybernetisch profitieren. Oft aber fügt man sich in einer Mischung aus Trauer und realistischer Einsicht in das Unvermeidliche. In dieser Welt geht es nicht um Weihnachts- oder Ostertexte, nicht um den 10. Sonntag nach Trinitatis oder das Epiphaniastag, nicht um Melodien und Psalmodien, sondern um Personalstellen, Anstellungsverhältnisse, Dienstanweisungen und die Erhaltung von Räumen und Gebäuden, um Arbeitskonturen und Perspektivkonzepte. Und dennoch berührt sie sich elementar mit der anderen Welt des Kirchenjahres. Denn ohne ausgebildete und amtlich eingesetzte Personen fänden keine öffentlichen Gottesdienste statt, und ohne Kirchen und Gemeindehäuser hätten die Feiern des Kirchenjahres keinen angemessenen Raum.

Die Welt des Kirchenjahres ist dennoch von ganz anderer Art. Sie ist einerseits geprägt von hohen Idealen und erfüllt von allerhöchsten theologischen Ansprüchen. Hier, in ihr, soll im Rahmen gottesdienstlicher Feiern der heilsgeschichtlichen Zentralereignisse gedacht werden. Hier soll Gottes heilsame Gnade vergegenwärtigt werden. Hier, in diesem Kosmos heiliger Zeiten, soll es um Tod oder Leben gehen, für das sich Menschen entscheiden. Hier ist Raum für Schütz und Bach, Mendelssohn und Distler; ebenso für Paul Gerhardt und Jochen Klepper. Von dieser Abfolge von festlichen Zeiten und bedeutungsvollen Texten sind die kirchlichen Andachtsbücher ebenso bestimmt wie die Gottesdienste und die meisten kirchlichen Veranstaltungen. Aber andererseits ist die Welt des Kirchenjahres auch ein Ort für viele Sitten und Gebräuche, deren Verbindung zu den biblischen Grundlagentexten zwar oft diffus bleibt, aber an denen viele Menschen mit ihrem Herzen hängen. Das Kirchenjahr erfreut sich auch in der Moderne unserer Tage mancher Zustimmung, nicht zuletzt aus der Waren- und Touristikbranche, auch wenn hier nur Teilbestände gebraucht und oft erheblich verändert werden. Es unterliegt einem erheblichen Anpassungsdruck, weil ihm als „Haus in der Zeit“² von anderen Zeitwelten Konkurrenz gemacht wird: von den Ferienterminen des Jahres, von den politischen und lokalen Festen beispielsweise. Die Welt des Kirchenjahres hat viele Freunde – in und außerhalb der Kirche – mit deutlichen Erwartungen an ein qualitätvolles kirchenjahreszeitliches Feierangebot, oft gepaart mit Ärger und Unverständnis gegenüber den Forderungen und Konsequenzen aus der Welt der Strukturentscheidungen.

² Bieritz, Karl-Heinrich: Ein Haus in der Zeit. Kirchenjahr und weltliches Jahr. In: ZGP 9 (2/1991), 26-32.

Zwei Welten, die scheinbar nebeneinander stehen und die das innere und äußere Engagement vieler Hauptamtlicher und vieler Gemeindeglieder gegenwärtig erheblich beanspruchen. Stehen sie nicht stärker in Wechselbeziehung zueinander als es uns oft bewusst ist? Gibt es beispielsweise Zusammenhänge zwischen der Kirchenjahresdominanz der kirchlichen Arbeit und dem immer noch anhaltenden Prozess der Minorisierung, der die wesentliche Ursache ist für die Strukturreformen? Und was bedeutet das, wenn Stellen gestrichen werden, wenn Pfarrhäuser verkauft und Kirchen nur noch zum Gottesdienst im vierzehntägigen oder vierwöchentlichen Rhythmus benutzt werden für die Struktur des Kirchenjahres, für die Plausibilität der jeweiligen Texte und Themen, für ihre gemeindepädagogische Prägekraft und für die liturgische Vergegenwärtigung des christlichen Heilsgeschehens im Jahreskreis? Tritt an die Stelle des geschlossenen Kirchenjahres nicht de facto ein Torso, in dem wesentliche Teile fehlen? Haben solche kirchlich-strukturellen Veränderungen Auswirkungen auf die Überlegungen über die künftige Gestalt des Kirchenjahres?

2. Entkirchlichung und Kirchenjahr

Die Strukturanpassungen der Kirchen kommen nicht von ungefähr. Mit ihnen werden die organisatorischen Konsequenzen aus der Tatsache gezogen, dass sich viele Landeskirchen zahlenmäßig verkleinerten und die finanziellen Einnahmen – aus verschiedenen Gründen – drastisch zurückgingen. Hinter den Minorisierungsprozessen stehen ungünstige demographische Entwicklungen, wie z. B. eine zu geringe Kinderzahl in Gesellschaft und Kirche oder eine hohe Zahl der Abwanderung von jüngeren und leistungsstärkeren Gemeindegliedern von Ost nach West, neben inneren Tendenzen zur Distanzierung von Christentum und Kirche, die zum Kirchenaustritt führen können, zum Verzicht auf die Taufe und die Konfirmation der Kinder u. ä. Kann man für solche Entwicklungen das Kirchenjahr und die Perikopenordnung mitverantwortlich machen? Auch wenn es unsinnig wäre, einen einlinigen Ursache-Wirkung-Zusammenhang anzunehmen, lohnt es sich zu überlegen, ob die relativ enge Anbindung der kirchlichen Arbeit an das Kirchenjahr und seine Texte die Entkirchlichungstendenzen eher gefördert oder eher gehindert haben mag. Woran ist dabei zu denken?

Gegen den Verdacht, die Entkirchlichung indirekt gefördert zu haben, spricht, dass das Kirchenjahr noch immer bemerkenswerte Brücken zwischen dem kirchlich-liturgischen und dem gesellschaftlichen Leben ermöglicht. Noch immer sind wichtige Festzeiten des Jahres von kirchlichen Feiern verurteilt. Am Heiligen Abend sind die Kirchen voll, und von vielen kulturinteressierten Menschen wird nicht nur erwartet, dass in den großen Stadtkirchen während der Weihnachtszeit das Bachsche Weihnachtsoratorium aufgeführt wird, sondern dass ebenso in der Karwoche die Johannes- oder Matthäuspasion erklingen. Aber andererseits ist unverkennbar, wie sehr sich die gegenwärtige gesellschaftlich-kulturelle Bedeutung des Kirchenjahres immer mehr auf Weihnachten verengt. Selbst Passion und Ostern werden

von der Masse in und außerhalb der Kirche kaum gottesdienstlich begangen. Neben Weihnachten spielen eher Erntedankfest und Totensonntag noch eine herausgehobene Rolle innerhalb und z.T. auch außerhalb des Gottesdienstes. Die Kirche kann sich also offensichtlich immer weniger darauf verlassen, dass die Brücken des Kirchenjahres in die gesellschaftliche Kultur hinein verstanden und tatsächlich begangen werden. Viele Texte und Themen wirken offensichtlich nicht (mehr) als Brücken, sondern (inzwischen) eher als Mauern.

Auch in der liturgiewissenschaftlichen Fachdiskussion wird die Rolle des gegenwärtigen Kirchenjahres mit seinen Texten unterschiedlich beurteilt. Einerseits kritisiert Peter Cornehl das „lückenlose De tempore“, mit dem nach dem 2. Weltkrieg in der damaligen Agendenreform die Themen und Stoffe für die Gottesdienste kanonisiert worden sind, die im wesentlichen auch heute noch gelten: „Was im Kirchenkampf ein notwendiger Abwehrakt zur Sicherung des eigenen Themas war, wurde nun zur Mauer um ein geistliches Reservat. Sprache und Liturgie wurden jetzt perfekt gegen jeden Einfluss der ‚Welt‘ abgedichtet und dem gesellschaftlichen Wandel entnommen.“³ Er vermutet, dass es deutliche Zusammenhänge zwischen der Entfremdung vieler von der Kirche und der Selbstabschottung der Kirche von der Welt hinter den Mauern schwer verständlicher Texte und fremder historischer Gedenkdaten gibt. Und er plädiert in Anlehnung an die katholische Ordnung *Ordo Lectionum Missae* von 1969 für eine „Mischung aus partieller Entstrukturierung und partieller Neustrukturierung“, mit der neue Texte und Daten aufgenommen und Freiräume für situative Entscheidungen, z. B. zusammenhängende Predigtreihen usw., geschaffen werden könnten⁴. Auf der anderen Seite lobt Karl-Heinrich Bieritz ausdrücklich, dass die neue evangelische Agende, das „Evangelische Gottesdienstbuch“, bei all ihrer sonstigen Flexibilität an der überlieferten elaborierten Gestalt des Kirchenjahres festhält – „gegen den Trend, die Gottesdienstpraxis mehr und mehr an den Erwartungen und Bedürfnissen der ‚volkskirchlichen Mitte‘ bzw. den jahres- oder lebenszyklischen Partizipationsgewohnheiten der großen Mehrheit ‚positiv-distanzierter‘ Kirchenmitglieder auszurichten“. Bieritz sieht die Kirche der Gegenwart weniger von einer Abschottung nach außen bedroht, sondern viel stärker durch eine Tendenz zur Anpassung an gesellschaftliche Trends, durch die sie ihre Inhalte und Ausdrucksformen des Glaubens massiv trivialisiert und so letztlich entbehrlich macht⁵.

Es ist hier keine Gelegenheit, sich mit den Hintergründen und der Plausibilität der jeweiligen Argumente näher auseinander zu setzen. Klar ist aber, dass in einer kleiner und finanzschwächer gewordenen Kirche, die noch kleiner und schwächer zu werden droht, die Frage nach den Themen und Texten, über die gepredigt wird und die das kulturelle und pädagogische Handeln in der Gemeinde bestimmen, unbedingt bedacht werden muss. Auch wenn Strategien zur Stabilisierung der Kirchenmitglied-

3 Cornehl, Peter: Art. Gottesdienst VIII, TRE XIV (1985) 54-85, hier 78.

4 Cornehl, Peter: Liturgische Zeit und Kirchenjahr, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 23/95, 39-73, hier 49.

5 Bieritz, Karl-Heinrich: Das neue Gottesdienstbuch. Funktionen und Strukturen. In: Jörg Neijenhuis (Hg.): Erneuerte Agende im Jahr 2000? Leipzig 1998, 22-34, hier 25f.

schaft bzw. zum Gewinnen neuer Kirchenglieder noch ganz andere Fragen aufzunehmen haben, darf dabei die Frage nach den die Kirche beschäftigenden Texten und Themen nicht ignoriert werden. Ihr kommt offensichtlich eine wesentliche Rolle bei der Frage zu, ob christliche bzw. kirchliche Inhalte als entbehrlich oder als relevant für das eigene Leben angesehen werden. Dabei kann es sowohl um Themen und Texte gehen, die eher als Bestätigung und Vertiefung der eigenen Überzeugungen verstanden werden, wie auch um Inhalte, die einem eher fremd und entfernt, aber vielleicht gerade so als interessant und reizvoll erscheinen. Ob sich Außenstehende auf fremde Perspektiven wirklich einlassen, wird sich letztlich wohl nicht aufgrund ihrer Fremdheit entscheiden, sondern ob sich diese fremden Texte dennoch auf die eigenen Herausforderungen ihrer je eigenen Lebenswelt beziehen lassen.

Von dieser Seite her wären neben den unmittelbar ansprechenden Texten und Themen (z. B. Weihnachten, Erntedank), die auch heute noch eine Brückenfunktion wahrnehmen, auch eher „fremd“ wirkende, aber theologisch und anthropologisch zentrale Inhalte im Kirchenjahr zu verteidigen (z. B. Passion und Weltende) und auf vielfältige Weise Zugänge zu ihnen zu erschließen. Zugleich treten aber auch die inhaltlichen Defizite der derzeitigen Perikopenordnung in den Blick, wie sie auch an anderen Stellen mehrfach markiert worden sind⁶: der ungenügende Raum für schöpferische Themen, die reduzierte Rolle von Frauengestalten, die fehlenden Lebensthemen wie Liebe und Ehe, Familie, Arbeit usw. Es wäre wünschenswert, dass die Kirchenjahresstruktur solche Themen und Texte nicht verdrängt, sondern ihnen Spielräume gewährt, denn ihnen könnte ebenfalls eine wichtige Brückenfunktion zukommen.

3. Strukturmodelle für die Planung und Gestaltung von Gottesdiensten

Für die Planung und Gestaltung der Gottesdienste wirken sich vor allem die strukturellen Veränderungen des ländlichen Raumes aus. In manchen Gegenden sind aus zwei, drei oder gar vier Gemeinden flächenmäßig riesige Parochien entstanden, die nun von einem Pfarrer bzw. einer Pfarrerin betreut werden sollen. Wenn nicht ehrenamtliche Prädikantinnen oder Prädikanten oder Ruheständler zur Leitung der Gottesdienste einbezogen werden können, hängt der Gottesdienstplan ganz von den Kräftekapazitäten des bzw. der einen Ordinierten ab. Bei allen Unterschieden, die jeweils lokal bedingt sind, lassen sich etwa drei Grundmodelle unterscheiden, nach denen man sich liturgisch und homiletisch richtet:

- a) Die einen verfahren nach dem Modell „*Zentrale mit zugeordneten Filialen*“: Es gibt eine Hauptkirche in der Kleinstadt (Zentrale) oder in einem größeren Dorf,

⁶ Cornehl, Peter: Liturgische Zeit und Kirchenjahr (Anm. 4) 50-57; Roth, Gustl: Das Kirchenjahr: Anfragen und Perspektiven. In: Für den Gottesdienst, H. 57, Mai 2001, 32-38.

der mehrere Filialorte zugeordnet sind. In der Zentrale werden, von bestimmten lokalen Unterbrechungen abgesehen, alle Sonntage des gesamten Kirchenjahres gottesdienstlich begangen; in den Filialen finden nur gelegentlich Gottesdienste statt. Dann wird in der Regel das aktuelle Proprium des jeweiligen Sonntages zugrunde gelegt. Die Predigt aus der Hauptkirche wird – mit leichten Abwandlungen im Blick auf die veränderte Situation – auf diese Weise in jeweils ein oder zwei Filialen wiederholt.

Bei diesem Modell wird, jedenfalls aus der Perspektive der Gottesdienstplaner/innen und Liturgen/innen, das traditionelle Kirchenjahr mit seiner Struktur gewahrt, weil in der Zentralkirche Sonntag für Sonntag die jeweiligen Proprien beachtet werden. Aber in aller Regel muss man davon ausgehen, dass viele Gottesdienstbesucher aus den Filialgemeinden nicht in die Zentralkirche gehen. Deshalb erleben sie vor Ort nur Bruchstücke des Kirchenjahres. So lange es sich um Gottesdienste in den ausgedehnteren Festzeiten handelt, wird ihnen das Proprium mehr oder weniger einleuchten. Bei Gottesdiensten zwischen Epiphania und Passion oder aus der Trinitatiszeit dürfte ihnen die Logik der Auswahl oft verborgen bleiben.

- b) Die anderen praktizieren das Modell „*gleichrangige Gemeinden*“: Das bedeutet, dass in regelmäßigem Wechsel – vierzehntägig, z.T. sogar alle drei oder vier Wochen – in jeder Teilgemeinde Gottesdienste stattfinden. Dabei verwenden viele Pfarrer/innen die Predigt noch einmal, die sie am vorangehenden oder an den vorangehenden Sonntagen gehalten haben, und wiederholen sie in den anderen Teilgemeinden. In unterschiedlicher Weise spielt bei den Wiederholungen das aktuelle Proprium des Sonntags eine leitende Rolle. Manche stellen die Predigt eher in den Kontext des ursprünglich dazu gehörenden Propriums, andere bauen sie etwas um und stellen sie in den Kontext des neuen, aktuellen Sonntags mit seinen Texten, Themen und Liedern. Man kann es den vielbeschäftigten Predigerinnen und Predigern nicht verdenken, dass sie durch Predigtwiederholungen Vorbereitungszeit sparen wollen. Und vielleicht ist es auch homiletisch legitim, besser gut vorbereitet und wiederholend als schlecht vorbereitet zu predigen.

Für die Gottesdienstbesucherinnen und –besucher in den Teilgemeinden ergibt sich freilich das gleiche Problem wie im ersten Modell: Je nach der zeitlichen Frequenz der Gottesdienste entsteht so kaum ein inhaltlich nachvollziehbares Gottesdienstangebot, vor allem in den festlosen Zeiten. Hinzu tritt die fehlende oder nur mühsam zusammengebastelte Konsonanz, wenn Proprium des Sonntags und Predigttext eigentlich nicht zusammenstimmen. Das aktuelle Proprium wird dabei eigentlich nur noch zu einer gestalterischen Last, die mitgeschleppt werden muss – aus welchen Gründen auch immer. Es wäre gut, wenn mit einem wiederholten Predigttext dann auch dessen dazu gehörige Lieder, Gebete und weiteren Lesungen benutzt würden.

c) Wieder andere praktizieren *Mischformen*. Sie unterscheiden zwischen Teilgemeinden mit häufigerer (z. B. vierzehntägiger) und anderen mit seltenerer Gottesdienstfrequenz (z. B. vierwöchentlich). Bei letzteren bemüht man sich um einen groben Rhythmus anhand der Hauptfestzeiten des Kirchenjahres, wie sie sich aus der Gemeindeperspektive darstellen (Advent, Weihnachtszeit, Passion, Ostern, Pfingsten, Erntedank, Ewigkeitssonntag), während die festlosen Sonntage der Trinitatis-, der Epiphania- und Vorfastenzeit inhaltlich eher dem Zufall bzw. der pastoralen Zeitökonomie überlassen bleiben.

Deutlich ist: Aus einem geschlossenen Jahreskreis mit seinen mehr oder weniger verbindlichen Texten wird ein Angebot, aus dem die Liturginnen und Liturgen auswählen und für das man z. T. neue inhaltliche Verknüpfungen sucht. Auch wenn aus anderen Gründen (z. B. aus theologischen Gründen: mehr Schöpfungstexte; aus homiletischen Gründen: bessere Abgrenzungen...) für die eine oder andere Textänderung plädiert wird, kommen die Pfarrer und Pfarrerrinnen offensichtlich mit diesem Kirchenjahr-Auswahl-Verfahren ganz gut zurecht, wie sich in einer kleinen, nicht repräsentativen Umfrage in nordsächsischen Gemeinden herausgestellt hat. Sie melden hierfür keinen Reformbedarf an, und sie erwarten hierzu auch keine homiletisch-liturgischen Strukturvorschläge von Ausbildungsstätten, Predigthilfen, Kirchenleitungen o.ä.

4. Kein Reformbedarf?

Die Gottesdienstplanung für die verschiedenen Teilgemeinden vor dem Hintergrund einer ausgedünnten Personaldecke ist, wenn man hierbei konzeptionell bewusst vorgehen will, keine einfache Aufgabe. Wieso erwarten hierzu viele keine Korrekturen oder andere Hilfen? Meine Vermutung ist, dass sie die dabei entstehende relative Freiheit den homiletisch-liturgischen Vorgaben gegenüber schätzen. Das Auswahlprinzip gestattet einen subjektiven Umgang mit solchen Texten oder Themen, die man lieber vermeiden bzw. die man bevorzugen möchte. Dabei verhalten sich die Pastorinnen und Pastoren so, wie es wiederum viele Gemeindeglieder dem Kirchenjahr gegenüber ihrerseits praktizieren: Man wählt aus der Fülle aus, was einem wichtig ist, gelegentlich verknüpft man die ausgewählten Termine des Kirchenjahres mit weiteren lokal bedeutsamen säkularen oder religiösen Daten (Stadtfest, Tag der Deutschen Einheit, Jubiläen...). Diese Auswahl und Verknüpfung kann aber, so schätzt man realistisch ein, kein übergeordnetes Gremium und keine neue Perikopenordnung abnehmen, vielmehr setzt sie die Kenntnis der lokalen Bedingungen und jeweiligen Neigungen voraus.

Dabei vermute ich allerdings, dass sie die Bedeutung ihrer subjektiven inhaltlichen Auswahl unterschätzen. Besonders dürfte das für die Gottesdienste zutreffen, die in der weniger durch Feste bestimmten Zeit des Kirchenjahres gefeiert werden, also zwischen Epiphania und Passion und an den Sonntagen nach Trinitatis. Hier sollte nicht nur das Prinzip der Zeitökonomie gelten und auch nicht nur die subjektivi-

ve Empfindung, welche von den zuletzt gehaltenen Predigten besonders gelungen zu sein scheinen. Statt dessen wären eigene gemeindepädagogisch-liturgische Überlegungen sinnvoll, welche Proprien oder Themen in einem etwa vierwöchentlichen Abstand – auf diesen beschränke ich mich im Folgenden – in der Verbindung mit den Texten aus der Advents- und Weihnachtszeit, aus dem Passions- und Osterfestkreis, neben Erntedank und Totengedenken sinnvoll sein könnten. Dafür wären „offizielle“ Vorgaben durchaus hilfreich.

Zu ihnen sollten beispielsweise folgende Hinweise zählen:

- An die Stelle der Zählung der Sonntage (1., 2., 3. nach Epiphania, 1., 2., 3. nach Trinitatis usw.) sollten eher die Themen dieser Sonntage treten. In der Begrüßung sollten die Gemeindeglieder beispielsweise nicht zum 6. Sonntag nach Trinitatis willkommen geheißen werden, sondern zu einem Gottesdienst, der inhaltlich dem Verständnis der Taufe gewidmet ist. Leider finden sich im EGb nicht die erstmalig von den Berneuchenern den Sonntagen zugeteilten Wochenthemen bzw. Leitbilder, kurze Stichworte zur inhaltlichen Charakterisierung des jeweiligen Propriums („Irdische Güter“ – zum 15., „Sieghafter Glaube“ zum 17. Sonntag nach Trinitatis usw.), die teilweise gut verwendbar, mitunter auch zu korrigieren und für unsere Zeit zu übersetzen wären⁷. Statt dessen finden sich aber neue thematische Stichworte im Anhang zum EGb (Taschenausgabe), zusammen mit der Einführung in das Proprium De Tempore von K.-H. Bieritz⁸, die dazu helfen können, den thematischen Schwerpunkt des jeweiligen Sonntags zu erfassen.
- Die Sonntage in den festlosen Zeiten sollten, ähnlich wie in der katholischen Lesordnung, nicht als ebenso verbindliche Texte zur Komplettierung eines „lückelosen De Tempore“ verstanden werden wie die Festtagsproprien, sondern eher als „Sonntage im Jahreskreis“, die gut gegeneinander ausgetauscht oder auch durch andere Themen und Texte ersetzt werden können. Vielleicht ist es möglich, in einem Sommerturnus einmal drei Gottesdienste zu den drei Glaubensartikeln zu gestalten. Oder es werden (unter Rückgriff auf die Proprien des 6. und 7. Sonntags nach Trinitatis) Taufe und Abendmahl als Themen gewählt. Vielleicht spielen aber auch lokale Gedenkdaten und Ereignisse eine Rolle, um auf sie bezogen inhaltlich einen oder zwei Gottesdienste zu gestalten.
- Zu überlegen ist ferner, inwiefern es auch in solchen kleinen Gemeinden gelingen kann, die Festzeiten des Kirchenjahres nicht nur liturgisch-knapp zu absolvieren, sondern sie vielleicht wenigstens einmal im Jahr in eine „integrale Festzeitpraxis“ einzubeziehen, in der die liturgische Feier mit den anderen Handlungsdimensionen kirchlicher Praxis verflochten wird: mit gemeindepädagogischen Bemühungen, mit der Kirchenmusik, mit kreativen Tätigkeiten, durch die auch Laien an den Vorbereitungen der Festgestaltung mit beteiligt werden können. Hierbei könnte es

⁷ Spieker, Rudolf: Lesung für das Jahr der Kirche, Kassel 1950²; vgl. auch Roth: Kirchenjahr (Anm. 6) 25-27.

⁸ Evangelisches Gottesdienstbuch /Taschenausgabe, Bielefeld / Hannover 2000, 681-720.

- im Rahmen von Freizeiten (Rüstzeiten) an einem dritten Ort zu Begegnungen mit Gemeindegliedern aus anderen kleinen Teilgemeinden im Rahmen der gemeinsamen Arbeit kommen. Oder es bürgert sich die Praxis ein, jeweils in einer der kleinen Gemeinden, unterstützt durch Gemeindeglieder aus den anderen, einen besonderen festzeitintegrierenden erlebnisreichen Akzent zu setzen.
- Für einen etwa vierwöchentlichen Gottesdienstzyklus würde sich ergeben: jeweils ein Gottesdienst im Advent, zu Weihnachten, ein bis zwei freier zu bestimmende Gottesdienste im Januar und Februar, Passion, Ostern, Pfingsten oder Himmelfahrt, zwei oder drei freier zu bestimmende Gottesdienste im Sommer, Erntedank, Toten- bzw. Ewigkeitssonntag. Es ist möglich, dass durch lokale Ereignisse kirchlicher (z. B. eine Taufe oder eine Konfirmation im Ort) oder kommunaler Art (Heimatfest), ebenso durch gesellschaftliche Anlässe (Krieg, Friedensschluss, Naturkatastrophe ...) mitunter die „freien“ Sonntage ihre Prägung erhalten (u.U. auch solche innerhalb der Festkreise, wie z. B. im Blick auf Pfingsten und Konfirmation).
 - Die Überlegungen zur Gottesdienstplanung in solchen kleinen Gemeinden wären noch einmal vollständig neu zu überdenken, wenn es in einzelnen kleinen Gemeinden gelingen sollte, die vierwöchentlich stattfindenden Gottesdienste unter Leitung eines / einer Ordinierten durch einfache regelmäßige Andachten, gehalten durch Laien an den übrigen Sonntagen, zu ergänzen.

5. Die Logik der Planung und das Recht der subjektiven Rezeption

Eine solche gemeindepädagogisch-liturgische Gottesdienstkonzeption mag in Zeiten, in denen in der Praktischen Theologie immer wieder neue Plädoyers für das Recht der individuellen Rezeption von Predigten, Gottesdiensten usw. gehalten werden, wie eine antiquierte Überpädagogisierung wirken. Es ist ja wahr: Das Kirchenjahr unterliegt einem außerordentlich weitgreifenden Prozess gesellschaftlicher, kirchgemeindlicher und persönlicher Rezeption.

Gesellschaftlich spüren wir ihn am stärksten im Blick auf die Tendenzen, mit denen das weihnachtliche Geschehen in eine durch Markt und Konsum bestimmte Gesellschaft eingepasst wird. Und wir nehmen ihn ebenso wahr in der überindividuellen Herausbildung einer spezifisch postmodernen spätchristlichen Frömmigkeit, die man als „Weihnachts-Christentum“ bezeichnen kann.⁹

Auch auf der Ebene einer Kirchgemeinde wird das Kirchenjahr lokal rezipiert und als „Gemeindejahr“¹⁰, in dem aus dem offiziellen Angebot ausgewählt wird und eigene Akzente gesetzt werden, erlebbar gemacht.

⁹ Siehe dazu Morgenroths Beitrag in diesem Heft.

¹⁰ Vgl. Baltruweit, Fritz/Ruddat, Günter: Gemeinde gestaltet Gottesdienst 3. Ein Arbeitsbuch zum „Evangelischen Gottesdienstbuch“, Gütersloh 2002, 254f.

Und schließlich gibt es auf der subjektiven Ebene vielfältige Auswahl-, Interpretations- und Aneignungsprozesse, die dafür sorgen, dass das eine Kirchenjahr subjektiv durchaus unterschiedlich verstanden und erlebt wird.

Kristian Fechtner hat als Beispiel für die eigenständige Rezeption der Gemeindeglieder an die deutlichen Tendenzen bei der Vorbereitung kirchlicher Trauungen erinnert und dafür die Metapher von „Inszenierung“ – für den offiziellen geplanten liturgischen Verlauf – und „Co-Inszenierung“ – für die individuellen Deutungen und Akzentsetzungen – gebraucht¹¹. Diese Metaphorik lässt sich auf das Kirchenjahr gut übertragen. Allerdings entwickeln sich hier neben der offiziellen kirchlichen Vorgabe des verabredeten Kirchenjahres (d.h. die offizielle „Inszenierung“ bzw. das offizielle „Drehbuch“ dazu) mehrere „Co-Inszenierungen“ auf den Ebenen der Gesellschaft, der Kirchengemeinden und der Individuen.

Aber bedeutet das nicht: Die Logik der offiziellen Absprachen und Planungen, der autoritativen „Drehbücher“ ist in der Postmoderne an ihr Ende gekommen? Kann und soll man noch gesamtkirchlich-autoritativ Erwartungen formulieren und erwünschtes Handeln vorstrukturieren? Manche kulturhermeneutisch und rezeptionsästhetisch geprägten praktisch-theologischen Entwürfe scheinen solche Konsequenzen nahe zu legen.

Aber ihnen möchte ich dennoch entschieden widersprechen. Ich gestatte mir, dazu noch einmal aus einem persönlichen Gespräch zu zitieren, das zwar nichts mit Liturgie, wohl aber mit der Rolle der Kirche heute zu tun hat. Der regionale Chef einer weltweit tätigen Firma, die mit Immobilienfonds handelt, aufgewachsen in einer höheren SED-Funktionärsfamilie der DDR und konsequent atheistisch erzogen, nach der Wende auf einer Eliteanstalt in den Geheimnissen der Kapitalwirtschaft unterwiesen, antwortete mir auf die Frage nach dem Ethos in seiner jetzigen beruflichen Welt: „Wichtig ist es, dass es in dieser Gesellschaft auch andere Stimmen gibt: die der Gewerkschaften zum Beispiel, und die der Kirchen. Deren Stimmen brauchen wir, damit diese Gesellschaft nicht scheitert.“ Mich haben diese Sätze nicht losgelassen. Ich bin mir sicher, dass mein Gesprächspartner ethische Positionen „der Kirche“ – wer auch immer hier gemeint sein mag – sehr subjektiv rezipiert. Er wird seine Auswahl treffen und seiner persönlichen Interpretation trauen. Aber er erwartet diese offizielle andere Stimme mit ihrer orientierenden normativen Kraft – auch um sich an ihr zu reiben. Er braucht diese manchmal fremde Stimme, um nicht nur auf die ihm sehr vertrauten Stimmen der Logik des Profits allein hören zu müssen.

Auch die zitierte Pastorin in der großen Parochie mit acht Kirchen braucht die offizielle Stimme ihrer Kirche; sie braucht auch deren Vorgaben zu Kirchenjahr und Leseordnung. Dass solche Vorgaben von den Gemeinden in die lokalen Möglichkeiten hinein übersetzt und dass sie von den jeweiligen Personen subjektiv gedeutet und angeeignet werden, ist unvermeidlich und notwendig. Damit werden aber Vorgaben nicht einfach beliebig. Die sachlich kompetente und auf gemeinsamer Verabredung

¹¹ Fechtner, Kristian: Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung, Gütersloh 2003, 135-141.

beruhende „Stimme“ der Kirche bleibt auch liturgisch unverzichtbar. Dabei kommen die zuständigen Gremien nicht darum herum, das Kirchenjahr und seine Texte künftig einer theologischen Korrektur zu unterziehen, für die bestimmte Kriterien schon seit längerem diskutiert werden¹². Zugleich wäre es sinnvoll, wenn bei den Überlegungen zur künftigen Kirchenjahresstruktur nicht nur von einem kompletten liturgischen Jahr aus gedacht würde, sondern wenn auch die vielfältigen und oft recht bescheidenen Gemeindeverhältnisse in kirchlich „strukturschwachen“ Gegenden mit im Blick wären. Sie brauchen kein komplettes Jahr mit Texten für jeden Sonntag und vielleicht gar für jeden Tag; wohl aber brauchen sie Zeiten zur freieren liturgischen Gestaltung und hilfreiche Modelle, die kirchlichen Vorgaben sinnvoll in ihre Situation übertragen zu können.

¹²Vgl. noch einmal Cornehl: Liturgische Zeit und Kirchenjahr (Anm. 4) bes. 50-57.

Gottesdienst in Zeiten der Randständigkeit Gottes

Liturgische Aufbrüche – wohin?¹

LUTZ FRIEDRICH

I. Was nützt uns der Gottesdienst?

Was nützt uns der Gottesdienst? Die Frage ist vielleicht überraschend. Gottesdienst unter dem Aspekt des Nutzens? Ist das nicht zu kühl, zu funktional?²

Die Frage ist nicht neu. Ernst Lange hat so gefragt, genau vor 30 Jahren, in einem Referat auf dem Kirchentag 1973.³ Lange geht davon aus, dass Gottesdienste ihre Selbstverständlichkeit verloren hätten. Einst hätten sie die Kraft gehabt, Menschen die „Begegnung mit der Christusbotschaft“ (87) zu eröffnen. Sie waren, so Lange, heilsame und befreiende „Gegenwelt“ zum Alltag, ein spielerisch-rituelles „Übungsfeld unserer Freiheit“ (89). Doch heute misslinge Gottesdienst mehr und mehr (90): „Die Teilnehmerzahlen sinken. Die, die vorerst noch zum Gottesdienst kommen, scheinen zunehmend frustriert, und zwar sowohl durch den traditionellen Gottesdienst als auch durch die neuen Formen, sowie der Reiz des Neuen erst einmal vorbei ist. Die Umfragen der letzten Jahre beweisen, dass mehr und mehr Kirchenmitglieder ihr Verhältnis zur Kirche am Gottesdienst vorbeidefinieren. Sie treten nicht aus. Sie bejahen und wollen ganz ausdrücklich die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft und in ihrem Leben. Aber am Gottesdienst nehmen sie nicht teil.“ (90)

Hat sich seither etwas verändert? Man kann skeptisch gegenüber der These sein, dass Gottesdienst, wie Lange unterstellt, „früher“ einmal mehr Kraft hatte als heute. Aber nach wie vor treffend ist seine Situationsdiagnose in ihren grundlegenden Zügen. Die Zahl der Teilnehmerinnen und Teilnehmer sinkt zwar kaum mehr, hat sich aber auf niedrigem Niveau eingependelt (2001: 3,9% der Kirchenmitglieder). Zwar gibt es neue Gottesdienstformen, aber mindestens Unzufriedenheit bleibt, wenn nicht gar Frustration. Zudem hat es den Anschein, dass es – wie damals in den 60er/70er Jahren – nicht gelingen kann, über neue Formen mehr Menschen zu bewegen, am

1 Überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich vor dem Pastoralkolleg des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Eutin im September 2003 gehalten habe. Das Pastoralkolleg hatte mich gebeten, einen Überblick zur gegenwärtigen liturgischen Lage der Landeskirchen zu geben.

2 Siehe dazu Dinkel, Christoph: Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes, Gütersloh 2000.

3 Lange, Ernst: Was nützt uns der Gottesdienst? Referat auf dem Düsseldorfer Kirchentag 1973, in: Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, München 1982, 83-95. Zitate im folgenden nach diesem Text.

Gottesdienst, zumal am Sonntagmorgen, teilzunehmen. Dennoch bleibt, wie es bereits Lange gesehen hat, eine Sehnsucht nach rituell-liturgischer Heimat: Menschen sind auf der Suche nach Gott – und finden über die liturgischen Angebote der Kirchen nur selten zu ihm. Aber genau als solche sind sie „unsere Partner“ (92) – und so lange „sind wir an die Erneuerung der Liturgie verwiesen“ (92). Was aber bedeutet das? Wohin muss die Liturgik aufbrechen?⁴

II. Gott ohne Name: Kulturtheologische Herausforderungen

Lange spricht, wenn es um Fragen des Predigens geht, von der Aufgabe, eine „homiletische Großwetterlage“ zu bestimmen. Das ist erforderlich, weil Predigen der Versuch ist, Situation und Tradition „zusammenzusprechen“. Die Botschaft des Evangeliums muss so formuliert werden, dass sie verstanden wird.

Dies aufnehmend, möchte ich zunächst versuchen, eine Art „liturgische Großwetterlage“ zu bestimmen. Sie ist davon bestimmt, dass Gott nicht mehr selbstverständlich ist. Und wo Gott nicht mehr selbstverständlich ist, da können es auch Gottesdienste nicht mehr sein. Gesellschaftlich und kulturell gesehen, sind sie zu Randphänomenen geworden, sie haben nicht mehr welterrichtendes, auf eine Mitte hin zentrierendes Potenzial. Der ursprüngliche „Nutzen“ des Gottesdienstes, Gott zu loben, hat seine gesellschaftliche Plausibilität und Kraft verloren.⁵

Gott ist nicht mehr Mitte, nicht mehr Mitte der Gesellschaft, nicht mehr Fokus der Kultur, nicht mehr Mittelpunkt gegenwärtigen Lebens. Das zeigt „symptomatisch“⁶ ein Blick in die Gegenwartsliteratur.

Gott ist da zu einer Randfigur geworden. Es ist nicht so, dass er keine Rolle spielte. Aber auffallend ist, dass er oft keinen Namen mehr hat: Gott bleibt ohne Namen, wie etwa in Wolfgang Hilbigs Roman „Provisorium“ (2000) – nicht ohne Kritik an einer Kirche, die Gott gleichsam bürokratisiert habe: „Hier im Westen“, sagt der Protagonist, ein Schriftsteller, der aus dem Osten floh und im Westen keine Heimat fand, „hier im Westen [...] (hatte Gott) einen anderen Namen, er hieß „Konfession“ und hatte seinen Auftritt in Fragebögen. Die Kirchen, die diese Sprache verwalteten, zeigten von vornherein, wohin die Nicht-Zugehörigen gehörten: ins Abseits. Auf dieser Geschäftsgrundlage waren die Kirchen weit fortgeschritten und endlich dort angekommen, wohin sie immer gewollt hatten: im Ghetto.“⁷

Gott ist nicht mehr selbstverständlich. Dennoch ist er, als Randfigur, eine Art Suchfigur. Kritik, wie sie bei Wolfgang Hilbig zu lesen ist, ist bitter. Aber sie stellt uns

⁴ Hellhörig kann einen machen, dass Lange, ein sensibler Zeitgenosse, Innovatives jedenfalls nicht in „neuen“ Formen sah. Im Gegenteil: Er sah darin die Gefahr, den Sonntagsgottesdienst weiter zu marginalisieren.

⁵ Siehe dazu Daiber, Karl-Fritz: Gottesdienst als Mitte - Ende eines Mythos?, in: ZGP 11 (1993), 18-20.

⁶ Kurz, Paul Konrad: Gott am Rand. Zunehmende Entfernung aus gesellschaftlicher Präsenz, in: Stimmen der Zeit 128 (2003), 52-62, 52.

⁷ Kurz: Gott am Rand 2003, 58f.

die Frage, ob nicht wir in den Kirchen mit unserer Sprache und unseren Formen dazu beitragen, Gott so an den Rand gedrängt zu haben. Wie nah sind wir an den Menschen und ihren Fragen? Ist unsere Sprache nicht allzu oft zu formelhaft, zu eng, zu binnenkirchlich? Eröffnen unsere Gottesdienste Menschen Begegnungen mit Gott?

III. Evangelische Gottesdienste – Aufbrüche in Theorie und Praxis

Wie reagieren Theorie und Praxis auf diese Situation? Ich versuche, dieser Frage nachzugehen, indem ich zunächst das gegenwärtige liturgische Feld markiere.

Soeben ist ein instruktiver Literaturbericht von Christian Grethlein in der Theologischen Rundschau erschienen, der mit dem Titel versehen ist: „Evangelische Liturgik – im Aufbruch“⁸. Ich nehme das auf und ziehe es aus, indem ich vier liturgische Aufbruchbewegungen vorstelle.

1. Aufbrüche in der Gottesdienstlandschaft

In meiner Gemeinde hat der Kirchenvorstand oft über die geschimpft, „die nicht kommen“. „Die nicht kommen“, das bedeutete: die nicht zum Gottesdienst am Sonntagmorgen kommen. In Diskussionen über Leitbild und Strategie der kirchenge-meindlichen Arbeit hat das eine nicht unwesentliche Rolle gespielt: Der Gottesdienstbesuch am Sonntagmorgen war unausgesprochenes Kriterium für „Christsein“ überhaupt. Wer sonntags „nicht kommt“, so die Vorstellung, kann kein „echter Christ“ sein. Dass manche des Kirchenvorstandes selbst von dieser Regel abwichen, war ihnen gar nicht recht bewusst. Bewusst war ihnen auch nicht, wie vielfältig die Gottesdienstkultur in ihrer Gemeinde war. Dazu bedurfte es einer Art Bestandsaufnahme, die Überraschung und Zufriedenheit ausgelöst hat: „Dass wir so viele Gottesdienste anbieten, haben wir gar nicht gewusst.“

Evangelischer Gottesdienst ist mehr als der am Sonntagmorgen. Eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Und oft wiederum auch nicht. Deshalb will ich im folgenden anreizen, gleichsam Streifzüge durch die Vielfalt evangelischer Gottesdienstlandschaft zu unternehmen.

1.1. Aufbrüche im Jahresfestkreis

Der zentrale Gottesdienst gegenwärtiger volkscirchlicher Praxis, so muss man es auf Basis empirischer Ergebnisse sagen, sind die *Heiligabendgottesdienste* in ihren verschiedenen Ausprägungen. Die Teilnahme an ihnen lag 1975 bei 20,8%, 1980 bei 26%, 1985 bei 29,5 %, 2000 sogar bei 35,6%, in 2001 auf 32,5% zurückgegangen.⁹

⁸ Grethlein, Christian: Evangelische Liturgik - im Aufbruch. Literaturbericht 1997-2001, in: ThR 68 (2003), 341-373.

⁹ Siehe hierzu und zu folgenden statistischen Angaben: Kirchenamt der EKD (Hg.): Das gottesdienstliche Leben in der evangelischen Kirche, Hannover 1998; EKD: Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in der EKD in den Jahren 1986 bis 2001, Hannover, Juni 2003 (mit Zeitreihen).

Die herausgehobene und zunehmende Bedeutung des Heiligabendgottesdienstes hängt wesentlich damit zusammen, dass die gottesdienstliche Praxis eng verwoben ist mit Familienfeier, kirchlicher Tradition und kultureller Praxis. Matthias Morgenroth hat deshalb kürzlich mit Blick auf volkskirchliche Religiosität nicht ganz zu Unrecht von einem „weihnachtlichen Christentum“ gesprochen.¹⁰

Demgegenüber ist der *Karfreitag*, nach traditionellem evangelischen Verständnis der kirchliche Feiertag schlechthin, in seiner Bedeutung merklich zurückgegangen. Lag der Gottesdienstbesuch 1980 noch bei 6,1 % der evangelischen Kirchenmitglieder, ist er im Jahr 2001 auf 4,6% abgesunken. Das bedeutet, an Karfreitag gehen gegenwärtig durchschnittlich unwesentlich mehr Menschen zum Gottesdienst als an „normalen“ Sonntagen.

Demgegenüber liegt der Besuch des *Erntedankfestgottesdienstes* deutlich höher, 1991 haben ihn 8,3% der Kirchenmitglieder besucht, 7,7% in den westlichen, 12,0 % in den östlichen Gliedkirchen. Statistisch lässt sich eine Zunahme nicht zeigen, weil keine Zahlen dafür vorliegen. So lässt es sich nur vermuten, dass Erntedank zunehmend Resonanz findet, nicht zuletzt deshalb, weil er als Familiengottesdienst gefeiert wird. Eine Untersuchung wert wäre die Frage, ob dem Erntedankfest dabei auch auf dem Hintergrund ökologischer Fragen eine politische Dimension zugewachsen ist.

Unverkennbar hat auch der Gottesdienst am *Totensonntag* an Aufmerksamkeit und Resonanz gewonnen. „Mit den Toten leben“ (Gutmann) wird zur Zeit als evangelische Perspektive entdeckt. In vielen Gemeinden wird der Toten namentlich gedacht, verbunden mit dem Anzünden einer Kerze.¹¹ Tod, Umgang mit den Toten, Rituale der Bestattung sind Themen, die wieder stärker ins öffentliche Bewusstsein getreten sind.

1.2. Aufbrüche bei Kasualgottesdiensten

Die klassischen „Amtshandlungen“ bzw. „Kasualien“ Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung sind nach wie vor, bei Unterschieden und Veränderungen im einzelnen, auf hohem Niveau gefragt und stabil. „Sie wandern“, so hat es Peter Cornehl einmal schön formuliert, als kirchliche Segenshandlungen „mit auf den Wegen der Familie.“¹² Auffallend ist, dass nur die kirchliche Trauung deutlich rückläufig ist.

Warum haben Kasualien eine solche Konjunktur? Der katholische Religionssoziologe Michael Ebertz spricht treffend von „zweiseitigen“ Ritualen: Kasualien sind christlich verankert und haben gleichzeitig „einen starken Akzent auf der eigenen Lebenswirklichkeit“¹³. Dieser „Doppelzug“ kann verständlich machen, warum Konfirmation oder Bestattung breit beansprucht wird, andere Rituale wie etwa der

¹⁰ Siehe dazu den Beitrag Morgenroths in diesem Heft.

¹¹ Siehe dazu auch den Beitrag von Bettina Naumann in diesem Heft.

¹² Cornehl, Peter: Teilnahme am Gottesdienst, in: Joachim Matthes (Hg.): Kirchenmitgliedschaft im Wandel, Gütersloh 1990, 35.

¹³ Ebertz, Michael N.: Getauft sein - Christ werden? Religionssoziologische Anmerkungen zur Asymmetrie der Perspektiven im Blick auf liturgische Akte, in: HD 54 (2000), 7-15, 11.

Gottesdienst am Sonntagmorgen zunehmend an Relevanz verlieren: „Je konkreter“, so spitzt das Ebertz zu, „Riten Inhalte von Glaubenssätzen symbolisieren, je näher und ausschließlicher sie einen spezifischen bzw. konfessionellen Gedankengut stehen, desto geringer ist ihre Akzeptanz. Je allgemein-religiöser diese Inhalte symbolisiert werden, desto größer ist ihre Akzeptanz.“¹⁴ Ebertz argumentiert religionssoziologisch, aber das theologische Problem ist damit scharf umrissen. Es geht um die Frage christlichen Profils in der Kasualpraxis der Kirchen.

Zu bedenken gilt, dass sich das Spektrum der Kasualien gegenwärtig erweitert. Neue Kasualien entstehen, insbesondere an biografischen Übergängen. Als Beispiel nenne ich den Gottesdienst zum Schulanfang. Zudem gewinnen Gottesdienste in gesellschaftlichen Krisensituationen (Friedensandachten in der DDR, Gottesdienste in gesellschaftlichen Krisen seit dem 11. September) an Bedeutung. Daran wird deutlich, dass Kirchen mit ihren Gottesdiensten in ihrer Funktion biografischer wie gesellschaftlicher „Lebensgeleitung“ beansprucht und offensichtlich zunehmend gefragt werden.

2. Aufbrüche in der kirchlichen Agendenkultur

Was bisher in den Blick kam, ist die Vielfalt evangelischer Gottesdienstkultur nach dem gleichsam geografischen Aspekt, im Jahresrhythmus, im Lebensrhythmus, in Gesellschaft und Kultur. Ein anderer Aspekt evangelischer Gottesdienstvielfalt ist mit der Vielfalt der liturgischen Formen gegeben. Sie sind Ende der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts entstanden. Bereits in dieser Zeit galt der Gottesdienst am Sonntagmorgen als liturgischer, nur schwer verdaulicher „Findling“¹⁵ seiner Zeit. Gottesdienst müsse, solle das nicht so bleiben, unter der Kategorie des „Angebots“ neu ausgerichtet werden. Jenseits der Agenden damals entstanden Gottesdienste in „neuer Gestalt“, liturgische Feiern, Themengottesdienste, Familiengottesdienste und viele andere mehr.¹⁶

Dieser innerevangelische liturgische Pluralismus ist inzwischen selbstverständlich geworden und kaum noch aufregend.¹⁷ Er ist kirchenoffiziell anerkannt und dokumentiert im „Evangelischen Gottesdienstbuch“ (1999; siehe auch die Entstehung der „Reformierten Liturgie“ 1999). Dieses Buch ist der Versuch, liturgischen Pluralismus in Form „schmiegsamer Liturgie“ (Frieder Schulz) zuzulassen. Es basiert auf der Annahme einer stabilen Grundstruktur evangelischen Gottesdienstes und möglichen Ausformungsvarianten. Deshalb heißt dieses Buch auch nicht mehr Agende.

¹⁴ Ebertz: Getauft 2000, 12, original kursiv.

¹⁵ Jetter, Werner: Was wird aus der Kirche? Beobachtungen - Fragen - Vorschläge, Stuttgart/Berlin 1968, 188.

¹⁶ Siehe dazu Grethlein, Christian/Ruddat, Günter: Gottesdienst - ein Reformprojekt, in: dies. (Hg.): Liturgisches Kompendium, Göttingen 2003, 27-36.

¹⁷ Siehe dazu Grethlein, Christian: Alternative Gottesdienste. Eine Herausforderung für die Theologie des Gottesdienstes und des Gemeindeaufbaus, in: Irene Mildenerger/Wolfgang Ratzmann (Hg.): Jenseits der Agende. Reflexion und Dokumentation alternativer Gottesdienste, Beiträge zur Liturgie und Spiritualität 10, Leipzig 2003, 9-23, 18.

Es ist eine Mischform zwischen Agende (Grundstruktur) und Werkbuch (Ausformungen), die hohe liturgische Kompetenz voraussetzt: Gottesdienst, so die Einsicht, muss zwar ein wiedererkennbares Profil haben, aber dieses muss situationsgerecht flexibilisierbar sein.

Darin markiert es einen echten Aufbruch im kirchlich-agendarischen Gottesdienstverständnis. Der Einheitsgottesdienst, das Leitbild der 50er Jahre, ist bewusst und konzeptionell aufgegeben. Neben den klassischen Messtypus evangelischen Gottesdienstes tritt eine Elementarform, „eine einfache, nicht auf zeitraubende Vorbereitung angewiesene Gottesdienstordnung. Auch ein liturgisch ungeübter, selten kommender Gottesdienstbesucher kann ohne Schwellenängste mitfeiern.“¹⁸

Das Evangelische Gottesdienstbuch ist Produkt eines Reformprozesses, der 1974 begonnen hatte. Es antwortet auf Fragen der 70er Jahre, indem es die damals jenseits der Agende entstandenen und entstehenden Formen zu integrieren versucht. Dieser Versuch blieb nicht unbestritten. Prominent hat gegen dieses Konzept Manfred Josuttis Widerspruch erhoben. Er ist der Ansicht, man könne sich dem Heiligen angemessen nur in einer – religionsphänomenologisch beschreibbaren – Form nähern. Wer Pluralismus in der Weise des Gottesdienstbuchs zulasse, der mache solche liturgischen Wege zum Heiligen beliebig und zerstöre sie damit. Peter Cornehl, Praktischer Theologe in Hamburg, hat dem widersprochen, weil er, den Spuren Schleiermachers und Ernst Langes folgend, Gottesdienst nur als ein Geschehen in seiner Zeit begreifen kann. Und diese Zeit heute zeige, dass es verschiedene Formen christlicher Spiritualität gäbe, mithin auch verschiedene Wege, Gott liturgisch zu begegnen.¹⁹

3. Aufbrüche „jenseits der Agende“

Der Gottesdienst hat theologisch den Anspruch, für „alle“ da zu sein. Faktisch ist er das nicht. Von daher stellt sich umso dringlicher die Frage nach Gottesdienstformen, bei denen die Zugangsschwellen niedrig, das christlich-evangelische Profil aber deutlich bleiben. Die Suche nach solchen Formen hat „angesichts des Rückgangs christlicher Glaubenspraxis und im Blick auf die auch bei Kirchengliedern fehlende gottesdienstliche Einübung“²⁰ auch eine missionarische Dimension. Muss christlicher Gottesdienst, jedenfalls in seiner Grundgestalt, nicht offen sein für Menschen, die suchen, die fragen, die noch unterwegs sind in ihrem Glauben?

Es gibt inzwischen verschiedene Versuche, sich dieser Herausforderung zu stellen. So sind vielfältige Gottesdienstformen „jenseits der Agende“²¹ entstanden. Exemplarisch nenne ich nur das Go-Special-Projekt. Es basiert darauf, dass Men-

¹⁸ Schulz, Frieder: Elementare Liturgie, in: PTh 82 (1993), 168-185, 183.

¹⁹ Siehe dazu Josuttis, Manfred: Die Erneuerte Agende und die agendarische Erneuerung, in: PTh 80 (1991), 504-516; Cornehl, Peter: Im Gespräch mit Manfred Josuttis, in: PTh 80 (1991), 517-520.

²⁰ Schulz: Liturgie 1993, 179.

²¹ Mildemberger, Irene/ Ratzmann, Wolfgang (Hg.): Jenseits der Agende. Reflexion und Dokumentation alternativer Gottesdienste, Beiträge zur Liturgie und Spiritualität 10, Leipzig 2003.

schen mit dem, was sie am traditionellen Gottesdienst stört, ernst genommen werden. Fragt man Menschen, die „nie“ oder „nur selten“ zum Gottesdienst am Sonntagmorgen gehen, sagen viele, es störe sie, dass Kinder nicht willkommen sind, dass eine Kollekte eingesammelt wird, dass die Predigt oft langweilig und dass die Atmosphäre der Kirche unansprechend sei. Auf diese Kritik antwortet GoSpecial mit einer eigenen Form. Gemeinsames Singen, Fürbitten und Vaterunser werden zur Überraschung des Leitungsteams beibehalten, weil nach Ansicht der Befragten daran ein Gottesdienst überhaupt erkennbar sei. Was „rausfällt“, sind traditionelle liturgische Stücke (Kyrie, Gloria, Psalm, Kollektengebet, Zwischengesänge, die Schriftlesung(en), das Glockenläuten). Heraus kommt eine Form, die Anschluss sucht an ästhetische Konventionen der Mediengesellschaft – aber es, entgegen ihres eigenen konzeptionellen Anspruchs, nicht schafft, „Kirchendistanzierte“ mehrheitlich anzusprechen.²²

Eine andere Variante und ein anderer Aufbruch zeigt sich in „missionarischen“ Projekten in Ostdeutschland, die gezielt Ungetaufte und Konfessionslose für christliche Gottesdienst zu öffnen suchen. Das ist gegenüber GoSpecial ein deutlich anderes Zielpublikum. Die Suche nach entsprechenden Formen ist ein spannender Prozess gottesdienstlicher Elementarisierung: Gottesdienst ist nach christlichem Verständnis ein dialogischer Prozess. Deshalb kann nach diesem Verständnis auf das Gebet nicht verzichtet werden. „Kann“, so fragt Reinhard Hauke aus Erfurt in diesem Zusammenhang, „ein Ungetaufter beten? Oder anders: Kann ein Ungetaufter zum Beten eingeladen werden?“²³

Auffallend ist, dass Kirchen mit solchen Formen auf religiöse Suchbewegungen ihrer Zeit mit einer Art liturgischem Stufenmodell reagieren. Die Anfangsstufe, die religiöse Wegbahnung, erfordert einen hohen Grad liturgische Elementarisierung. Leitend ist die Idee, dass Kirchen mit ihren Gottesdienstformen aussteigen müssen aus dem Modell „alles oder nichts“. Schattierungen, Stufungen sind erforderlich, um Menschen auf ihrem religiösen Weg liturgisch zu begleiten.

Ein anschauliches Beispiel dafür ist die von Dietrich Zimmermann beschriebene „Segensfeier statt Trauung“²⁴, eine Feier, so Zimmermann, „vor der Schwelle des Glaubens“. Dass so etwas überhaupt in den Blick gerät, ist auch Ausdruck der sich in modernen Gesellschaften verkomplizierenden Lebenslagen: „Der Bräutigam, katholisch getauft, ist aus der Kirche ausgetreten. Die Braut, katholisch, Polin, ist in der Heimat zum Gottesdienst gegangen, hat aber keine nähere Beziehung dazu. Aber mit

²² Siehe dazu Friedrichs, Lutz: „Kommen Sie gut nach Hause“ – oder: Wie die Türschwelle zur Heimat wird. Eine liturgiesoziologische Wahrnehmung alternativer Gottesdienste am Beispiel GoSpecial, in: Mildenerger/Ratzmann (Hg.): *Jenseits der Agende*. 2003, 113-133.

²³ Hauke, Reinhard: *Die Feier der Lebenswende. Eine christliche Hilfe zur Sinnfindung für Ungetaufte*, in: Kranemann, Benedikt/u. a (Hg.): *Die missionarische Dimension der Liturgie. Zeitgemäße Gottesdienstformen* Band 2, Stuttgart 1999, 32-48, 43.

²⁴ Zimmermann, Dietrich: *Segensfeier statt Trauung*, in: Kranemann/u. a (Hg.): *Dimension* 1999, 60-67.

Rücksicht auf die Brautmutter aus Polen soll es eine kirchliche Feier geben.“ (61) Die Bitte des Paares um Segnung vor der standesamtlichen Trauung ist für Zimmermann neu, aber nachvollziehbar. Er lässt sich unter gewissen Bedingungen darauf ein und entwickelt ein entsprechendes Segensformular. Seine Amtskirche ist auf so einen Fall nicht vorbereitet.

Ein anderes eindrückliches Beispiel ist das Gottesdienstangebot am Erfurter Dom zum Valentinstag. Dort wird zu einem Segnungsgottesdienst eingeladen für alle, die partnerschaftlich unterwegs sind.²⁵

„Jenseits der Agenda“, das bedeutet auch, das freikirchliche Gottesdienstfeld in den Blick zu nehmen. Auch da sind, wenn ich es recht sehe, Aufbrüche erkennbar. So ist etwa 2001 unter dem Titel „Wir feiern Gottesdienst“ von Stephan Nösser und Esther Reglin der „Entwurf einer freikirchlichen Liturgik“²⁶ erschienen – bereits als Phänomen an sich auffallend und überraschend. Es zeigt auf seine Weise, dass „Liturgik“ unumstritten zur praktisch-theologischen Leitdisziplin geworden ist.

4. Aufbrüche in die Kulturwissenschaften

Nicht nur die liturgische Praxis, auch die liturgische Theorie hat einen grundlegenden Aufbruch vollzogen, und zwar in die „Interdisziplinarität“²⁷ Dieser Aufbruch begann im Übergang von den 60er zu den 70er Jahren, einer Zeit, die insgesamt stark das produktive Potenzial einer „Schwellenzeit“ (Viktor Turner) hatte. Damit hat sich das Selbstverständnis evangelischer Liturgik als wissenschaftliche Disziplin grundlegend verändert.

Liturgik war bis dahin Liturgiewissenschaft im engeren Sinn, also grundlegend historisch ausgerichtet. Seinen liturgisch-praktischen Ausdruck fand dieser Ansatz in der „Nachkriegsagenda“ der VELKD (1954). Mit der empirischen Wende in der Praktischen Theologie hat sich dieser Denkansatz verändert. Programmatisch dafür stehen Ansätze wie etwa der von Ernst Lange, der ausdrücklich die Grenze des klassischen liturgiewissenschaftlichen Denkens markiert: Liturgische Traditionen, so Lange pointiert, haben allenfalls noch die Funktion eines „Steinbruchs“ für künftige Gottesdienstarbeit: „Die erste liturgische Bewegung hat ein wundervolles Erbe zutage gefördert. Aber können wir Heutigen im Wandel unserer Welt mit diesem Erbe anders umgehen als mit Tradition überhaupt, das heißt (a) als mit einem Anschauungs- und Schulungsmaterial, an dem wir lernen können, worauf es ankommt und wie es *früher* gelang; und (b) als mit einem Steinbruch für zukünftige Gestaltung? Mehr leistet das Erbe nicht für unsere Aufgabe, es sei denn für einen Geheimzirkel liturgischer Sachverständiger und geschulter Kerngemeindeglieder.“²⁸

²⁵ Hauke, Reinhard: Partnerschaften unter dem Segen Gottes, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 17 (2003), 69-73.

²⁶ Nösser, Stephan/Reglin, Esther: Wir feiern Gottesdienst. Entwurf einer freikirchlichen Liturgik, Wuppertal 2001.

²⁷ Grethlein: Aufbruch (Anm. 8), 372.

²⁸ Lange: Gottesdienst (Anm. 3), 92.

Mit diesem Perspektivwechsel eröffnet sich ein weites Feld kulturwissenschaftlicher Suchbewegungen, von ritualtheoretischen bis psychoanalytischen Rekonstruktionen, wobei gegenwärtig der Akzent auf den Theaterwissenschaften liegt. Unter der Kategorie „Inszenierung“ wird versucht, Einsichten der Theaterwissenschaft für Fragen des Gottesdienstes theoretisch fruchtbar zu machen. Darüber hinaus spielen diese Aspekte eine nicht unwesentliche Rolle in der Ausbildung von Pfarrern und Pfarrern.

Gottesdienstfragen sind damit stark ästhetischen Kriterien ausgesetzt. Mit dem Aufbruch in das Ritual-Ästhetische sind auch Gefahren verbunden, die ich kurz andeuten will.

Mit Recht wird an „liturgischer Präsenz“ (Thomas Kabel) gearbeitet, um die Professionalität der liturgischen Rolle zu erhöhen. Mit Recht werden Symbole für den Gottesdienst entdeckt, um diesen lebendiger zu machen. Mit Recht wird kritisiert, dass körperliche Ausdrucksformen im evangelischen Gottesdienst bisher zu kurz gekommen sind. Doch bleibt damit das Ästhetisch-Ritueller nicht zu stark bei sich selbst?

In diesem Zusammenhang ist an die biblische Ritualkritik zu erinnern. Sie stellt Gottesdienst als Ritual nicht grundsätzlich in Frage. Aber sie sensibilisiert für Prozesse liturgisch-ritueller Selbstabschließung. Gottesdienst in biblisch-reformatorischer Tradition verstanden, muss eine Spannung zwischen Ritual und Ritualkritik aushalten. Das Ritual des Gottesdienstes soll, folge ich Ernst Lange, die Christusbotschaft „sinnlich“ erfahrbar, oder anders formuliert, liturgisch begehbar machen: die Begegnung mit Gott, wie sie Jesus uns vorgelebt hat, „identifiziert uns als Bürger des Reiches Gottes, das wirklich alternativ ist zu der Welt, in der wir gefangen [...] sind“²⁹. Von daher muss das Ritual „christliches Profil“ erlebbar machen: Das Reich Gottes muss spielerisch-symbolisch begehbar werden. Damit wird aber auch ein kritisches Moment eingespielt, das jenseits ästhetisch-ritueller Fragen liegt: Denn, so sagt es Jesus von Nazareth vom Reich Gottes, „es werden kommen von Osten und von Westen, von Norden und von Süden, die zu Tisch sitzen im Reich Gottes“ (Lk, 14,29). Das bedeutet, die, die meinen, ihn zu kennen, „werden hinausgestoßen“ (Lk 14,28). Auf Fragen des Gottesdienstes bezogen, wirkt eine solche Aussage höchst beunruhigend. Muss Gottesdienst nicht auch zur Darstellung bringen, dass die, die ihn feiern, in Gefahr stehen, keinen Platz im Reich Gottes zu haben. Wenn dem so wäre, wäre es unumgänglich, 1. die eigene Sicht und das eigene Modell immer in selbstkritisch-spielerischer Distanz zu sehen und 2. immer auch die Sicht derer, die „von Osten und von Westen, von Norden und von Süden“ kommen, liturgisch einzuspielen. Insofern fordert auch der biblische Befund dazu heraus, sich mit der „Eigenlogik“ derer, die nur „selten“ oder „nie“ kommen, näher zu befassen.

Die kulturwissenschaftlichen Aufbrüche, wie ich sie bisher skizziert habe, erweitern das Verständnis des Gottesdienstes als eines menschlichen Phänomens. Sie sind liturgisch bedeutsame Wege zum Menschen. Nur, so muss festgestellt, sind die, um

²⁹ Lange: Gottesdienst 1982, 87.

die es geht, bisher gar nicht zu Wort gekommen. Bis heute stehen empirische Forschungen zur Rezeption von Gottesdiensten weitgehend aus. Dabei zeigen die Mitgliedschaftsstudien der EKD seit 1972, wie unerlässlich es ist, sich auch empirisch Fragen der Kirche zu nähern. Was Menschen heute über Gottesdienst denken, wie sie ihn erleben, was sie stört, was sie erhoffen, kann etwa dem Interviewmaterial der letzten, dritten Kirchenmitgliedschaftsstudie „Fremde Heimat Kirche“ (1993) entnommen werden. Zwei Aspekte will ich hervorheben, die sich quer durch das Interviewmaterial ziehen.

1. Menschen, die Kirche „abseits“ vom aktiven Gemeindeleben leben, erleben Gottesdienst oft als Zwang. Kirche wird als Institution erlebt, die nicht zuhört, nicht anerkennt, sondern meint, in religiösen, existenziellen und moralischen Fragen immer schon mehr und es besser zu wissen als die, die mit ihr zu tun haben. Diese Wahrnehmung muss hellhörig machen. In ihr kommt ja auch eine Sehnsucht zum Ausdruck, die Sehnsucht nach einer „mitgehenden“, lebensbegleitenden Kirche.
2. Zudem fällt auf, dass immer wieder kritisiert wird, dass Gottesdienste nicht lebensnah genug seien. Auch diese Kritik muss hellhörig machen, denn, konstruktiv gewendet, bedeutet sie doch, dass Menschen fragen, „ob die kirchlichen Deutungsschemata und symbolischen Handlungen ihnen helfen, ihre Interaktionen fortzuführen und ihre jeweilige Lebenssituation zu begehen“³⁰.

IV. Menschen als liturgische „Partner“ wahr- und ernstnehmen

Ernst Lange hatte darauf verwiesen, dass Menschen nach ihrer Religion suchen und wir in den Kirchen dabei ihre „Partner“ werden sollen. Sind wir das? Sind wir liturgische Weggenossen mit Menschen, für die Gott eine Frage, nicht mehr aber Antwort ist? Kritik, wie sie in Wolfgang Hilbig's Roman scharf zum Ausdruck kommt, kann auch Protest und Enttäuschung sein, ein wichtiger Hinweis auf die Signatur der gottesdienstlichen „Großwetterlage“, eine Empfindlichkeit gegen den Habitus einer immer-schon-alles-besser-wissenden Kirche: Menschen, so der Literaturwissenschaftler Paul Konrad Kurz, „wollen sich nicht dogmatische Sätze vorsprechen lassen, ehe sie Fragen gestellt und ihr Interesse bekundet haben. Sie wehren sich gegen alles, was sie festlegt, beaufsichtigt, kontrolliert. Sie wollen auch nicht fortwährend in einer Sprache von gestern angesprochen werden. Es genügt ihnen nicht, mit Konservensätzen abg gespeist zu werden. Viele denken an einen Wege-Gott, der ihre Neugier zulässt, ihre Lebenslust bejaht. Sie denken, dass Gott, der ihnen dieses Leben zumutet, sie auch fragen lässt.“³¹

30 Ebertz, Michael N: Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen - Gottesdienst in der entfalteten Moderne, in: Benedikt Kranemann/u. a (Hg.): Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, Freiburg 1999, 14-38, 27.

31 Kurz, Paul Konrad: Unsere Rede von Gott. Veränderungen des Bewusstseins - Veränderungen der Sprache, in: Stimmen der Zeit 127 (2002), 183-194, 194.

„Was nützt uns der Gottesdienst?“ Ich sehe eine zentrale liturgische Innovation in dem Versuch, mich diesem „uns“ stärker als bisher auszusetzen. Wen meinen wir damit? Wie eng, wie weit ist unser Horizont? Was sind unsere Leitbilder, woher wissen wir was über dieses „uns“? Was projizieren wir? Was wissen wir? Wen sprechen wir mit unseren Formen an, wen grenzen wir aus, wenn auch nur unbewusst?

In einer eben erschienenen empirischen Studie wird deutlich, was Menschen heute von Kirche zentral erwarten. Sie erwarten eine mitgehende, eine begleitende Kirche. Kirche wird bei ihren Kernkompetenzen behaftet: Bei der Frage, was die Aufgabe der Kirchen heute sei, ergab sich folgende Rangordnung: Gottesdienstgestaltung (98%), Seelsorge für Gemeindeglieder (96%) und Hilfe für Familien in Not (87%). Die Ergebnisse zeigen „eine ganz andere Kirche [...] als die oftmals gescholtene ‚Sozialagentur‘: Es ist eher die dialogische, die caritative und fürsorgliche Kirche, der ein bedeutender Platz in der Gesellschaft eingeräumt wird.“³²

Die Ergebnisse reizen, Gottesdienst auf dieser Linie zu verorten, auf dieser Erwartungslinie einer mitgehenden Kirche. Aufgabe einer solchen Kirche ist es, eine Sprache, eine Form zu finden, in der „Achtung vor den Suchenden hörbar wird“³³. Denn auch das ist ein Ergebnis der Studie, dass sich gegenwärtig nur noch eine Minderheit (21%) mit der Kirche als Institution „sehr stark“ oder „stark“ verbunden fühlt. Dagegen ist das Interesse an der Ortsgemeinde und der persönlichen Begegnung mit der Pfarrerin/dem Pfarrer ausgesprochen hoch: 43% geben an, mit ihrem Pfarrer schon intensiv gesprochen zu haben, 54% wünschen sich, öfter solche Gespräche führen zu können.

Vielleicht ist die „Suchbewegung“ zu stark konturiert. Vielleicht mag das die Perspektive der Menschen sein – aber ist es auch „unsere“ Perspektive, die Perspektive der Kirchen?

Ich sehe in den Aufbrüchen, wie sie die liturgische Diskussion vollzogen hat, den Fragen, wie sie von der Literatur der Gegenwart aufgeworfen werden, den Anreiz, solchen biblischen Spuren nachzugehen, bei denen mehr das Suchen als das Finden, mehr das Fragen als das Antworten, eine Rolle spielt. Gott hat in der biblischen Tradition einen Namen, aber er ist es auch, der sich einer Fixierung entzieht: „Ich bin, der ich bin.“ (Ex 3) Das Gesicht Gottes in Literatur und Bibel stimmen nicht überein. Aber die literarische Randpräsenz, das Unvermögen, Gott als Schöpfer loben zu können, lenkt die Aufmerksamkeit auf biblische Traditionen, in denen Gott eben auch radikal in Zweifel gezogen wird: „Du bist mir“, so klagt Jeremia, „wie ein trügerischer Born, der nicht mehr quellen will.“ (Jer 15, 16) Und die Suche der Menschen nach ihrer Religion erinnert an die existenzielle Grundspannung christlichen Glaubens, wie sie biblisch konturiert ist: dass wir Menschen im Übergang leben zwischen Erde und Himmel, voll der Sehnsucht nach himmlischer Heimat (2 Kor 5), aber noch verwiesen auf die Aufgaben, die uns hier zugewiesen sind. Menschen der Bibel bleiben

³² Religion, Politik, Gesellschaft, Konrad-Adenauer-Stiftung 2003, 10.

³³ Kurz: Gott am Rand (Anm. 7), 194.

auf der Suche, weil „noch nicht erschienen ist, was wir sein werden (1 Joh 3,1). Vielleicht ist, so ist mit Paul Zulehner zu vermuten, das Suchen „die stärkste Form des Wirkens Gottes in einem Menschen“³⁴.

Auf diese Weise kommen Kultur und Theologie, kulturelle Suchbewegungen und biblische Traditionen in ein sich gegenseitig befruchtendes Spiel. Die biblischen Traditionen sind, unserem Selbstverständnis nach, ein reicher Schatz. Ihre Geschichten deuten Leben alltagsbezogen, überraschend und offen, ich denke da an Jonas Unmut über Gottes Barmherzigkeit unter der „Stau“ oder an das Gleichnis vom „Verlorenen Sohn“: Seine Rückkehr wird erzählt, überraschend unmoralisch. Der Weg des Daheimgebliebenen bleibt offen: Wird er zum Fest kommen? Das ist eine biblischer Grundzug, dass uns Geschichten erzählt werden, die uns Wege öffnen, und zwar so, dass wir mit unseren Fragen mit ins Spiel kommen. Sie sind eine Sprachschule, auch für unsere Gottesdienstkultur. Diese wird nur dann nicht im kulturellen „Ghetto“ (Hilbig) verschwinden, wenn sie beherzt, was ihr Ureigenes ist: eine Kultur der Hoffnung und einen „Realismus der Barmherzigkeit“ zu wagen. Damit nimmt sie zentrale Erwartungen der Menschen auf und bricht sie zugleich „biblisch“-theologisch. Denn Gott kommt „da zur Sprache, wo Wirklichkeit wider Erwarten aufbricht, und die Perspektive der Güte die Härte der Realität [...] überraschend in Frage stellt und verwandelt.“³⁵

V. Liturgie – Eine Kultur der Hoffnung

Gunda Schneider-Flume berichtet, wie der nüchterne, ostdeutsche Realismus einer Universitätsklinik im Umgang mit Menschen, die ihren Körper anatomischen Zwecken zur Verfügung stellen, aufbrach zu einer Kultur der Hoffnung und Barmherzigkeit, verdichtet in der Form eines Gottesdienstes: Die Idee war, einen solchen für die Angehörigen einmal im Jahr unter dem Titel: „Wir danken unseren Toten“ anzubieten: „Die Feier wird musikalisch gestaltet mit Chorälen von Johann Sebastian Bach. Alle Namen der Verstorbenen werden verlesen, Psalm 23 wird gelesen [...], weitere Psalmverse und der aaronitische Segen werden gesprochen.“³⁶ Dieses Angebot, so Schneider-Flume, wird angenommen, ein Beispiel dafür, wie Kirche ihren Beitrag zur „Kultur“ leisten kann, bescheidener, als ehemals, oft nur noch eher am Rand, wie etwa in dieser Universitätsklinik, aber dennoch wirksam.

Was suchen Menschen im Gottesdienst? Ich meine, sie sind, bei allen Unterschieden, auf der Suche nach einer erlebbaren sinnstiftenden „Alternative“, die „in der Unwiderruflichkeit zerstörten oder einfach in den Tod auslaufenden Lebens [...] Aufatmen und ein Bejahen ermöglicht.“³⁷ Nicht nur der Modus, auch die Form, wie

34 Zulehner, Paul M.: Megatrend Religion, in: Stimmen der Zeit 128 (2003) 87-96, 92.

35 Schneider-Flume, Gunda: Kirche und Theologie im Osten Deutschlands aus evangelischer Sicht, in: BThZ 20 (2003) 111-126, 121.

36 Schneider-Flume 2003, 125.

37 Lange 1984, 95.

diese Alternative liturgisch begehbar ist, hat sich verändert: der Gottesdienst am Sonntag ist als Maß aller Dinge relativiert, Übergangssituationen und Krisensituationen treten stärker in den Vordergrund. Kirche, Pfarrerinnen und Pfarrer, haben an diesem Punkt eine ungemein hohe Chance und wertvolle Aufgabe: Menschen zu begleiten, und zwar so, dass sie sich erstgenommen fühlen, angenommen, aufgehoben. Diese Aufgabe setzt die Bereitschaft zum Perspektivwechsel voraus: Religion aus Sicht der Menschen wahrzunehmen, Bedürfnisse und Sehnsüchte zu verstehen, hinzuhören, mitzugehen, und dann, auf dem gemeinsamen Weg, einzuspielen, was in der biblischen Tradition zentral ist: dass Gott es ist, der uns auf unserem Weg begleitet, zustimmend, anerkennend, segnend und kritisch, aufrüttelnd, beunruhigend.

Halloween – Allerseelen – Totensonntag

CHRISTIAN TRAPPE

Von einem kahlen Ast herab baumelt, klappernd im Herbstwind, das Skelett eines Erhängten. It's shocking time in einem der Vororte von Washington DC. Die Amerikaner sind uns – wie immer – ein Stück voraus. Halloween ist dort längst mehr als ein herbstlicher Karneval für Kinder, die gruselig verkleidet mit ihrem dreisten „trick or treat“ Süßigkeiten erbetteln oder sich mehr oder weniger harmlose Streiche erlauben. Selbst biedere Familienväter, die sich früher damit begnügten, ihre Häuser mit Kürbisfratzen zu schmücken, überziehen jetzt ihre sonst so sorgsam gehüteten Blumenrabatten mit Spinnenweben und verwandeln ihren Gartenteich mit rotem Farbpulver in eine riesige Blutlache. Und natürlich lassen sich auch die Jugendlichen und jungen Erwachsenen diese Gelegenheit zur Provokation nicht entgehen. Inspiriert vom Hollywood-Horror, streifen sie mit blutigen Äxten, den Attrappen angehackter Gliedmaßen, Freddy-Kruger Masken oder als Zombies verkleidet um die Häuserblocks. Oder veranstalten illegale Friedhofs-Partys.

Dass die Grusel-Welle mittlerweile über den Atlantik geschwappt ist, ist ein schönes Beispiel für die McDonaldisierung unserer Gesellschaft. Denn der Fast-Food-Konzern hat tatsächlich einiges dazu beigetragen, dass der herbstliche Horror-Gag bei uns so beliebt wurde. Aber auch andere Wirtschaftszweige sind längst auf den orange-schwarzen Zug aufgesprungen und haben mit einer Flut von Festartikeln in unglaublicher Schnelligkeit eine marktgerechte Halloween-Version bei uns eingebürgert. Nachdem z. B. Berliner Geschäfte im Jahr 2001 eine 300%ige Umsatzsteigerung von Halloween-Utensilien verzeichneten, ist der Geistertag für die Wirtschaft zum dritt wichtigsten Fest des Jahres geworden. Mit großer Selbstverständlichkeit wurde der neue Termin auch in die Pläne von Schulen und Kindergärten integriert. Und sogar Vereine in entlegenen Dörfern laden mittlerweile in der Halloween-Nacht zur Vampir-Disco mit Schocktails ein.

Natürlich ruft dieser Boom auch Widerstände auf den Plan. Während einige Stimmen genervt fragen, ob man denn wirklich jeden amerikanischen Klamauk nachahmen muss, lehnen manche Christenmenschen das Fest ab, sei es, weil sie in der neuen Mode einen Angriff auf die christliche Kultur des Abendlandes sehen, oder weil sie die Möglichkeit wittern, wieder einmal kirchliches Profil zu zeigen. Denn Halloween sei ein heidnisches Fest, so mutmaßen sie, und wissen zu berichten, dass früher in dieser Nacht finstere Opferrituale durchgeführt wurden. Und so ist schnell der Bogen zum Satanismus geschlagen (z. B. *idea* 44/2000). Tatsächlich wird Halloween von der sogenannten „schwarzen Szene“ gern für sich vereinnahmt, den Death-Metal-Fans zum Beispiel, den Dark Wavers und natürlich auch den neuen Hexen. Aber all diese Anhänger des Gothic-Style finden sich mit den christlichen Fundamentalisten in

einer seltsamen Allianz: Hemmungslos tragen sie ihre Phantasmagorien in eine vermeintlich historische Festgestalt ein.

Den Teufel an die Wand malen

Es entspricht den Strukturen volkstümlich-magischen Denkens, über das, was Angst macht, möglichst nicht zu sprechen, um es ja nicht herbeizureden. Von Harry Potter hingegen kann man lernen, dass es klüger ist, die Dinge beim Namen zu nennen. Denn das Unheimliche verliert viel von seiner Macht, wenn man klar sieht, womit man es zu tun hat. So erscheint auch Halloween weit weniger spektakulär, wenn man der Geschichte dieser Feiertradition nachgeht.

Die Wurzeln des herbstlichen Festes reichen zurück in vorchristliche Traditionen. Die Kelten feierten am 1. November das wichtigste ihrer vier Hauptfeste: „Samhain“. Nun ist die keltische Kultur wegen ihrer Zurückhaltung in Bezug auf schriftliche Überlieferungen eine ideale Projektionsfläche für allerlei phantastische Spekulationen. Aber soviel lässt sich mit einiger Sicherheit sagen: Samhain war ein Neujahrsfest. Das Ende des fruchtbaren Halbjahrs wurde als deutlicher Einschnitt in die Zeit erlebt. Zu diesem Termin versammelte man sich, vereinbarte Gesetze, die in Zukunft gelten sollten. Es gab eine Friedenspflicht in den Tagen des Festes, deren Verletzung hart bestraft wurde. Man aß und trank natürlich miteinander, genoss die erwirtschafteten Vorräte, wodurch Samhain auch Züge eines Erntedankfestes hatte. Vor allem aber erinnerte man sich in Liedern und Geschichten an Ereignisse aus der mythischen Welt. Samhain als Fest des Übergangs schien für die Begegnung mit der unsichtbaren Wirklichkeit, die als eine höhere Realität angesehen wurde, besonders geeignet. Denn nachdem ein Zeitlauf beendet war und bevor der neue begann, tat sich gewissermaßen ein „Riss in der Zeit“ auf, an dem die Lebenden und die aus der Zeit Gefallenen, die Geister der Ahnen, sich berühren konnten. Die Druiden als priestertliche Vermittler zwischen Diesseits und Jenseits, Bewusstem und Unbewusstem, förderten zum einen die Beschäftigung mit der „Anderswelt“, versuchten aber zugleich auch durch große Feuer und beschwichtigende Rituale, die Angst zu bannen. Wie bei Narrenfesten wurde die bestehende Ordnung für eine begrenzte Zeit außer Kraft gesetzt, um verdrängten Dimensionen einen Spielraum zu eröffnen.¹

Als im England und Irland des 8. Jhds ein keltisch geprägtes Christentum in Blüte stand, fiel es nunmehr christlichen Priestern zu, die beunruhigenden Schatten des Totenreichs in Zaum zu halten. Sie taten das, indem sie „geistliche Lichter“ entzündeten bzw. einen christlichen Ahnenkult einsetzten. Sie gedachten an Samhain der Lichtgestalten des Glaubens, der Heiligen, die zwar auch Verstorbene sind – Geister, wenn man so will –, aber als leuchtende Vorbilder eine positive Ausstrahlung besitzen. Im Jahre 837 wurde diese Verschiebung des damals schon viel älteren Allerhei-

¹ Christian Guyonvarc’h / Françoise Le Roux: Die Druiden. Mythos, Magie und Wirklichkeit der Kelten. Engerda 1999, 313 ff..

ligenfestes auf den 1. November von Papst Gregor IV. ausdrücklich genehmigt. Man mag diese Entwicklung als machtvolle Unterdrückung oder als einfühlsame Inkulturation interpretieren, in jedem Fall wandelte sich „Samhain“ im Zuge der Kulturnachfolge allmählich zu „Halloween“ (eig. „All-Hallows-Eve“ = Aller-Heiligen-Abend). Zur ersten Jahrtausendwende lagerte sich wiederum ein Totenfest an den Allerheiligentag an. Odilo, Abt des französischen Klosters Cluny, das sich in besonders intensiver Weise der Aufgabe des Totengedenkens angenommen hatte, erkannte die seelsorgliche Notwendigkeit, einen Tag des Gedächtnisses aller Verstorbenen zu stiften. Es entstand der Allerseelentag (2. Nov.), der in fließender Fortsetzung des Allerheiligentages gefeiert wurde. Der neue Feiertag traf offenbar ein Bedürfnis, denn er breitete sich auch über die Cluny unterstehenden Klöster rasch aus. Noch im 11. und 12. Jahrhundert war Allerseelen von Mailand bis Lüttich geläufig; im 14. Jahrhundert erreichte es Rom.

Ein Friedhofsgang mit Gräbersegnung am Nachmittag des Allerheiligentages ist seit 1578 bezeugt – wahrscheinlich ist diese Tradition aber viel älter. Die Gräber werden vorab gepflegt. Ein eindrücklicher Brauch sind die „Seelenlichter“, die am Vorabend auf allen Gräbern entzündet werden und über den Allerseelentag brennen.

Neben dieser offiziellen liturgischen Praxis haben sich in Europa auch eigentümliche Volksbräuche zum Allerseelentag noch bis ins 20. Jahrhundert hinein erhalten. Zum Beispiel „wird in der Steiermark an diesem Tag keine Tür und kein Tor gewaltsam zugeschlagen, aus Furcht, eine arme Seele zu zerquetschen. Da wird kein Messer auf dem Rücken, kein Rechen mit den Zinken nach oben liegengelassen, aus Vorsicht, dass nicht irgendeine arme Seele darüber stolpere, sich ritze oder schneide.“²

Von bewusster Darstellung der Geisterwelt zeugt ein spätherbstlicher Brauch aus dem Odenwald: „Abends standen manchmal Kohlraben-, Dickwurz- oder Kürbisköpfe auf Pfosten oder an Fenstern. Sie wurden von den alten Leuten ‚Lichter‘ oder auch ‚Gespenstlichter‘ genannt, denn sie waren hohl, und im Innern brannte eine Kerze oder ein Öllicht. Man suchte sich besonders umfangreiche Dickwurzeln aus, möglichst solche mit roter Außenhaut, höhlt sie aus und schnitt in eine Seite der Wand ein Gesicht mit Augen, Nase und Mund als Lichtöffnungen. Örtlich wurde der Rübenkopf auch Totenkopf genannt. [...] Man wollte in der Zeit der immer mächtiger werdenden Dunkelheit zum einen seine eigene Angst vor bösen Geistern bewältigen und zum anderen Kinder und auch Erwachsene erschrecken.“³

Sogar das „trick or treat“ (Süßes oder Saures), mit dem Kindergruppen von Haus zu Haus gehen, hat seine Vorbilder in den Heischegängen, die bei uns in der Zeit herbstlich gefüllter Speisekammern schon lange geläufig waren und mit regionalen Unterschieden am Martins-, Nikolaus- oder Dreikönigstag noch heute praktiziert werden.

² Gräfin Schönfeldt, Sybil: Feste und Bräuche, Ravensburg 1987, 275.

³ Sehnert, Heinrich: Sou woarsch ba uns dehoam. Volkstum an der nördlichen Bergstraße und im vorde- ren Odenwald, Seeheim-Jugenheim 1982, 263.

Sich nicht ins Bockshorn jagen lassen

Was sich also derzeit von den USA her bei uns ausbreitet, ist keineswegs originell, sondern nur der Re-Import ursprünglich europäischer Traditionen, die nun freilich in Disney-Manier überzeichnet und breit vermarktet werden. Diese Konsumorientierung verändert freilich den Charakter des alten Festes. Halloween ist heute vor allem eine neue Party-Dekoration, nicht mehr als ein weiterer Spaßfaktor unserer oberflächlichen Event-Kultur. Während Feste ursprünglich Medien waren, um die in den Fest-Erzählungen enthaltenen Grundwerte einer Gesellschaft in regelmäßigen Abständen wieder ins Bewusstsein zu heben, verkommen sie nun zur inhaltslosen Form. Man kann die Hohlheit und Leere dieser Festgestalt kritisieren, aber das wäre sicherlich eine Anfrage nicht nur an Halloween, sondern an unsere ganze Festkultur.

Angesichts dieser langen Entwicklungsgeschichte ist Gelassenheit angesagt. Wenn die Kirche vor 1200 Jahren so offen und theologisch beweglich war, eine vorgefundene Festtradition zu integrieren, dann sollte es auch heute möglich sein, ohne theologische Verdikte mit einem Fun-Event zurechtzukommen. Zumal in einer pluralistischen Gesellschaft, die nicht mehr der Ort ist für religiöse Grabenkämpfe. Wie Manfred Becker-Huberti in nüchterner Selbstbeschränkung festgestellt hat, bringt es „gar nichts, sich über Halloween zu erregen oder gar öffentlich Front zu beziehen. Im Gegenteil: Der öffentlich ausgetragene Konflikt macht das Phänomen erst interessant. Deshalb sind Presseanfragen nach der Art: „Was regt Sie an Halloween am meisten auf?“ für die Medien notwendig, um Halloween zu problematisieren. Für die Kirche ist diese Art der Berichterstattung, die sie zum Spaßverderber stilisieren muss, schlicht kontraproduktiv. Man macht sich benutzbar für die falsche Strategie. Da der Konflikt Voraussetzung der medialen Behandlung ist, wird bei fehlendem Konflikt eher keine Berichterstattung erfolgen.“⁴

Dieses medienpolitisch kluge Kalkül kann freilich nicht die ultima ratio in Sachen Festkultur sein. So richtig es ist, nicht nach außen hin anprangernd aufzutreten, wird sich die Kirche von dem Phänomen Halloween selbstkritisch in Frage stellen lassen müssen: Wie kommt es, dass in einer säkularen Festgestalt all jene Gestalten wieder auftauchen, die früher einmal in der Kirche selbst beheimatet waren? Denn das Grausige, Monströse des unerlösten Lebens hatte einst durchaus seinen Platz innerhalb der christlichen Tradition.

Die alte Kirche konnte sich in einer für uns nicht mehr nachvollziehbaren Weise an der Darstellung von Märtyrerschicksalen erbauen. In den Refektorien der Athos-Klöster kann man es noch erleben, wie die Mönche während des Essens die grauhaftesten Folterszenen meditieren. Auch im Mittelalter gab die Kirche der Darstellung des Unheimlichen seinen festen Ort: Teuflische Wesen hockten vorzugsweise

⁴ Becker-Huberti, Manfred: Gruselig grinsende Geister grüßen grässliche Grufties, in: Glauben leben. Zeitschrift für Frauen in Kirche und Orden 77 (2002), zitiert nach: www.religioeses-brauchtum.de/herbst/halloween.html.

auf den Türmen der Westfassaden, wo sie oft als Wasserspeier dienen und ironischerweise die zerstörerische Kraft des Wassers von der Kirche fernhalten mussten. Aber auch im Innersten der Kirche, im Chorgestühl der Mönche, finden sich skurril geschnitzte Dämonen, die auf innerpsychische Realitäten verweisen wollen. Überhaupt entfaltete die mittelalterliche Kirchenkunst eine regelrechte Ikonographie des Bösen. Als genialer Höhepunkt gilt Hieronymus Bosch, der seine schaurig schönen Traumphantasien in Bilder verwandelte, gegen die sich noch die wildeste Halloweenfeier wie eine harmlose Gartenparty ausnimmt. Die Barockzeit, deren ausgeprägte Festkultur sich als Gegenbewegung zu allgegenwärtigen Leiderfahrungen verstehen lässt, machte auch vor drastischen und burlesken Inszenierungen des Todes nicht Halt. Und schließlich hatte auch die historistische Kirchenästhetik des 19. Jahrhunderts, vielleicht angeregt durch die Romantik, einen ausgesprochen morbiden Zug, der noch heute in den Horrorszenerarien Hollywoods gern zitiert wird.

Inzwischen sind die Kirchen gelüftet, die schwarzen Altarbehänge entsorgt, das Drohen mit Strafen hat aufgehört. Dafür wagt niemand mehr so recht von den letzten Dingen zu sprechen: der Tod ist vor allem eine Frage menschlicher Nähe und Begleitung geworden, Auferstehung wäre schön, Fragen des Gerichts werden lieber umgangen, die Jenseitsvorstellungen (früher Himmel und Hölle) sind ungewiss. Wir haben das Tremendum, die dunkle Seite Gottes, so gründlich zumindest aus der kirchlichen Symbolwelt ausgetrieben, dass wir nun ratlos dastehen, wenn es uns in Gestalt kindlichen Larvenspiels begegnet. Mühsam lernen wir, dass es offenbar ein menschliches Bedürfnis ist, das Unheimliche und damit die im Innern verborgenen Gefühle darzustellen. Mühsam lernen wir auch, dass es gut und befreiend sein kann – und zwar auch für Kinder –, die Nachtseite des Lebens und ihre dunklen Schatten spielerisch zu erobern und auf diese Weise zu lernen, mit eigenen Ängsten umzugehen – dass sogar die Pietätlosigkeit, die an Halloween so gern kritisiert wird, ihren Sinn hat.

Die Geister bannen, die man ruft ...

Man kann nicht ernsthaft in Frage stellen, ob ein Christ denn Halloween feiern darf. Eine echte Frage ist hingegen, ob man außerhalb der Kirche (oder außerhalb einer gefestigten religiösen Tradition) wirklich Halloween feiern kann. Denn eine angstfreie Auseinandersetzung mit den Abgründen des Lebens wird ja erst möglich durch sichernde Strukturen; in der Sprache des christlichen Glaubens: durch das Vertrauen auf die Allmacht Gottes und den auferstandenen Christus. Jesus hat sich bewusst mit den zerstörerischen Kräften der Welt auseinandergesetzt. Sein Weg führt hinab in das Schattenreich des Todes, die Unterwelt, die Hölle, aber unbeeindruckt davon auch wieder heraus. Erst die tiefe Einsicht und Anerkennung dieser grundlegenden Lebensbewegung ermöglicht jenen hoffnungsfrohen, ja auch humorvollen Umgang mit den Chaoskräften, wie er für die christliche Lebenshaltung charakteristisch ist.

Nur im Machtbereich des Heilvollen kann man es gefahrlos wagen, sich dem Unheilen zu nähern. Jedes Märchen und auch jeder gute Comic beachtet diese Regel: Wo immer bedrohliche Fantasy-Figuren auftreten, bedarf es auch einer Lichtgestalt, um die zerstörerische Kraft im Zaum zu halten und letztlich auch wieder zu überwinden. Ansonsten können die ausdrucksstarken Bilder unheiliger Mächte durchaus Kratzer auf der Seele hinterlassen, und nicht nur auf Kinderseelen. Gerade dieses Gegengewicht scheint bei dem frei floatenden Halloween-Spuk zu fehlen. Wo ist der sichernde Rahmen, in dem das Fest seine wilden Kräfte entfesseln kann? Sind zum Beispiel die Erzieherinnen und Lehrer, die zu einer Halloweenfeier einladen, wirklich in der Lage, die Geister zu bannen, die sie rufen? Nicht einmal ein Problembewusstsein scheint hier vorhanden. Wir sichern zwar Spielgeräte nach strengen TÜV-Normen, sind aber ahnungslos, was Bilder in der Psyche von Menschen anrichten können. Landesbischöfin Margot Käßmann runzelt zu Recht die Stirn, wenn sie feststellt: „Einerseits wird ihnen (den Kindern) an Halloween ein importierter Geisterkult marktgerecht angeboten, andererseits fragen Eltern, ob sie einen Fünfjährigen mit zur Beerdigung nehmen können. Da sind die eigenen Orientierungspunkte der Erwachsenen aus den Fugen geraten.“⁵

Kirchliche Halloweenfeier – ein Beispiel

Wie kann die Kirche angesichts der Herausforderung Halloween reagieren, wenn vormundende Unterdrückung kein Mittel mehr ist? Es kann nur darum gehen, die eigenen christlichen Jenseitsvorstellungen öffentlich zu kommunizieren. In der Klosterkirchengemeinde Lippoldsberg (Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck) versuchen wir das auf zweierlei Weise:

Zum einen laden wir selbst zu einer kleinen, feinen Halloweenfeier ein, und zwar in den Kirchturm. Die Veranstaltung richtet sich nicht an Kinder, sondern an junge Erwachsene, die natürlich Spaß haben an einer Grenzüberschreitung und auch gespannt sind, wie die Kirche mit heiklen Dingen umgeht. Wir verzichten bewusst auf die üblichen Versatzstücke des kommerziellen Festes: Künstliche Spinnweben sind nicht nötig, da der uralte Raum Atmosphäre genug hat. Statt der Kürbisse verwenden wir wegweisende Rüben, wie sie auch früher hier an der Oberweser von Kindern ausgehöhlt und mit Gesichtern verziert wurden. Wir erzählen an diesem Abend natürlich die ortsbezogenen Geschichten von der letzten Nonne des hiesigen Klosters, die als weiße Frau umgeht, um ihren Unmut mit den kirchengeschichtlichen Entwicklungen zum Ausdruck zu bringen. Aber es kommen auch schaurige Gedichte zum Vortrag, wie sie das 18. und 19. Jahrhundert in Fülle zu bieten haben. Musikalisch wird das Ganze von irischen Balladen und Akkordeonklängen strukturiert. Eine sichernde

⁵ Ansprache anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde des Fachbereichs Erziehungswissenschaften der Universität Hannover, am 27. November 2002, zitiert nach: Margot Käßmann, in: www.evka.de/landeskirche/landesbischoefin_texte.php3?id=920&substrukturID=2.

Funktion haben das Gebäude selbst, dessen Symbolik für sich spricht, aber auch markante Texte wie etwa Luthers Hymne des Reformationstags: Ein feste Burg (EG 362, 1-3).

Wichtiger als diese kleine Spielerei sind jedoch die vielfältigen Bemühungen, die christliche Sterbebegleitung zu intensivieren und auch in der Öffentlichkeit bewusst zu machen. Neben der Erneuerung der Aussegnungspraxis, die einem engeren Kreis der Angehörigen Raum für den persönlichen Abschied eröffnet, gehören dazu vielfältige Formen des Totengedenkens. So brennt in der Friedhofshalle, solange eine Leichnam dort aufbewahrt liegt, stets eine Kerze als zeichenhafte Totenwache. Bei der Beerdigungsfeier wird die Trauergemeinde zum Gebet für den / die Verstorbene/n im nächsten Sonntagsgottesdienst eingeladen. Die Verstorbenen der Gemeinde werden zudem in ein „Buch des Lebens“ eingetragen, das in der Gebetskapelle der Klosterkirche ausliegt. Am Vorabend des Totensonntags konnten wir die Tradition des „Requiems“ zurückgewinnen. Diese ursprüngliche Geste christlichen Totengedenkens, die fast nur noch als musikalische Form überlebt hat, ist eigentlich eine Abendmahlsfeier, bei der die Gemeinschaft der Lebenden mit den Verstorbenen in Gottes Reich im Mittelpunkt steht. Im Anschluss an dieses ruhige Abendmahl findet ein Gräbergang zum Friedhof statt, wo Lichter auf den Gräbern entzündet werden, die in den Ewigkeitssonntag hinein brennen. Die Einführung dieser abendlichen Andacht entschärft das liturgische Problem des evangelischen Totensonntags. Das Kirchenjahr kann nun am Sonntagmorgen mit einem Gottesdienst enden, in dem Raum ist für die großen, hoffnungsfrohen Bilder des ewigen Lebens.

All das sind kleine Schritte, um heilsame Jenseitsvorstellungen unter uns lebendig zu halten. Man mag andere wählen. Auch der frommen Phantasie sind kaum Grenzen gesetzt, nur der eigenen Kraft. Man mag auch mit Lust ein gruftiges Halloween feiern. Fatal wäre es nur, wenn der Geisterspuk das einzige bliebe, was unsere Gesellschaft über Tod und Jenseitswelten zu sagen hat.

Tod oder Ewigkeit

Zum „Proprienstreit“ am letzten Sonntag des Kirchenjahres

BETTINA NAUMANN

„Wo es üblich ist, an diesem Sonntag der Entschlafenen zu gedenken, sollte der hierauf bezogene Gottesdienst als zusätzlicher Früh-, Predigt- oder Vespertagesgottesdienst (gegebenenfalls am Vortage) gehalten werden. Mit seinen Texten soll er die Texte des Ewigkeitssonntags im Sonntagsgottesdienst nicht verdrängen.“¹ Mit diesem Hinweis versucht das Evangelische Gottesdienstbuch (EGb) – wie seine Vorgängerinnen –, die beiden in der kirchlichen Praxis am letzten Sonntag des Kirchenjahres miteinander konkurrierenden Proprien ins Verhältnis zu setzen. Toten- oder Ewigkeitssonntag, „Gedenktag der Entschlafenen“ oder „Sonntag vom Jüngsten Tage“² – wie die Lutherische Agende von 1955 diesen Sonntag auch bezeichnet – die Streitfrage heißt zugespitzt: Wieviel Erinnerung an die Toten des vergangenen Jahres trägt die Liturgie des Hauptgottesdienstes am Ewigkeitssonntag?

1. Blick in die Geschichte – oder: Wie zuerst die Toten aus dem öffentlichen Leben und dann aus dem kollektiven Gedächtnis verschwanden

Zurück geht die Kontroverse bereits auf die Reformation und Luther selbst. Dem mittelalterlichen, ausgeferten Totenkult traten die Reformatoren heftigst entgegen – für die Toten, so ihre klare Position, war nichts mehr zu tun oder wie es Luther formulierte: „Dem nach haben wir in unsern Kirchen die Bepstlichen Grewel, als Vigilien, Seelmessen, Begengnis, Fegfewr und alles ander Gauckelwerck, fur die todten getrieben, abgethan und rein ausgefegt.“³

Die reformatorische Kritik am mittelalterlichen Totenkult führte in der Folge dazu, dass sämtliche auf das Seelenheil der Toten ausgerichtete Handlungen ihre Bedeutung für das postmortale Geschehen verloren. Dazu gehörte neben den Fürbitten und Seelenmessen auch die Praxis, die Toten möglichst in, an oder im direkten Umfeld „heiliger Stätten“ – und das waren im Hoch- und Spätmittelalter vor allem die Kirchen – zu begraben. Damit war das Ende der Gemeinschaft der Lebenden und

¹ Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die EKV und die VELKD, Berlin/ u. a. 2000, 406.

² Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, 1. Bd.: Der Hauptgottesdienst mit Predigt und Heiligem Abendmahl und die sonstigen Predigt- und Abendmahlsgottesdienste, Berlin 1955, 198.

³ Vorrede zu der Sammlung der Begräbnislieder 1542, MLW, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 35, Weimar 1923, 478.

Toten im Stadtraum eingeläutet. Der lawinenartige Bevölkerungsanstieg tat sein übriges, so dass ab dem 16. Jahrhundert eine erste Welle der Auslagerung der Friedhöfe aus den Städten zu verzeichnen war. Eine zweite folgte verstärkt seit Beginn des 18. Jahrhunderts: Wachsende Bevölkerungszahlen, aber auch zunehmende hygienische Bedenken führten dazu, dass immer heftiger in der Öffentlichkeit über die endgültige Verlegung der Begräbnisplätze vor die Tore der Stadt diskutiert wurde.⁴ Die Auslagerung der Toten aus dem urbanen Lebensraum wurde gesellschaftlicher Konsens. Damit war die in der Reformation begonnene Trennung der Welt der Lebenden und der Toten endgültig vollzogen.

Die Toten, wenn schon nicht lokal, so doch mental wieder stärker in die Mitte der Lebenden zu holen, dürfte einer der Gründe für die Kabinettsordre Friedrich Wilhelms III. von Preußen vom April 1816 gewesen sein, einen „Feiertag zum Gedächtnis der Entschlafenen“ einzuführen. Neben dem Verlust der räumlichen Nähe waren sicher die Totenfeiern für die Gefallenen der Befreiungskriege, wenn nicht das entscheidende, dann doch zumindest das auslösende Motiv, zeigte sich doch hier besonders deutlich, dass im Gegensatz zur katholischen Kirche, die mit Allerheiligen und Allerseelen klare im Kirchenjahr verankerte Daten zur Erinnerung an die Toten besaß, ein im „protestantischen Jahreskreis“ etabliertes „Totenfest“ fehlte. Die Gefühlsbetontheit der Epoche – die Romantik hatte ihre Hoch-Zeit erreicht – war sicher ein entscheidender Grund für die schnelle Ausbreitung des „Totensonntags“, der sich auch in den anderen deutschen Kirchen einbürgerte und nach einigem Hin und Her bald seinen Platz am letzten Sonntag des Kirchenjahres einnahm.

Doch er blieb theologisch umstritten. Es finden sich zwar keine Positionen, in denen grundsätzlich gegen einen „Gedenksonntag für die Toten“ votiert wird – eher problematisch scheint den meisten die Verknüpfung von „Letztem Sonntag im Kirchenjahr“ mit dem „Gedächtnis an die Toten“ – in diesem Fall, so die Argumentation, werde der Jahreskreislauf der Natur mit Werden und Vergehen zu stark in das Kirchenjahr adaptiert und die Themen des Ewigkeitssonntags, die ja nun gerade den „Ausbruch aus diesem Ring“⁵ ermöglichen sollen, konterkariert. Ich halte es für wichtig, dass vor solchen Fragen zunächst dem nachgegangen werden muss, wie es um das Totengedächtnis innerhalb der Gesellschaft heute bestellt ist: Wo ist es verankert? Welcher Kontinuität, aber auch welchem Wandel unterlag und unterliegt es? Erst danach will ich fragen: Was kann das, muss das heißen für den Umgang der Kirche mit den Toten und mit dem Totengedächtnis? Beides kann allerdings an dieser Stelle nur in aller Kürze geschehen.

⁴ Siehe dazu: Happe, Barbara: Die Entwicklung der deutschen Friedhöfe von der Reformation bis 1870, Tübingen 1988.

⁵ Kunze, Gerhard: Die gottesdienstliche Zeit, in: Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd. 1, Kassel 1954, 523. Rudolf Otto gab in seiner Publikation „Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes“, erschienen in Gießen 1925, dem von ihm nicht klar terminierten „Gedächtnissonntag“ sogar den Namen „Aller Seelen“, 84.

2. Totengedächtnis heute – und warum die Bestattungspraxis dabei im Blick sein muss

Ich schreibe aus der Perspektive einer Protestantin, die in der weitgehendst säkularisierten Landschaft Ostdeutschlands lebt. Die Bestattungs- und die damit unmittelbar verbundene Gedächtnispraxis der DDR hat hier wesentliche Spuren hinterlassen. „Das Individuum, das in der Gemeinschaft aufgeht“ – diese Maxime betraf nicht nur die Lebensstrukturen der Gesellschaft, sondern war auch wesentlich für den Umgang mit den Toten. Äußeres, sichtbares Zeichen dafür waren die in der DDR seit den 60er Jahren in großem Stil entstehenden Urnengemeinschaftsanlagen, bei denen eine Nennung der Namen der Verstorbenen nicht vorgesehen war. Diese Anlagen wurden „als eine revolutionäre Veränderung des alten, moralisch und ethisch überholten Grabsteinfriedhofes gepriesen“.⁶

Die Entwicklung hin zu den anonymen Bestattungen hat, trotz eingreifendem gesellschaftlichem Wandel seit 1989, in den letzten Jahren weiter zugenommen und ist Deutschland weit inzwischen zum Normalfall geworden.⁷ Und das hat Auswirkungen nicht nur auf die Friedhofsgestaltung, sondern auch auf das „Gedenk-Verhalten“: „Die namen- und zeichenlosen Gräber der Gemeinschaftsanlagen erschweren das öffentliche und gemeinschaftliche Gedächtnis an die Toten und sie zerreißen das gemeinschaftliche Band zwischen Lebenden und Toten. Sie sind Ausdruck einer weithin säkularisierten Gesellschaft, in der die Jenseitsvorstellungen nur noch schwach ausgebildet sind.“⁸ Dennoch ist beim Totensonntag noch eine gewisse Kontinuität zu beobachten. Er gilt, relativ unangefochten, als der Gedächtnisonntag im Jahreskreislauf. Jedenfalls haben Blumengeschäfte und Gärtnereien im Leipziger Raum mir auf meine Nachfrage hin versichert, dass eines, wenn nicht sogar das Hauptgeschäft des Jahres in der Woche vor dem Totensonntag läuft. „Am Totensonntag verzeichnen wir die höchste Besucherzahl des Jahres“, das versicherte mir der Leiter des Leipziger Krematoriums⁹ – Friedhofsmeister anderer Friedhöfe bestätigen dies uneingeschränkt.

Untersuchungen im kirchlichen Raum sagen ähnliches über das Interesse am Totensonntag: So zählt er laut Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung von 1997 bei den

6 Siehe dazu: Happe, Barbara: Die sozialistische Reform der Friedhofs- und Bestattungskultur in der DDR – Urnengemeinschaftsanlagen, in: Zentralinstitut für Sepulkralkultur Kassel: Vom Reichsausschuss zur Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal, Kassel 1996, 185-211.

7 Siehe dazu die äußerst spannende Untersuchung von Barbara Happe: Zur Lage der anonymen Bestattung. Eine Umfrage bei kommunalen und kirchlichen Friedhofsverwaltern, in: Friedhof und Denkmal, 43 (1998) 39-54.

8 Happe, Barbara: Zwischen Anonymität und individueller Gestaltung. Entwicklung einer neuen Bestattungskultur, in: Ministerium für Frauen, Jugend, Familie, Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.): Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer, Wuppertal 1998, 156.

9 Der sogenannte „Südfriedhof“ gilt als einer der größten innerstädtischen Friedhöfe Deutschlands.

Kirchenmitgliedern immer noch zu den am meisten besuchten Sonntagen im Kirchenjahr.¹⁰

Man kann sich fragen, warum bei einer ansonsten wachsenden Verdrängung des Todes (auch hier fallen andere Entwicklungen zahlenmäßig kaum ins Gewicht) aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein ausgerechnet der Totensonntag sich in dieser Weise behauptet. Ich vermute, dass die radikale Reduzierung der Trauerrituale im Umfeld der Bestattung¹¹ zu einer – so berichten es ja auch Psychologen und Seelsorgerinnen – für die Hinterbliebenen so zunächst nicht erwarteten Leere führt, die nach einer Kompensation sucht. Da gibt es private Initiativen wie z. B. die sich immer weiter ausbreitenden Trauergruppen. Das öffentliche Angebot für die Hinterbliebenen, auch und gerade für die, die den Trauerweg noch nicht zu Ende gegangen sind, ist noch immer der Totensonntag. An diesem Tag ist es auch heute noch mehr oder minder gesellschaftlicher Konsens, sich an die Toten zu erinnern.

3. Die Kirche und das Totengedenken am Ewigkeitssonntag – oder: ist der „Proprienstreit“ zeitgemäß?

Bedeutend diese Entwicklungen für die Kirche irgendetwas? Die Frage ist eigentlich überflüssig. Pfarrerrinnen und Pfarrer haben „jenseits der Agende“ darauf längst reagiert. Bei einer Umfrage in Gemeinden Sachsens zu dieser Problematik gaben alle der befragten Pfarrerrinnen und Pfarrer an, dass das „Gedächtnis an die Toten“ einen, bei einigen sogar *den* Schwerpunkt am letzten Sonntag des Kirchenjahres bildet. Das heißt, um das deutlich zu sagen: Ausschließlich die Themen des Ewigkeitssonntages an diesem Tag in einem Gottesdienst zu verhandeln, lehnen alle ab. Die Befragten argumentieren dabei durchgängig theologisch oder seelsorgerlich¹², z. B.: „Der Tod naher Angehöriger ist in seinem Wesen die Schnittstelle, wo sich die Ewigkeit in Erinnerung bringt und das Hörvermögen da ist für die Frage nach unserem Wohin. Die Frage ist hier nicht mehr abstrakt philosophisch, sondern existenziell. Und: Der letzte Abschied der Gemeinde von ihrem Mitglied ist nicht nur Ehrenpflicht, sondern Be-

10 Bei den Evangelischen Ost steht er hinter Weihnachten und Ostern an dritter Stelle, bei den Evangelischen West nimmt er hier den fünften Platz ein – Karfreitag und Pfingsten werden von diesen noch stärker besucht, siehe: Engelhardt, Klaus u. a. (Hg.): Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997, 386.

11 Das betrifft, wenn ich den Gesprächen der Pfarrerrinnen und Pfarrer z. B. in Leipzig zuhöre, nicht nur die Konfessionslosen, sondern auch die Kirchenmitglieder. „Immer häufiger“, so sagen einige, andere formulieren „in erschreckend hohem Maße“, erfahren die Kirchgemeinden erst über die Meldebehörden Wochen/Monate später vom Tod eines Gemeindemitgliedes – in fast 100% der Fälle hat da eine „Stille Beisetzung“ stattgefunden, meist in einer anonymen Grabanlage.

12 Überzeugend plädiert auch Petra Zimmermann in ihren Aufsätzen gegen eine Trennung der Themen („Gerade auf die Verbindung von Tod und Verheißung, Trauer und Hoffnung, Eschatologie und Alltag kommt es an.“, siehe: Zimmermann, Petra: Den Totensonntag erleben. Zur liturgischen Gestaltung und seelsorgerlichen Bedeutung eines Gottesdienstes, in: PrTh (37) 2002, 209-214, 212) und hat dort alles Wesentliche dazu bereits ausgeführt.

gleitung der Familie.“ Sie geben zusätzlich aber auch zu bedenken, dass im Zuge der Strukturreformen eine Gottesdienstverdopplung wie im EGb vorgeschlagen mit Blick auf die steigende Zahl von Predigtstätten pro Pfarrstelle nicht mehr zu leisten ist.

Es ist unbestreitbar: Der Umgang mit dem Tod, den Toten und darin auch eingeschlossen das Totengedächtnis ist eine zentrale – sich nicht nur aus ihrer Geschichte, sondern auch aus der Theologie und der Seelsorge ergebende – Aufgabe der Kirche. Wie erschreckend wenig dies im Bewusstsein ist,¹³ zeigt auf ungewöhnliche Weise noch einmal die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung: Überall dort, wo danach gefragt wird: Was macht Kirche? Was sollte sie machen? Was erwarten Sie von Kirche? taucht unter den vorgegebenen Aussagen nicht einmal der Themenbereich „Umgang mit Tod und Trauer“ auf. Die Fragenden selbst halten dies nicht mehr für eine relevante Funktion von Kirche heute.

Also noch einmal: Toten- oder Ewigkeitssonntag? Oder: Wieviel Erinnerung an die Toten des vergangenen Jahres verträgt die Liturgie des Hauptgottesdienstes am Ewigkeitssonntag?

Die Frage ist falsch gestellt. Menschen, Christinnen und Christen, aber eben auch Konfessionslose, kommen am Totensonntag¹⁴ an die Stätten des Todes, weil sie Trost und Antworten suchen. Und die Frage ist: Ist die Kirche, sind die Gemeinden bereit, sich an diesem Tag diesen Fragen zu stellen oder überlassen sie das Feld den anderen wie den GestalterInnen der „säkularen Gedächtnisfeiern“?

Was Menschen in diesem Punkt heute von Kirche erwarten, dass formuliert für mich beispielhaft Peter Noll. Der Juraprofessor aus Zürich erfuhr im Dezember 1981, dass er, 56 Jahre alt, an Blasenkrebs erkrankt ist. Die möglicherweise lebensverlängernde Operation lehnte er ab. Er wollte sich bewusst mit dem Sterben auseinandersetzen. In seinen Aufzeichnungen, die er bis kurz vor seinem Tod führte, beschrieb er u. a. seine Beobachtungen zum Umgang mit Krankheit und Tod in der Gesellschaft. Über die Rolle der Kirche notierte er:

„Wir bräuchten eine Reformation des Sterbens und des Todes. Die Beerdigungen, auch die religiösen, sind wohl die leersten Rituale, die es gibt. Es kommen Formeln wie: ‚Wie wir leben und sterben, so sind wir des Herrn.‘ Das heißt natürlich überhaupt nichts ohne den Kontext des Glaubens. Die riesige historische Distanz hat den Ausdruck, der einmal Entscheidendes bedeutete, völlig entseelt. Reformation des Todesrituals: Die Pfarrer müssten nicht mehr Bestattungsbeamte sein, die die Realität des Sterbens und des Todes verdrängen. Sie sollten vielmehr das Sterben genau

¹³ Hier ist der Blick auf die protestantische Kirche gerichtet – die Praxis der katholischen Kirche sieht anders aus.

¹⁴ Es ist müßig darüber nachzudenken, ob der „Gedenktag der Entschlafenen“ auf einen anderen Sonntag verlegt werden könnte. Will Kirche nicht unter sich bleiben, muss sie die Realitäten zur Kenntnis nehmen: Sie besitzt zur Zeit keine – was die in der Gesellschaft bestehenden „Fest-Zeiten“ betrifft – strukturverändernde Kraft. Die Diskussionen um die Sonntagsruhe und den Bußtag zeigen deutlich, dass es schwierig genug ist, das Bestehende zu bewahren.

vorzeigen und den Gedanken an den Tod pflegen. Wichtig und hilfreich ist es, vorher abzurechnen, die Summe zu ziehen. Der Pfarrer müsste dem Publikum klarmachen, dass jeder der nächste sein kann, der drankommt, dass alle drankommen, dass es gut ist, sich darauf einzurichten, und dass es dann vielleicht ganz leicht werden kann.“¹⁵

Für mich gehört zu dieser „Reformation des Sterbens und des Todes“ auch die Art und Weise, wie Kirche sich zum Totengedächtnis und am Totensonntag verhält. Verweigert sie sich oder greift sie den Kasus auf, nimmt sie die Klagen, Ängste, Hoffnungen und Fragen derer ernst, die auch sonst, aber an diesem Tag besonders, auf der Suche sind. Daran anknüpfend wäre in Zukunft auch danach zu fragen, inwieweit sich die Gottesdienste am letzten Sonntag des Kirchenjahres noch stärker für Kirchenfremde öffnen müssten und wie auch die Angehörigen von nicht-kirchlich Bestatteten in den Blick kommen (können).

¹⁵ Noll, Peter: Diktate über Sterben und Tod, Zürich 1984, 13.

Wir Christkinder

Von der Bedeutung des Heiligabendgottesdienstes in einem weihnachtlichen Christentum

MATTHIAS MORGENROTH

Gegenwärtiges Christentum in unseren Breiten ist vor allem Weihnachts-Christentum. Die Advents- und Weihnachtszeit mit ihren spezifischen Symbolen und Geschichten ist im Laufe der letzten zweihundert Jahre das Herzstück moderner christlicher Religiosität geworden. Engel, Zuckerwerk, Tannengrün, Bach, Kerzenschein und Kinderblick, Jesaja und Lukas, Nikolaus, Weihnachtsmann, Christkind und die biblische Erzählung von der wundersamen Geburt im Stall zu Bethlehem lassen uns besinnlich werden – wochenlang. Und die Sinnfiguren der Weihnachtszeit wirken untergründig das ganze Jahr über weiter. Sie grundieren modernes Christentum insgesamt. Das ist – entgegen den unausrottbaren Gerüchten vom uralt-wahren-halbeidnischen Weihnachtsbrauchtum – relativ neu. Weihnachts-Christentum ist typisch modernes Christentum und löst ein passionszentriertes Christentum früherer Zeiten ab. Das gibt zu denken. Denn Weihnachts-Christentum ist anders als die „herkömmliche“ christliche Religion: es ist ästhetisch, poetisch, spielerisch und es ist den so genannten „Distanzierten“ genauso zugänglich wie den Gemeindechristen.

Weihnachten als in den letzten Jahrzehnten gewachsenes neues Zentrum moderner Religiosität muss theologische und seelsorgerliche Folgen haben, wollen sich die Kirchen nicht von der gelebten Religion ihrer Mitglieder abhängen lassen – und auch von den neuen Leitgedanken der „offiziellen“ Theologie. Auch wenn der Fest-Raum des „Christ“-Fests Kaufhäuser, Straßenzüge und Wohnzimmer genauso umfasst wie die spezifisch „heiligen“ Räume unserer Kirchen, auch wenn zum Weihnachtsfest allerhand Kitsch, nervtötender Geschenkerummel und Stress dazugehört, auch wenn die „Hauptsache“ des Fests oft nicht in der Kirche stattfindet und nicht von der „offiziellen“ Theologie begleitet wird, sondern viele Elemente der Weihnachtsreligiosität im Privaten stattfinden – die Kirchen, die Pfarrerinnen und Pfarrer und die Theologinnen und Theologen spielen im Verlauf des Weihnachtsfests eine unüberschätzbare integrierende Rolle. Die Weihnachtszeit ist eine spezifisch „religiös“ empfundene Zeit. Leseadventskalender und Weihnachtsbücher liefern Jahr für Jahr literarische Auslegungen der biblischen Weihnachtsgeschichte und anderer Legenden. Kirchenräume werden zu Konzertsälen und ermöglichen Selbst-Besinnung. Bibeltex-te und Andachten, Heiligentage und Gottesdienste erinnern genauso wie die allpräsen-ten Engelgestalten daran, dass die Welt offen ist, transzendenzfähig und –bedürftig. Wer Weihnachten feiert, sucht immer auch den heiligen Schauer und den offenen Himmel. Weihnachten, nicht mehr Ostern, ist das Zentrum moderner christlicher Religio-

sität – zurecht, könnte man sagen, denn Weihnachten ist das „Christ-Fest“. Soviel vorneweg.

Diese Beobachtungen haben Konsequenzen für die Gemeinde- und Gottesdienstpraxis. Zunächst: Der Heiligabend-Gottesdienst ist zu etwas Unvergleichlich-Einzigartigem geworden. Er ist zwar nur ein Baustein in einem viel größeren, privat und familiär ausgerichteten Fest, aber er ist ein wichtiger Bestandteil in dieser mehrwöchigen Zeit voller lebenswichtiger Symbole und voller privater, individualisierter Religion. Er macht aus der privaten Feier eine öffentliche, aus der stillen, innerlichen Religiosität eine sprachbare, er ist Zielpunkt einer langen vorweihnachtlichen besonderen Atmosphäre. Innerhalb des Festablaufs erfüllt er die Funktion, die eigentliche Festzeit im intimen Feiereis einzuläuten, die Zeit, in der „der Himmel offen ist“ und es endlich „soweit“ ist. Der Heiligabend-Gottesdienst nimmt die Scharnierstellung zwischen vorfreudegeschwängertem Trubel und Stiller Nacht ein, und seine liturgischen Figuren zeichnen diese Bewegung nach.

Beide Zeiten gehören gleichberechtigt zusammen, die geschäftig-quirlig-glühweingeschwängerte Adventszeit und die Zeit des heiligen Abends und der Feiertage. Beide tragen in sich allerhand religiöse Symbole, Geschichten und Bilder, und erst beide weihnachtliche Festformen ergänzen sich für die Feiernden zu einem wirklichen Fest. Es wäre sinnlos, sie gegeneinander auszuspielen, genauso wie es sicherlich theologisch und seelsorgerlich kontraproduktiv ist, der Weihnachtsfestgemeinde auf irgendeine (und sei sie noch so ironische) Weise ein schlechtes Gewissen zu bereiten, angesichts der unleugbaren Tatsache, dass die Kirchenbänke im übrigen Jahreslauf nie so voll sind. Darum geht es nicht, sondern wohl eher darum, einen Vorgesmack auf diesen merkwürdigen Anbruch des Gottesreiches auf Erden atmosphärisch erlebbar zu machen, so dass jeder sagen kann: „Heut schließt er wieder auf die Tür zum schönen Paradies“.

Der Heiligabend-Gottesdienst lässt sich weder den anderen Festtagsgottesdiensten im Jahreskreis noch den gewöhnlichen Sonntagsgottesdiensten zuordnen, die beide vor allem von Kirchengemeindechristen wahrgenommen werden. Am ehesten trifft er sich mit den Kasualien. Formal deswegen, weil zu Kasualien wie an Heiligabend Menschen mit und ohne Bindung zur Ortsgemeinde gemeinsam in die Kirche kommen (anlässlich eines konkreten „Falls“) und weil sich die Gottesdienstbesucher in Familien- und Freundesgrüppchen zur Kirche begeben, so dass gemeinsam in den Kirchenbänken sitzt, wer vorher und nachher gemeinsam feiert. Aber auch gedanklich, deswegen, weil bei Taufen, Hochzeiten und Beerdigungen dessen gedacht wird, dass wir individuelle, einmalig geborene gottgeliebte Wesen sind und der Weihnachtsgottesdienst zyklisch alle Jahre wieder uns kollektiv als Kinder Gottes zu fassen versucht.

Auch Heiligabendgottesdienstbesucher gehen regelmäßig in den Gottesdienst – alle Jahre wieder eben, jahreszyklisch, nicht mehr wochenzyklisch. Konstant kommen an Weihnachten ungefähr ein Drittel der Kirchenmitglieder in die Kirche. Damit befinden sich die Weihnachtskirchgänger immer noch in der Minderheit, aber diese Minderheit ist wesentlich größer als diejenige der Sonntagsgottesdienst-Kirchgän-

ger. Diese Form des „gelegentlichen“ Kirchgangs ist, folgt man den Analysen der letzten Jahrzehnte, die typisch moderne Wahrnehmung des kirchlichen Gottesdienstangebots. Das sollte weder belächelt noch verteufelt werden. Vielmehr sollte das legitime Bedürfnis nach „mehr“ der modernen „Weihnachtschristen“ (und das ist eben nicht abfällig gemeint) befriedigt werden, genauso wie der Wunsch nach dem göttlichen Segen über einer Partnerschaft nicht davon abhängt, wie oft wer wann in die Kirche geht. Distanzierte Kirchlichkeit ist nicht zwingend eine distanzierte Christlichkeit.

Die Gottesdienste der Weihnachtszeit, der Heiligabendgottesdienst allen voran, sprechen weniger die Diskursfreude an, sondern rühren an alle Sinne. In ihnen geht es vor allem darum, den Symbolschatz des Christentums zu heben und die sinnliche Saite in uns zum Klingen zu bringen. Noch einmal: Die Weihnachtszeit ist insgesamt eine extrem sinnliche, ästhetische, poetische Zeit. Man ändert seinen Blick auf die Welt, die wieder zur Begegnung werden kann wie in frühen Kindertagen. Man hat einen Sinn für Sinnbilder und Sinnfragen. Engel und Kerzen tauchen die Welt in ein eigenartiges Zwielflicht, Zeit und Raum sind ästhetisch überhöht. Man kann diesen Blick auch einen „religiösen“ Blick nennen. Mit diesem religiösen Blick die Welt neu sehen lernen – das ist auch die Aufgabe der Heiligabend- und Weihnachtsfestgottesdienste. Die symbolische Qualität von Religion kann dort zum Strahlen gebracht werden. Musik, Bilder, Meditationen, die alten immergleichen Worte aus der Feder Jesajas und Lukas', das Schau-Spielen im Krippenspiel, die ausgefeilte Predigt, das mystische Halbdunkel – all das ist ästhetische, symbolische Kommunikation (ganz im Sinne Schleiermachers, der ja bekanntlich die Predigt der Ästhetik zuordnen konnte). Diese ästhetische Heiligabendgottesdienstform strahlt aus in die Adventszeit und die Zeit des Jahreswechsels, wahrscheinlich beeinflusst sie auch das öffentliche Bewusstsein von Gottesdiensten insgesamt.

Denn eines ist auffällig: Der punktuelle Kirchenbesuch, das ästhetische Gottesdienstverständnis, der „religiöse“ Kinderblick, die private Besinnlichkeit, die eigenständige und eigenwillige Wahrnehmung der christlichen Tradition – all das ist auch kennzeichnend für die christliche Religion der Gegenwart insgesamt, und der – aufgrund des Arbeitsschwerpunkts von Pfarrerinnen und Pfarrern – kirchengemeindeinterne Blick muss immer wieder geweitet werden zugunsten eines offenen Blicks für Seelsorge und Verkündigung in einer offenen Gesellschaft. Weihnachten und der Weihnachtsgottesdienst ist eine der Schlüsselstellen, an denen sich dieser offene und zukunfts offene Blick bewähren muss. Der Weihnachtsgottesdienst muss zu einem integrierenden Festgottesdienst für alle werden können, nicht nur für die Gemeindevorstände.

Daraus folgt weiter: Wenn die Analyse des modernen Weihnachts-Christentums stimmt, dann haben seine spezifischen Symbole auch über die Heiligabend- und Weihnachtsgottesdienste hinaus Folgen für die liturgische Praxis im ganzen Kirchenjahr; auch für die Perikopenreihen stellen sie neue Herausforderungen dar. *Erstens*: der Jahreskreis hat ein neues Zentrum. Der biblische Kanon im Kanon, die allgemeinbekanntesten biblischen Geschichten gruppieren sich ums Weihnachtsevange-

lium. *Zweitens*: Der ästhetisch-poetisch-spielerische Blick, mit dem die Weihnachtsgeschichte gelesen, ausgelegt und mit Krippenfiguren nachgespielt wird, wird in unserer Zeit auch auf die anderen biblischen Texte übertragen. *Drittens*: An der Feierpraxis des Weihnachtskreises lässt sich ablesen, welche Symbolkreise gegenwärtig im Fokus der christlichen Religiosität stehen.

Zum ersten: Der Weihnachtsgeschichte kann theologisch sehr viel mehr zugetraut werden, als es gemeinhin getan wird. Werden sie von den Exegeten auch gern als „späte Legenden“ beiseite getan, sie sind so etwas wie die Präludien der Evangelien und liefern daher ein theologisches Konzentrat der späteren Christus-Erzählungen. Auch das damit verbundene dogmatische Gedankengebäude der „Inkarnation“ trägt weiterhin das lebendige Haus christlichen Glaubens, freilich ganz anders als zu Zeiten der klassischen Metaphysik. Möglicherweise trägt diese Schlüsselmetapher christlichen Glaubens sogar mehr als das mit der Passionszeit und Ostern verbundene „für uns gestorben“. Fast unbemerkt kam es in der modernen Theologie zu einer Kehrtwende, die mit Friedrich Schleiermacher vor 200 Jahren begann und mehr und mehr die aktuelle theologische Arbeit durchdringt. Seit Schleiermacher wird in der Christologie weniger von „Versöhnung“ durch den Kreuzestod, sondern von „Erlösung“ durch das Zur-Welt-Kommen Gottes gesprochen. Mit dem adventlichen, dem auf uns zukommenden Gott, lässt sich weihnachtliche (moderne) Theologie treiben.

Zum zweiten: Die Popularität der Weihnachtsgeschichte korrespondiert mit der Beliebtheit der Gleichnisse Jesu. Unter anderem deswegen, weil hier die Frage nach der Historizität beiseite gelassen werden kann und gleich nach dem „Sinn für uns“ gefragt wird. Diese poetische Wahrnehmung der biblischen Texte auch *nach* der historischen Kritik sollte sehr ernst genommen werden. Immer noch kann auf diese Weise die Bibel als „Wort Gottes“ verstanden werden, als poetisches Wort Gottes, ein Geschichtenwort, das hineinzieht in Grundfiguren wahren menschlichen Lebens. Diese in den letzten Jahren vor allem in der englischsprachigen Bibelexegese entwickelte „kanonische“, „poetische“, „literarische“ oder „libristische“ Herangehensweise an das Buch der Bücher nimmt die Texte und die von ihnen ausgehende Sprachkraft sehr ernst; sie entdeckt die Evangelien als durchkomponierte Kunstwerke und versteht sie nicht mehr als Sammlung loser Worte (wie es oft bei der historischen Bibelkritik den Anschein hat); sie versucht weniger, einzelne Überlieferungstücke auf ihre Authentizität hin zu überprüfen, sondern lädt ein, sich auf die Geschichten selbst einzulassen – ohne jedoch einem neofundamentalistischen wörtlichen Bibelverständnis auf den Leim zu gehen. Das bedeutet: Biblische Texte können, wenn sie in zu kleine Sinnabschnitte unterteilt werden, nicht verstanden werden und sie verdienen als Poesie die Wertschätzung, die jedem Goethe-Text auch beigemessen würde. Es steht alles im, nichts hinter dem Text.

Zum dritten: Das Weihnachtsfest und das moderne Weihnachts-Christentum rücken andere Themen ins Zentrum der gelebten Religiosität. Neue Fragen stehen im Raum.

Wer zur Bibel greift, sucht dort daher auch neue Schwerpunkte. Allgemein lässt sich die Situation als „Verdiesseitigung“ beschreiben. Es gibt ein Leben vor dem Tod. Diesseits des Himmels sind die Lebens-Fragen zu lokalisieren, und was nach dem Tod kommt, ist uns endgültig ungewiss geworden. Ausgehend von den religiösen Symbolen des Weihnachtsfests lassen sich neue Symbolkreise entdecken, etwa die Frage nach dem Wunder der „Geburt“, der heiligen „Nacht“, den Kindern und dem Kinderblick, die Frage nach unserem Woher, nach unserer „Mensch-Werdung“, nach dem Frieden, der Liebe. Über allem steht die Frage nach dem Anbruch des Gottesfriedensreichs, für das die Geburt im Stall uns ein Vorgeschmack ist, alle Jahre wieder. Von daher ist das, worum die vielen Worte Jesu kreisen, keinesfalls vernachlässigt, verschiebt sich auch die christliche Symbolik vom Kreuz zur Krippe, vom Tod zum Leben.

Zum Weiterlesen:

Matthias Morgenroth, Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur, Gütersloh 2. Auflage 2003

Matthias Morgenroth, Heiligabend-Religion. Von unserer Sehnsucht nach Weihnachten, München 2003.

„Der du die Zeit in Händen hast ...“

Zur Liturgie des Jahreswechsels¹

KRISTIAN FECHTNER

1. „... nach der Römer Weise ...“: Der Jahreswechsel unter liturgiegeschichtlichem Vorbehalt

Der Jahreswechsel als Übergang vom alten in das neue Jahr wird gottesdienstlich begangen, Gottesdienste zur Jahreswende haben ihren festen Platz im liturgischen Kalender jeder evangelischen Gemeinde hierzulande. Was in der Praxis heute selbstverständlich erscheint, ist liturgiewissenschaftlich keineswegs unumstritten. Als Datum des bürgerlichen Kalenders gilt der Jahreswechsel eher als ein gelittener Eindringling in den gottesdienstlichen Festkalender der Kirche. Martin Luther hatte in einer Predigt zum 1. Januar den Neujahrsgedanken sogar von diesem Tag verbannt wissen wollen, weil jener für Christen ganz und gar zum Weihnachtsfest gehöre, während der Jahreswechsel eine heidnische Festzeit darstelle: „Man heißt diesen heutigen Tag den neuen Jahrstag nach der Römer Weise. Denselben neuen Jahrstag und anders, so wir von den Römern haben, lassen wir itzt fahren.“²

Gleichwohl haben der Neujahrstag und später auch der Silvesterabend Aufnahme in den liturgischen Kalender des evangelischen Christentums gefunden – auch wenn die Vorbehalte gegenüber dem säkularen Ereignis nie gänzlich verschwunden sind. Liturgiegeschichtlich wurde der Jahreswechselgottesdienst häufig genug als Stiefkind betrachtet, von dem man nicht so recht wusste, ob man ihn nicht doch für illegitim erklären sollte. Aus „praktischen Rücksichten“ möge man ihm (volks-)kirchlich Tribut zollen, so E. Christian Achelis vor gut einem Jahrhundert, aber für die Feier des Neujahrsfestes sei strikt festzuhalten, „dass es lediglich eine menschliche und ganz willkürliche Einrichtung der Ordnung ist, am 1. Januar das neue Jahr zu beginnen; der evangelische Christ soll mit Ewigkeitssinn über dem Wechsel der Zeit stehen“.³

Noch im Handbuch zur Nachkriegsagenda in den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts kommt die liturgische Praxis des Jahreswechsels unter dem Stichwort

¹ Vgl. zum Folgenden ausführlicher vom Vf., Schwellenzeit. Erkundungen zur kulturellen und gottesdienstlichen Praxis des Jahreswechsels, Gütersloh 2001.

Herrn Christian Mulia, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Praktische Theologie, Mainz, möchte ich für kritische Anmerkungen und anregende Hinweise zu dem folgenden Beitrag danken.

² Luther, Martin: Predigten auf den neuen Jahrstag. SW Bd. 3.1. Frankfurt ²1868, 178 (vgl. WA 34, I, 1).

³ Achelis, E. Christian: Lehrbuch der Praktischen Theologie. Bd. 1. Leipzig ²1898, 716.

„Zwiespältigkeiten“ zu stehen und Gerhard Kunze schärft ein, dass, folge man „den kirchlich echten Bildekräften der Kirchenjahresfeste [...], wir kein volles Ja sagen dürfen zu dem Nachdruck, den die Feiern von Silvester und Neujahr gewonnen haben“.⁴ Auch in jüngerer Zeit kann ein liturgisches Lehrbuch mahnen, dass die „gottesdienstliche Begehung von Silvester und Neujahr“ – wiewohl sie „nicht verworfen werden soll“ – „keinesfalls zu stark akzentuiert werden (möge)“, weil diese Feste eben nicht genuin zum Kirchenjahr dazugehören.⁵ Im liturgischen Jahr der Kirche wird der Einwanderer Jahreswechsel deshalb dem Weihnachtsfestkreis subsumiert, er fungiert als Nachgang und Ausgang des Weihnachtsfestes, bevor mit dem Erscheinungsfest die Epiphaniastzeit anhebt.

Trotz dieser Vorbehalte hat sich allerdings der Kasus Jahreswechsel in den letzten dreißig Jahren agendarisch und liturgisch weithin durchgesetzt. Im Gegenzug zu ererbten liturgiewissenschaftlichen Distanzierungen hat sich die kirchliche Praxis auf die kulturelle Situation und Institution des Jahreswechsels eingelassen. Man kann dies als einen Prozess von Inkulturation liturgischer Praxis verstehen.⁶ So qualifiziert Dietrich Rössler in seinem praktisch-theologischen Lehrbuch den Neujahrstag als eines der „evangelischen Feste“, die sich eingebürgert haben und die zum kirchlichen Kalender gehören, der den Jahreskreis festzeitlich strukturiert.⁷ Man kann das Stichwort „Einbürgerung“ wörtlich nehmen: Die gottesdienstliche Feier tritt in den kulturellen Raum ein, der durch das Zeitmaß des bürgerlichen Kalenders geprägt ist – und eröffnet in diesem Zeit-Raum einen Horizont, der das Leben in der Zeit transzendiert. Dass diese Inkulturation in sich Auseinandersetzungen birgt (und bergen muss), ist bis heute spürbar: „Während andernorts lautstark geböllert wird, wollen wir uns still besinnen ...“ – die Wendung gehört zum Bestand vieler Begrüßungen, Gebete und Predigten in Gottesdiensten am Altjahresabend und markiert eine Trennlinie zwischen populärer Kultur und gottesdienstlicher Feier, die beide je auf ihre Weise den Übergang vom alten in das neue Jahr begehen.

2. „... an der Schwelle ...“: Beobachtungen zur gottesdienstlichen Praxis der Jahreswende in ihrem kulturellen Zusammenhang

Gottesdienste zum Jahreswechsel sind besondere Gottesdienste; sie begehen eine besondere Situation. Sie lassen sich, jedenfalls in ihrer heutigen Prägung, als jahreszyklische Kasualgottesdienste verstehen, die, durch den Anlass motiviert, vorrangig

⁴ Kunze, Gerhard: Die gottesdienstliche Zeit. In: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*. Bd. 1. Hg. von Karl Ferdinand Müller/Walter Blankenburg, Kassel 1954, 437-534 (522).

⁵ Albrecht, Christoph: *Einführung in die Liturgik*. Göttingen ⁴1989, 67.

⁶ Die Inkulturation gottesdienstlicher Praxis zum Jahreswechsel hat im Protestantismus – und das ist die zweite liturgiegeschichtliche Linie – eine lange Tradition, die ebenfalls bis in die Anfänge der Reformation zurückreicht.

⁷ Vgl. Rössler, Dietrich: *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin/New York 1986, 387.

auf eine lebensgeschichtliche Perspektive abgestimmt sind.⁸ Der lebensgeschichtliche Zuschnitt des Jahreswechselfestgottesdienstes muss nicht bedeuten, dass alles, was jenseits individueller Lebensgeschichte liegt, liturgisch oder homiletisch ausgeblendet wird. Es zeigt sich allerdings, dass derzeit die dezidiert biographische Auslegung des Kasus die kollektiven Momente nur schwer zu fassen und zur Geltung zu bringen vermag. In der Praxis zeigt sich seit geraumer Zeit, dass der Neujahrsgottesdienst immer stärker in den Hintergrund tritt. Die Beteiligung liegt vielerorts unter dem durchschnittlichen gemeindlichen Gottesdienstbesuch und speist sich fast ausschließlich aus dem Kreis der allsonntäglichen Gemeinde. Angesichts des schwindenden Zuspruchs verzichten zusehends Kirchengemeinden auf eigene Neujahrsgottesdienste zugunsten eines zentralen evangelischen oder ökumenischen Gottesdienstes im Dekanat bzw. Kirchenkreis. Der Neujahrsgottesdienst scheint gleichsam in den toten Winkel des Kasus geraten zu sein. Gleichzeitig hat sich ganz offenkundig der Jahreswechselfestgottesdienst auf den Silvesterabend (vor-)verlagert.

Diese Verschiebung entspricht der Fest- und Ritualdramaturgie des Jahreswechsels als modernem Fest. Sie zeigt, wie das gottesdienstliche Leben in die kulturelle Praxis hinein verwoben ist. In der Dramaturgie des Übergangs bilden der Silvesterabend und die Silvesternacht Schwellenzeit in ihrer sich verdichtenden Form. Sie dehnt sich nach vorne, indem sie vorab einen Raum des Übergängigen als Vorbereitungszeit konstituiert, die Tage zuvor sind die Zeit „zwischen den Jahren“. Im rituell-festzeitlichen Spannungsgefälle ist der Neujahrstag dann bereits der Tag „danach“, das Entscheidende liegt bereits zurück.

Dass der Silvestergottesdienst in den Vordergrund und der Neujahrsgottesdienst in den Hintergrund tritt, ist keineswegs eine neue Entwicklung. Die kirchenkundlichen Studien belegen bereits im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert die außerordentliche Teilnahme am Altjahrsabendgottesdienst. Wie zu kaum einer anderen Gelegenheit verzeichnet man die vollsten Kirchen im ganzen Land und „mancher, der im übrigen den Zusammenhang mit der Kirche und kirchlicher Übung verloren hat, stellt sich ein“⁹. Dabei ist zu bedenken, dass der Silvestergottesdienst selbst sich erst im 19. Jahrhundert in der evangelischen Kirche flächendeckend ausgebildet hat, er ist gewissermaßen von seiner Genese her ein „Gottesdienst der Moderne“. Er wird zunächst in den Städten eingeführt, teilweise auf Betreiben einzelner Gemeinden und Pfarrer auch gegen den Widerstand kirchenleitender und staatlicher Organe, die im Zusammenhang nächtlicher Festivitäten „Ungebührliches“ im Umfeld des abendlichen Kirchganges befürchten. Dass sich ein solcher abendlicher Gottesdienst zum Jahresschluss durchsetzt, steht in enger Verbindung mit der Etablie-

⁸ Vgl. zu dieser Kennzeichnung genauer Schwellenzeit (Anm. 1), 30-37, 214-224.

⁹ Beck, Hermann: Das kirchliche Leben der ev.-luth. Kirche in Bayern, Tübingen 1909, 80.

rung eines nächtlichen sozialen Lebens, das durch die Beleuchtung der Städte erst möglich wird und eine feierabendliche und gesellige Kultur urbaner Prägung etabliert. Betont den Abschluss des alten Jahres liturgisch zu begehen, ist gleichzeitig Teil einer bürgerlich-neuzeitlichen Kultur des Abschiedlichen: Das Ende will gestaltet sein, auch und gerade das Ende eines Jahres.¹⁰

Der besondere Charakter des Silvestergottesdienstes schlägt sich heute sowohl in der Teilnahme wie in der Gestaltung nieder. Der Besuch liegt, verglichen mit dem sonntäglichen Gottesdienst wie mit vielen kirchlichen Festen, nicht nur zum Teil sehr deutlich über dem Durchschnitt, er speist sich auch aus Gruppen, die nicht zum Kreis der angestammten Kirchgängerinnen und Kirchgänger zählen: Es finden sich vermehrt Paare und Ehepaare ein, (jüngere) Alleinstehende sind stärker als sonst vertreten und ebenso Männer unterschiedlichen Alters. Zum besonderen Teilnahmeprofil kommt hinzu (bzw.: es korrespondiert damit), dass der Silvestergottesdienst eigene Gestaltungsmomente aufweist, die den Gottesdienst festzeitlich akzentuieren und auf den Kasus ausrichten. Dazu gehören kirchenmusikalische Anteile oder auch meditative Sequenzen, gelegentlich prägen sich eigene gottesdienstliche Formen aus und symbolische Handlungen, die den Übergang liturgisch und/oder homiletisch ritualisieren. Viele Predigten sind als Jahresrückblicke gestaltet bzw. leiten dazu an, sie rekurrieren formgebend auf Elemente der kulturellen Jahreswechselform. Auch das Segenswort zum neuen Jahr, das über die Schwelle hinausspricht (und hinausführt), korrespondiert mit der vermeintlich säkularen Tradition der Neujahrsglückwünsche (mit all dem, was in ihnen an abgeblassten magischen Grundierungen mitschwingt). Dass sich der Jahreswechselfest mit lebensweltlichen Liturgien von Abschied, Übergang und Anfang eines Jahres verknüpft, hängt damit zusammen, dass die moderne Kultur des Jahreswechsels säkular gehalten ist. Die Jahreswende ist weder ein genuin christliches Fest noch ist sie, in der Art und Weise, wie sie heute begangen wird, an religiöse Voraussetzungen gebunden. *Zugleich* aber werden mit dem Jahreswechsel religiöse Aspekte des Lebens (oder genauer: religionsaffine Dimensionen menschlichen Daseins) kommuniziert, weil die Jahreswende als Schwellenzeit erlebt wird und als Einschnitt in der Zeit auch die Grenze von Zeit symbolisch repräsentiert.¹¹ Der Jahreswechsel ist in der Moderne kein fester Passageritus, lässt sich aber seiner symbolischen Logik und seiner rituellen Dynamik entsprechend der Dramaturgie eines Übergangsrituals verstehen. Diese Dramaturgie bildet auch den Horizont für die gottesdienstliche Feier an der Schwelle vom alten zum neuen Jahr, wobei sich in der gottesdienstlichen Feier diese Schwellenzeit noch einmal anders bestimmt als außerhalb des liturgischen Geschehens.

¹⁰ Vgl. Köhle-Hezinger, Christel: Willkommen und Abschied. Zur Kultur der Übergänge in der Gegenwart, in: ZfV 92 (1996), 1-19.

¹¹ Diese These habe ich zu begründen versucht, indem ich z. B. der Bedeutung des Silvesterfeuerwerks, von Glückwünschen, Zeitungshoroskopen oder Neujahrsansprachen nachgegangen bin.

3. „Der du die Zeit in Händen hast ...“: Liturgische Perspektiven des Jahreswechsels – drei Merkzeichen

Liturgische Inkulturation ist mehr und anderes, als die gottesdienstliche Feier kulturell „einzupassen“. Wenn die kirchliche Praxis, den Jahreswechsel gottesdienstlich zu begehen, als Inkulturation des Evangeliums begriffen werden soll, dann gilt es, die Textur der liturgischen Praxis noch einmal gegenzulesen. Wie kommt sie zu ihrer „Sache“?

1. Dass der Kasus in die Kirche drängt, wie Wilhelm Gräß in einem anderen Zusammenhang einmal zu denken gegeben hat, gilt mutatis mutandis auch für den Jahreswechsel. Der Gottesdienst, der die Jahreswende begeht, übt die Kunst, „das Zeitliche zu segnen“ und überschreitet die Schwelle in der Zeit, indem er sie als *Gottes Zeit* feiert. Insofern findet der Revisionsvorschlag der Lutherischen Liturgischen Konferenz zur Ordnung der Lesungen und Predigttexte von 1995 Sinn, wenn er als biblisches Wort dem Altjahresabend Ps 103,8 vorgibt: „Meine Zeit steht in deinen Händen.“¹² Das Psalmwort räsoniert nicht über die Zeit, sondern überlässt persönlich gelebte und erlebte Zeit (meine Zeit) dem, der sie hält und bewahrt (in deinen Händen). Nach altem liturgischen Brauch und zeitgenössischer kirchlicher Praxis wird dies für alle im Glockenläuten zu mitternächtlicher Stunde öffentlich vernehmbar. Die Geburt des neuen Jahres wird eingeläutet, der Laut der Glocken bildet zusammen mit dem durch die Feuerwerkskörper erleuchteten Nachthimmel gleichsam die Passage, durch die hindurch das neue Jahr betreten wird. Im Silvestergottesdienst wird zuvor in *abschiedlichen* Akten – sei es in der Predigt, sei es im Gebet, sei es in einer symbolischen Handlung – das alte Jahr mit seiner Gemengelage von erfülltem und unabgeholtem Sein, von Schuldhaftem und Heilsamem *Gott anbefohlen*: Dies erst macht den geistlichen Sinn homiletischer Jahresrückblicke, der Fürbitte oder ritueller Übergabehandlungen aus.
2. Die wirkkräftigste liturgische Textur des evangelischen Jahreswechselgottesdienstes liegt in drei Kirchenliedern, ohne die bis heute kaum ein Silvestergottesdienst auszukommen vermag: Paul Gerhards „Nun lasst uns gehn und treten“ (EG 58), Dietrich Bonhoeffers „Von guten Mächten treu und still umgeben“ (EG 65) und Jochen Kleppers „Der du die Zeit in Händen hast“ (EG 64). Nicht zufällig entspringen alle drei Jahreswechsellieder Not- und Kriegssituationen und reagieren in besonderer Weise auf Gewalt- und Leiderfahrungen. In ihnen artikuliert die gottesdienstliche Gemeinde gemeinsam – in durchaus verschiedener Tonlage und religiös unterschiedlich gestimmt – gegenwärtiges eigenes Erleben angesichts des Übergangs. Weil auch in diesem Übergang Schwellenangst aufbricht, verbinden die Lieder existenzielle Gefährdung und göttliche Bewahrung des Lebens. Über das Abschiedliche hinaus wird hier ein Weg nach vorne beschritten und es wird sich der Obhut göttlicher Macht vergewissert auf getroste Erwartung des Neuen

¹² Der Revisionsvorschlag hat keine Annahme gefunden und ist deshalb auch nicht in das Evangelische Gottesdienstbuch eingegangen.

hin. Im Überschritt über das Gewesene hinaus wird dabei das alte Jahr eben nicht einfach abgetan, sondern es wird der *verwandelnden Kraft Gottes* übereignet: „... Herr, nimm auch dieses Jahres Last und wandle sie in Segen“ (EG 64). Die Brücke zwischen dem, was im alten Jahr gewesen ist, und dem, was im neuen Jahr kommen mag, ist mehr als „immer schon“ und „immer so weiter“, beides Kennzeichen der vermeintlichen Selbstverständlichkeit des Zeitflusses. Der Jahreswechsel, dem linearen Zeitmaß zufolge nichts als ein Wimpernschlag der Zeit, reißt, wo er denn für den potenziellen Wechsel aller Zeit sinnfällig wird, eine Kluft auf und wird zur Zwischenzeit. Das Dazwischen ist Ort der Wandlung. Dies ist der innere Grund dafür, dass im Jahreswechselgottesdienst auf der Schwelle Abendmahl gefeiert wird, wobei hier nicht der Gemeinschaftsgedanke im Vordergrund steht, sondern der Trennungs-, Verwandlungs- und Erneuerungsaspekt individueller Lebensgeschichte. Das Moment der Wandlung kann sich rituell auch in neuen liturgischen Formen niederschlagen. In einer Praxishilfe zur Gestaltung eines Gottesdienstes am Altjahresabend, der ausdrücklich als „Schwellengottesdienst“ begangen werden soll, wird als symbolischer Akt eine Räucher-Handlung (mit Weihrauch) vorgeschlagen.¹³ Was hier aus divergierenden religiösen Quellen in den evangelischen Silvestergottesdienst eingespeist wird, versinnlicht (nämlich im Rauch sichtbar und riechend wahrnehmbar), dass im liturgischen Geschehen sich etwas verwandelt – *ubi et quando deo dixit*.¹⁴

3. Schließlich: Die agendarisch zugeschriebenen Perikopentexte eines Sonn- oder Festtages sind die biblischen „Fenster“, durch die hindurch Lebenserfahrungen und individuelles wie gemeinschaftliches Erleben betrachtet und wahrgenommen werden. Der Evangeliumstext bildet in diesem Ensemble die bestimmende Perspektive.¹⁵ Als Evangeliumstext des Altjahresabends fungiert nach der geltenden Perikopenordnung Lk 12,35-40, das Gleichnis von den Knechten, die nächtens auf ihren Herrn warten („Vom Warten auf das Kommen Christi“). Die Rede hat einen apokalyptischen Hintergrund und mündet in die Mahnung, „bereit“ zu sein in dieser Stunde, weil sich das Kommen des Menschensohns unvorhersehbar in jeder Stunde ereignen kann. Die Perikope nimmt den kasuellen Aspekt der Erwartung endzeitlich auf und schärft ihn zum Motiv der „Wachsamkeit“. Zukunft ist in diesem Fenster *Zukunft Gottes* im strengen Sinne, Vergangenes und Gegenwärtiges werden auf das hin ausgerichtet, was ihnen unverhofft durch das Handeln Gottes

13 Bäuerle, Sabine: Auf der Schwelle. Gottesdienst mit Symbolhandlung. In: Weihnachten / Jahreswechsel, gottesdienstpraxis B., Gütersloh 2001, 113-117.

14 Der Sinn für neuere liturgische Formen innerhalb des Jahreswechselgottesdienstes spricht sehr dafür, den Jahreswechsel gemeindlich und auch weiter gefasst kirchlich stärker zu akzentuieren. Mancherorts wird die Zeit „zwischen den Jahren“ liturgisch begangen und es werden – etwa im Umfeld ev. Akademien oder feministisch-spiritueller Zentren – „Liturgien“ entwickelt, die den Silvester- und Neujahrstag gestalten und umgreifen.

15 Allerdings ist im Blick auf die homiletische Praxis im Jahreswechselgottesdienst sogleich einschränkend darauf hinzuweisen, dass relativ häufig nicht der agendarisch vorgesehene Text gepredigt wird, sondern die Jahreslosung, ein Liedvers oder ein biblisches Wort. Was dies für homiletische Konsequenzen hat, muss an anderer Stelle weiter bedacht werden.

zukommt. Im christlichen Glauben erscheint der Jahreswechsel als Vorschein eines Zeitenwechsels, in dem alles Leben in der Zeit, Schmerz, Glück und Sehnsucht, zur erfüllten Zeit wird. Die Schwierigkeiten, wie sich denn eine eschatologische Predigt mit der Situation und den Empfindungen des Jahreswechsels vermittelt (mithin also die Aufgabe, Predigt zur evangelischen „Schwellenkunde“ werden zu lassen), werden in der heutigen homiletischen Praxis greifbar. Sie werden noch nicht dadurch überwunden, dass dogmatisch auf die Unveräußerlichkeit eschatologischer Perspektiven abgehoben wird. In der Perikopenrevision 1995 wird stattdessen als Evangeliumstext Lk 12,22-32 vorgeschlagen, Jesu Rede vom „falschen und rechten Sorgen“. Mit dem Verweis auf die Vögel und die Lilien kommt ein weisheitlicher Grundzug zum Tragen, in dem Zukunft zur *Sorge Gottes* erklärt wird. Aus der Zuwendung Gottes speist sich eine Lebenshaltung, die *hoffnungsvoll-gegenwärtig* sich nicht mehr an das eigene menschliche Sorgen verliert. In ihr wird in der Wende vom vergangenen zum bevorstehenden Jahr eine Kraft wirksam, die Schwellenangst angesichts menschlich prinzipiell ungewisser Zukunft entängstigt: „Fürchte dich nicht!“ (Lk 12,32)

Passion im Frühling mit Leidens-Perikopen?

LYDIA LAUCHT

Biographisches

Bei uns zuhause wurde in der Zeit von Invokavit bis Karsamstag nicht gefeiert und oft an das Leiden Jesu erinnert. Mitschuldsein an seinem Tod hing unausgesprochen und bedrohlich in der Luft und wurde im dunklen Sonntagsgottesdienst besungen. Karsamstag ist für mich bis heute der dunkelste Tag des Kirchenjahres, jedes Jahr fällt es mir schwer, an diesem Tag einen Ostergottesdienst vorzubereiten. Ich halte mit Christus die drei Höllentage aus. Seit 12 Jahren habe ich in unterschiedlichen Gemeinden den Osternachtsgottesdienst vorbereitet. Da geht es mir besser. Das Dunkel der Nacht und des Todes und der Gottverlassenheit wird erfahrbar gemacht und aufgenommen, gemeinsam gehen wir dem Licht entgegen, hören die Auferstehungsbotschaft, feiern das Leben im Mahl Jesu und nehmen die Toten in die Hoffnung mit hinein, wenn wir nach dem Mahl nach draußen gehen auf den Friedhof und dort „Christ ist erstanden“ singen (in zwei meiner drei derzeitigen Predigtauftragsgemeinden ist das möglich, da steht die Kirche auf dem Friedhof).

Schwer gefallen ist mir immer, Passion und Frühling zusammen zu bringen, diese Zeit war in meiner Kindheit dunkel gefärbt durch die Predigten im Gottesdienst – und draußen schien die Sonne, es wurde grün, die Menschen säten und feierten den Frühling im Garten.

Liegt es an den Perikopen oder an der Auslegung? Ich habe die Predigten damals als Belehrung verstanden, wie traurig ich zu sein hätte über den Tod Jesu.

Es liegt an der Auslegung, meine ich. Glauben lernen Menschen durch die Begegnung mit Menschen, die glauben. Das ist eine Lebensbewegung. Wenn dieses Begegnungsgeschehen durch einen herausgeschnittenen Bibeltext droht abgeschnitten zu werden, muss dieser vervollständigt werden. Der Prediger und die Predigerin müssen ihn in die Ganzheit der Erfahrungen von Frauen und Männern und Kindern hineinsprechen. Wichtig ist, die Erfahrungen der Gottesdienstfeiernden wahr zu nehmen. Die Perikopenreihen sind zwar zu ergänzen und „vergessene“ Texte sind zu entdecken, aber es ist eine hermeneutische Aufgabe, sie mitten im Frühling heilsam zur Sprache zu bringen.

Frühling – Passionszeit – Christuszeit – Osterwind

In den letzten Jahren haben sich immer mehr Menschen der Aktion „Sieben Wochen ohne“ angeschlossen. Sie suchen nach persönlicher Vertiefung ihres Glaubens, die Konsequenzen für das eigene Leben im Alltag hat. Die sonntäglichen Gottesdienste spielen dabei weniger eine Rolle. Das Kirchenjahr ist zwar der Anlass, aber m.E. könnte eine solche Aktion auch zu einer anderen Jahreszeit stattfinden. Das zeigt sich an den spirituellen Pilgerwegen (Jakobsweg), die im Sommer immer öfter von immer

mehr Menschen wahrgenommen werden. Dem und der Einzelnen geht es um Hoffnung für sich selbst, um Vergewisserung, Vertrauen und Aufbruch. Das sind die Themen, die – in welcher Kirchenjahreszeit auch immer auch über den Gottesdienst hinaus – in unseren Gemeinden aufzunehmen sind.

Für die Passionszeit ergeben sich für mich drei Dimensionen:

- Zeit der Sehnsucht nach Heil – Zeit für Christus
- Zeit der Vergewisserung – Zeit für Vergebung
- Zeit der Verantwortung – Zeit für Aufbruch

Diese drei Dimensionen, die auch als Schritte im geistlichen Leben gegangen werden können, sollten Anknüpfungspunkte für Predigten, Seelsorge und spirituelle Angebote in der Gemeinde sein.

Fragen an die Auslegung eines Predigttextes wären demnach:

- Wie nehme ich die Sehnsucht nach Heil, nach Gottesbegegnung auf?
- Wie lautet der Zuspruch des Evangeliums für jeden einzelnen Menschen? Wie geht das – das persönliche Leben auf Christus zu beziehen, um Vergebung zu bitten und umzukehren von falschen Wegen?
- Wie ermutige ich zu neuen Wegen, zur Verantwortung für mein eigenes Leben und die Welt?

Und wenn die Perikope diesen Weg eher hindert, suche ich einen anderen Text. Wichtig ist mir, die Vielfalt der biblischen Texte zur Sprache zu bringen, ihren Anspruch nicht durch meine Auswahl zu entschärfen, und sowohl die Ergebnisse der feministischen Theologie und der Theologie der Befreiung als auch des christlich – jüdischen Dialogs mit einzubeziehen.

Neue Perikopenreihe?

Nur wenn Texte die genannten Erfahrungen nicht ermöglichen, sollten sie ersetzt werden. Für die Weiterarbeit schlage ich vor,

- die möglichen persönlichen Anknüpfungspunkte der Sehnsucht nach Gottesbegegnung schon in der Überschrift der Perikope zu benennen;
- Texte aufzunehmen, welche die Selbsthingabe Jesu in allen Jahreszeiten formulieren; in der Taufe wird unser Weg mit Christus (durch den Tod in die Auferstehung) nachvollzogen;
- und Texte zu übernehmen, die die daraus folgende Weltverantwortung der Christinnen und Christen thematisieren.

Viele Christinnen und Christen gehen seltener zum Gottesdienst, finden sich eher wieder in anderen spirituellen Angeboten. Darum sollte jeder Gottesdienst alle drei Schritte gehen und jede Predigt auch. Insofern würden m. E. drei Texte pro Sonntag der Passions- und Osterzeit genügen, die sich jedes Jahr wiederholen: Die Lesung er-

innert an Gott, die Predigt formuliert den Anspruch Jesu Christi an mein persönliches Leben, die Fürbitten / das Sendungswort ermutigt zur Weltverantwortung.

Fenster des Himmels: Ideen für den Gottesdienst

Die liturgische Gestaltung des Gottesdienstes sollte für jeden und jede persönlich den inneren und äußeren Raum eröffnen für heilende Erfahrungen (Stille – Stilles Gebet – Musik – Berührung [Segnung, Salbung, ...]). Die Predigttexte sind ein kleines „Fenster des Himmels“, welches Sehnsucht, Hingabe und Verantwortung zur Sprache bringt und ermutigt zum Leben angesichts des Todes. Ich stelle mir als hilfreich vor:

- Das Wort Gottes in sich aufnehmen, evtl. mit Musik lesen oder gemeinsam einen Text lesen, Zeit lassen, damit die Gottesdienstfeiernden Gottes Dienst für sie annehmen können, „Gott zu Besuch kommen lassen“ können bei ihnen selbst.
- Die Ich-bin-Worte Jesu als Begleiter durch die Passionszeit jedes Jahr an den sieben Sonntagen einzeln „durchkauen“, mehrmals im Gottesdienst aussprechen, in die drei Dimensionen hinein sprechen, als Osterworte Jesu in der Leidenszeit zusprechen, mit einem anderen biblischen Text in Zusammenhang bringen.
- Predigttexte ganzheitlich erfahrbar machen: durch eine Prozession (Gebetslitanei), in der Begegnung mit einzelnen Personen im Text oder mit einzelnen Worten, die Impulse zum geistreichen Handeln geben.

Fazit

Die Perikopenordnung sollte nur ergänzt werden um weitere Texte, welche die Sehnsucht der *einzelnen* Frauen und Männer nach der Begegnung mit Gott und Wegweisung für ihr Leben aufnehmen, sofern dies die seit 1500 Jahren vorgeschlagenen Texte nicht initiieren können. Die Hauptarbeit aber liegt bei den Pfarrerrinnen und Pfarrern, die Gottesdienste so zu gestalten, dass o.g. inneren und äußeren Räume eröffnet werden, sowie das Leben in der Gemeinde daraufhin auszurichten.

Beispiele: Lebenskreuz

Ich ende mit zwei Beispielen. In der Kurzverkündigung „Übrigens“ im Hessischen Rundfunk habe ich im Oktober 2003 versucht, die Sehnsucht nach der Begegnung mit Gott und nach Wegweisung für das Leben im Symbol des Kreuzes elementar zu Sprache zu bringen.

Armenisches Lebenskreuz

Wer sagt denn, dass das Kreuz nur das Symbol für den Tod ist?

In Armenien, dem kleinen Land am Kaukasusgebirge, sind die Kreuze blühende Kreuze, Lebenskreuze: In einen rechteckigen Stein eingemeißelt ein Kreuz. Aus den Enden der Balken sprießen Ähren und Blumen. Unter dem Kreuz eine Weltkugel. Alles ist umgeben von einem Rundbogen mit Girlanden – ein Fenster zum Himmel.

Seit Jahrhunderten sind diese Lebenskreuze Zeichen der Hoffnung für das leidende armenische Volk. Seit 1700 Jahren besteht die armenische Kirche. Die Christen halten sich daran fest: Im Kreuz ist das Leben. Ähren und Blumen wachsen aus den Balken des Kreuzes, aus dem vermeintlich toten Holz Brot zum Leben und Blumen zum Hoffen.

Der am Kreuz leidende Christus ist die Hoffnung aller leidenden Menschen: Der Sohn Gottes muss leiden und sterben als Mensch unter Menschen. Aber Gott lässt ihn nicht fallen, Gott ruft ihn ins Leben. Das ist die Hoffnung für unser Leben und Sterben und Leben nach dem Sterben. Daran halten sich die armenischen Christinnen und Christen. Darum weißeln sie blühende Kreuze in große rechteckige Steine. Sie stehen auf Friedhöfen an den Gräbern.

Auf einem Kreuzstein in Vanadzor ist die Weltkugel in zwei Teile zerbrochen dargestellt. Es ist ein Stein aus dem Jahr des großen Erdbebens 1982, als keine Hoffnung mehr war für viele Menschen. Und doch blüht das Kreuz darüber als Bitte an die Lebenden: Hofft und glaubt für die Hoffnungslosen mit! Das Kreuz als Zeichen des Lebens ruft zum Überleben!

Das Kreuz der Frauen in El Salvador

Das Kreuz ist auch Hoffnungszeichen!

Frauen in El Salvador haben sich selbst auf ein Holzkreuz gemalt. In vielen hellen Farben sind Frauen zu sehen mitten im Leben: eine Frau hat ein Kind auf dem Schoß und erzählt ihm vom Leben. Eine Frau steht vor einer Tafel, sie unterrichtet Mädchen, die in El Salvador kaum die Möglichkeit haben zur Schule zu gehen. Andere Frauen pflanzen und säen auf dem Feld. Frauen tun das wichtigste zum Leben und Überleben in einem Land voller Ungerechtigkeit und Gewalt.

Das alles ist auf dem bunten Kreuz der Frauen in El Salvador gemalt. Und in der Mitte ist eine einzelne Frau dargestellt:

Maria Christina Gomez, eine Baptistin. Sie wurde ermordet. Nachdem diese Christin eine Beratungsstelle für Frauen, die Opfer von Gewalt geworden waren, eröffnet hatte, wurde sie selbst Opfer brutaler Gewalt.

Als Antwort auf diesen Tod haben die Frauen dieses Kreuz gemalt: die Gewalt und der Tod sind nicht das Letzte. Wer für die Gerechtigkeit sein Leben einsetzt ist, wird zum Samen der Ermutigung der Überlebenden, sich weiter für Gerechtigkeit einzusetzen. Mais haben sie neben die leidende Frau auf dem Kreuz gemalt: Mais ist das Zeichen für Fruchtbarkeit in Lateinamerika. Frauen leben ihren Glauben an Christus und verkünden mitten in todbringenden Mächten das Leben! Mich ermutigen sie, in meinem Alltag für Gerechtigkeit einzutreten.

Jörg Baur's Predigtbände

Brief an den Freund über Perikopen und Kantaten, über das Predigen im besonderen und allgemeinen

KARL-FRITZ DAIBER

Lieber Jörg,

seit letztem Jahr liegen zwei Predigtbände von Dir vor: der ältere, kleinere, in der Aufmachung bescheidene des Calwer Verlages (Jörg Baur, Wort im Zeitenwechsel, Predigten 1989-1995, calwer taschenbibliothek 58, Stuttgart 1996, 147 Seiten, zitiert: 1) und der letztes Jahr bei Freimund erschienene, gediegen, sogar mit der selten gewordenen Fadenheftung versehen, sorgfältig lektoriert (Jörg Baur, Am Ende: Gottes Wort, Predigten 1995-2002, Neuendettelsau 2002, 181 Seiten, zitiert: 2). Du hast mich um die Besprechung des zweiten gebeten, und ich habe zugesagt, wobei es von Anfang an meine Absicht war, beide Bände zusammen zu sichten.

Eine Besprechung im üblichen Sinne ist es nicht geworden. Es ging einfach nicht, ich konnte nicht *über* Dich schreiben. Dazu haben sich unsere Wege seit der Zeit im Gymnasium unserer Heimatstadt Ebingen auf der Schwäbischen Alb zu lange gekreuzt und in Nähe oder Ferne von einander weg und aufeinander zu bewegt. Was aus der Beschäftigung mit Deinen Predigten entstanden ist, ist dieser Brief eines alten Predigers an einen anderen alten Prediger. Mögen die jungen zusehen.

Du wirst verstehen, wenn ich Dir sage, dass die erste Predigt, die ich gelesen habe, die ist, die von Dir am Reformationsfest 1999, dem Tag der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in Augsburg, dem Ort der Unterzeichnung, gehalten wurde. Du warst damals eingeladener Prediger in St. Jakob, dem Fernsehereignis nahe und doch fern (2, 123-128). Neugierig war ich gerade auf diese Predigt, weil ich mir eine kämpferische Rede gut hätte vorstellen können. Sie war jedoch „nur“ Predigt, sie hat die Botschaft von dem „einen Retter, dem Rechtfertiger der Gottlosen“ angesagt, sie war keine polemische Kampfred. Dein Text war die Perikope des Sonntags aus Matthäus 10, 26-33. „Bekennen!“ lautet die Überschrift in der gedruckten Fassung. Es hat mich beeindruckt, dass Du damals die Perikope genommen hast, Du bist auch nicht über sie hinweggeschwebt, um zur kirchenpolitischen Sache zu kommen, Du hast diesen Text gründlich und genau situationsbezogen ausgelegt, so, wie es in allen Deinen Predigten passiert, dem Wort Gottes verpflichtet.

Als Göttinger Universitätsprediger hättest Du gute Gründe gehabt, von Fall zu Fall von der Perikopenordnung abzuweichen. Du hast es immer wieder auch getan, auf-

fallend viele Psalmenpredigten sind unter den veröffentlichten Texten enthalten. Aber oft sind Deine Predigten Perikopenpredigten, Du predigst über das „Wort vom Tag“. Wer der Perikopenordnung als Prediger folgt, kann der kirchlichen Ordnung genügen wollen, er kann es tun, weil er damit einer zusätzlichen Entscheidungsnotwendigkeit entzogen wird. Er oder sie kann es auch tun, um der eigenen Willkür bewusst eine Schranke zu setzen, um den subjektiven Anteil der Aussage zu begrenzen. Es kann dies einer auch in der Überzeugung tun, dass die Perikope eine Art Losung ist, eben das „Wort zu diesem Sonntag“. Damit gewönne die Perikopenordnung einen hohen theologischen Rang. Vielleicht sind wir älteren mehr als die jüngeren von solchen Überlegungen geleitet.

Bei der Durchsicht Deiner Predigtbände ist mir sehr schnell ein anderes aufgefallen: Du hast sehr oft in Kantatengottesdiensten gepredigt. Das ist ein schönes Vorrecht eines Göttinger Universitätspredigers. Überhaupt scheint die Gattung „Kantatengottesdienst“ in den Städten an Bedeutung gewonnen zu haben. Im Internet wird auf viele Kantatengottesdienste aufmerksam gemacht. Sie sind ja auch etwas für ein Sonderpublikum – oder doch nicht nur?

Einmal zitierst Du zu Beginn einer Predigt den Satz eines Ungenannten: „Sagen Sie ein paar freundliche Worte, kommen Sie bald zu Ende und überlassen Sie das übrige der Musik Händels.“ (1,55) Du würdest diesem Rat nicht folgen, fährst Du fort, der Text sei kein „harmloser Vorspruch zu einem opulenten barocken Ohrenschmaus“. Recht hast Du. Die Predigt wurde dann wahrlich auch zu einer Art Ohrenschmaus.

So ähnlich ist es in den Gottesdiensten mit den Bachkantaten. Du setzt mit den Predigten einen ganz eigenen Schwerpunkt, vermeidest die Kantateninterpretation, nimmst allenfalls den Kantatentext gelegentlich auf. Diese Lösung überzeugt mich, auch wenn es sicher gut ist, die von dem Ungenannten angedeutete Bedürfnislage nicht völlig außer Acht zu lassen. Dass die Predigt im Kantatengottesdienst einen eigenen Schwerpunkt bilden muss, zeigt im übrigen auch ein Stuttgarter Band mit Kantatenpredigten, vorwiegend von Peter Kreyszig gehalten (Peter Kreyszig, Auskunft über den Glauben, Predigten 1965 – 1993, Schriftenreihe der Internationalen Bachakademie Stuttgart, Band 6, Kassel/Basel/London/New York 1993).

Nebenbei,

Deine Kantatenpredigten haben Assoziationen bei mir ausgelöst, die Erinnerung etwa an die sonntägliche Sendung des NDR mit geistlicher Musik, die regelmäßig mit einer Bachkantate endet. Während die Aufführungspraxis der evangelischen Chöre nicht immer auf den Ort der betreffenden Kantate im Kirchenjahr Rücksicht nehmen kann oder Rücksicht nimmt, ist dies im Rundfunk anders: die ausgewählten Kantaten folgen strikt der Kirchenjahrsordnung und damit auch der Ordnung der Lesungen, stehen also auch zu den sonntäglichen Perikopen in Beziehung. Man muss sich dies einmal vor dem Hintergrund von Säkularisierungsthesen vorstellen: Bis zum heutigen Tage präsentiert der öffentlich-rechtliche Rundfunk Musiksendungen nach der Ordnung des Kirchenjahres, der NDR folgt ihr in ihrer protestantischen Va-

riante. Ich habe die dort zuständige Redakteurin, Frau Hertz-Eichenrode, angerufen. Sie hätte ein gutes Echo, gerade auch fachkundige Hörerinnen und Hörer würden sich melden. Über die prozentuale Hörerbeteiligung an der Sendung konnte sie mir keine Auskunft geben. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung berichtete kürzlich von zwei Prozent „Marktanteil“ für alle Kulturprogramme deutscher Sender. Und das weitere Problem wird dort auch genannt: Die klassischen Hörer der Kulturwellen seien weit über fünfzig Jahre alt, ältere Hörer also (Quadratur des Äthers, in: FAZ, 5. September 2003, Nr.6, S. 38). Die Zukunft der Sendung schien der Redakteurin nicht völlig gesichert, trotz ihrer langen Geschichte. Sie berichtete aber, der WDR habe seine entsprechende Sendung zunächst abgeschafft, auf Grund von Hörerprotesten aber wieder eingeführt. Alles und jedes kann man denn doch nicht an Prozentwerten orientieren.

So viel dürfte indessen sicher sein, die Kantate im Funk ist „Kulturprogramm“. Die Kantate im Gottesdienst ist für nicht wenige Gottesdienstteilnehmer auch „Kulturprogramm“. Und wenn eine Predigt gut ist, ist sie auch „Kulturprogramm“. Sie wird ja nicht immer als „Verkündigung“ im strikten Sinne wahrgenommen. Zudem: Können wir wirklich immer zwischen der geistgewirkten und geglaubten Kirche und der Kirche als Kulturäußerung trennen? Ich bin davon überzeugt, dass wir Theologen sogar gelegentlich die Distanz zu Gottesdienst und Predigt brauchen, sie nurmehr als Kulturäußerung in den Blick nehmen müssen, um ihre theologische Bedeutung in neuer Weise zu entdecken. Und die Hörerinnen und Hörer? Kein Wort gegen eine bildungsbürgerliche Gemeinde, die Kantate und Predigt gleichermaßen zu würdigen weiß. (Insgeheim gegen Rainer Bayreuther geschrieben: R. Bayreuther, Heute H-Moll, morgen Qi-Gong, in: zeitzeichen 4 (9-2003) 39-41)

Das bringt mich zu Deinen Predigten zurück. Was ist das für ein gebildeter Prediger, dieser Baur. Überall, wo Du auf Literatur und Philosophie verweist, habe ich am Rande „Lit.“ geschrieben. Eine Fülle von Hinweisen sind entstanden. Baur zitiert nicht nur Luther, sondern eben „Lit.“ in der Breite. Und wiederum nicht nur Goethe, was bei Dir ja nicht verwunderlich wäre, auch nicht nur Shakespeare oder Schiller, sondern Lichtenberg, gar Thomas Bernhard, und immer wieder Nietzsche. Es sind oft nur kurze Hinweise, auch der Abgrenzung dienend. So findet sich jedenfalls die Predigt inmitten einer weitgespannten Lesekultur.

Zur Lesekultur gesellt sich die Sprachkultur. Zwei Merkmale sind mir besonders aufgefallen. Deine Predigtsprache ist nicht dogmatisch-wissenschaftlich, sie ist Sprache der Zeit, überraschend nimmst Du gelegentlich Alltagswendungen auf, aber nicht anbietend modernistisch. Zum andern findest Du zu einer Sprache klarer Positionsmarkierung. Soll man sagen zu einer Sprache, die äblicherisch deutlich ist, so ähnlich, wie sie unsere Großeltern gesprochen haben könnten, wenn sie zur Sache kamen. Dies habe ich gelesen: „Gottvergessenheit ist eine gefährliche Sache, mit der wir schlussendlich unsere Humanität ruinieren und lächerliche Figuren werden, gerade wenn wir uns zu leichtfüßigen Religionsspöttern stilisieren – wie der französische Schriftsteller Anatole France, der vor genau 101 Jahren dem Christentum so

eben beiläufig den Totenschein ausstellen wollte, nicht pathetisch und großkotzig wie der deutsche Barbar Nietzsche, dessen toller Mensch den Tod Gottes ausrief, sondern elegant und ironisch durch den pensionierten Pontius Pilatus.“ (1, 73) Ich erinnere mich an eine Schulstunde bei unserem Zeichenlehrer Albert Schwenk. Er zeigte uns den bekannten Holzschnitt „Der Prophet“ von Emil Nolde. Jörg Baur Albert Schwenk schockierend: „Wie einer der einen Prügel vor den Kopf bekommen hat.“ Für den genauen Wortlaut kann ich nicht bürgen, in der Sache meine ich mich richtig zu erinnern. Manche Muster und Fähigkeiten bleiben, sie verändern sich mit unseren Lebenssituationen, verlieren Prägnanz und Schärfe gelegentlich erst dann altersbedingt.

Unser Kollege Manfred Josuttis hat einmal die „Feindbilder“ in der Predigt untersucht. Bei Dir wäre er problemlos fündig geworden. Möglicherweise hängt dies mit Deinem theologischen Ansatz zusammen: Welt und Gott treten scharf auseinander, der Mensch unter der Herrschaft der Sünde und Gott, der Gerechtigkeit und Freiheit verbürgt. Ich habe es nicht selten in den Predigten als einen subtilen Dualismus wahrgenommen, der Perspektiven ausgeschlossen hat. Dabei ist Dualismus nicht ganz das richtige Wort, weil die Erinnerung an den rettenden Gott weit überwiegt und das Lob dieses Gottes überwältigt und überwältigend durchbricht: „Das Wort, die Zusage und Vergewisserung vom Frieden, die Abwendung von Leid und Bösem, von Unheil und Verderben, sie kommen und ergehen von dem Einen, der das ursprüngliche Gottesvolk, der Israel für sich bestimmt und erwählt, von dem einen Herrn, der sich als wahrer Gott, als Spender und Erhalter des Lebens, als Befreier aus Knechtschaft, als Gebieter und Richter über Tun und Lassen, als Lenker der Völker und Gebieter aller Geschöpfe bekundet und gegenwärtig erwiesen hat und nicht aufhört, in seinem unbegreiflichen Wirken diesem Volk gegenwärtig zu sein.“ (2, 154)

Hier wird schon deutlich, dass der Gott, den Du ansagst, kein harmloser Gott ist. In den Predigten, die ich höre, auch in den studentischen Predigten meiner homiletischen Seminare, blieb und bleibt oft nur der „liebe Gott“ zurück. Wie wenig das der Bibel entspricht, im übrigen doch wohl auch unserer eigenen Lebenserfahrung, wird in gegenwärtigen Predigten eher selten reflektiert. Darum habe ich aufmerksam eine Passage aus Deiner Predigt über 1. Mose 32, 23-32 von 1992 gelesen: „Ja, auch dies ist Gott, er stellt sich uns in den Weg, er fällt uns an, er droht uns zu vernichten, er greift uns an Hüfte und Herz, er macht uns die Welt in der Enge noch enger als sie schon ist. Er lässt die Pläne scheitern und führt uns und die Völker wie am Narrenseil herum.“ (1, 67) Dass dieser Gott der in Jesus Christus handelnde ist, bleibt dabei immer der Grundton Deiner Predigt.

Die Titel Deiner beiden Predigtbände nehmen auf das „Wort“ Bezug. Der erste Titel spricht vom „Wort im Zeitenwechsel“. Der zweite sagt präziser „Am Ende: Gottes Wort“. Gottes Wort als gepredigtes Wort? In dem Sinne gewiss, dass Prediger und Gemeinde von der Dynamik des göttlichen Wortes getrieben werden. Ich erinnere mich nicht genau, ob Du je in einer Deiner publizierten Predigten vom Heiligen Geist gesprochen hast. Was Dir wichtiger erscheint ist offenbar, vom Wort Gottes als bewegender Bewegung zu reden. Immer wieder wird dieser Gedanke zur Sprache ge-

bracht. Gottes Wort als Kraft, die in Bewegung setzt, fragend und zusprechend, darin eben unausgesprochen Urbild des Geistes, der Glauben ermöglicht und fordert, in einem. Und daraus resultiert ja auch Dein Verständnis der Predigt. In Deiner Auslegung von Römer 9 von 1998 kommst Du explizit einmal darauf zu sprechen, wenn Du formulierst: „Sollten wir uns vor diesen mehr als ungemütlichen Worten in einen Lehrvortrag retten über das ja auch steinige Thema ‚Israel und die Kirche‘?...Oder hätte hier der lutherische Dogmatiker die Aufgabe, einen allgemein verständlichen Vortrag über die Prädestination, Gottes vorherbestimmende Erwählung, zu halten? Das könnte vielleicht manche unter uns interessieren, aber zu *einem* käme es dann nicht: dass wir, von der Kraft des Gotteswortes bewegt, in die Gewissheit hineingenommen werden: ‚dazu hat er auch uns berufen‘ (V.24), uns gemacht ‚zu Gefäßen der Barmherzigkeit‘ (V.23), des ewigen Erbarmens, das unser Elend stillt, die Last des Versagens wegnimmt, den Stachel der Schuld aus dem Herzen und den Stolz auf die Knie zieht.“ (2, 78) Das ist also Predigt, dass sie Umkehr und Glauben wirkt, indem sie der Kraft des Gotteswortes Raum zu geben versucht. Der späte Karl Barth hat ja Ähnliches formuliert (K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/3, Zollikon-Zürich 1959, 996), der jüngere erst recht. Ich selbst habe erst spät gerade die Praktische Theologie des älteren Barth entdeckt, es war, als ich meine Überlegungen zur verkündigenden Predigt (damals noch) zu Papier gebracht habe (K.-F. Daiber, Predigt als religiöse Rede, Predigen und Hören 3, München 1991, 241-257).

Lass mich noch ein Zitat anfügen. Es stammt aus einem Vortrag, den Karl Holl 1923 in Tübingen über das Thema „Was können wir über die Neugestaltung unseres evangelischen Gottesdienstes von Luther lernen?“ gehalten hat. Holl hat damals, Luther aufnehmend, gesagt: „Die Predigt hat wirklich keine andere Aufgabe als die, Gott zu vergegenwärtigen. Sie soll nicht reden von den religiösen und anderen Meinungen der Menschen, sondern uns vor das Angesicht Gottes stellen; man soll in ihr den Menschen, der redet, völlig vergessen können. Das ist die unweigerliche Aufgabe und die ungeheure Verantwortung, vor der der evangelische Prediger steht.“ Ich habe dieses Zitat bei Karl Fezer gefunden (Karl Fezer, Das Wort Gottes und die Predigt, Stuttgart 1925, 78). Kaum einer der jüngeren Theologen wird ihn kennen. Er war unser Professor für Praktische Theologie und unser Ephorus im Tübinger Stift. Ich habe bei ihm das homiletische Hauptseminar gemacht, Du vermutlich auch. Keine kleine Geste war erlaubt, wenn wir auf der Kanzel der Schlosskirche predigten. Ungeschmälert sollte Gottes Wort wirken. Den Rigorismus dieser antirhetorischen Pose haben wir abgelegt, aber dass Predigt eben nun zuerst und zuletzt Verkündigung des Wortes Gottes ist, haben wir damals uns angeeignet und bei allen Varianten im Grundsätzlichen beibehalten, Du stärker als ich.

Damit komme ich nun auch auf meine Einwände, die sich bei mir im Laufe des Lesens eingestellt haben. Der erste hängt eng mit dem Predigtverständnis zusammen, das klar und eindeutig von der Ansage des Anspruchs und Zuspruchs bestimmt ist: In der Predigt begegnet Gott, der in Christus Heil geschaffen hat und Heil schafft. Predigt wird so zur performativen Sprechhandlung, dem richterlichen Urteil vergleichbar, das über Zukunft entscheidet. Richterliche Urteile sind gesellschaftlich aner-

kannt. Sie werden im Rahmen eines gesellschaftlichen Konsenses gesprochen: Im Namen des Volkes. Revision ist möglich, aber nicht Diskussion.

Kann die Predigt mit einem ähnlichen Konsens rechnen? Ist nicht vielmehr der Kreis der den Konsens Tragenden äußerst klein geworden, ich meine den Kreis derer, die sich wirklich in die Bewegung des Wortes Gottes hineinnehmen lassen? Und wenn sie es tun, dann so wie es heute in der Gesellschaft üblich ist, nicht durch Annahme der Zusage, sondern durch Diskussion von Predigtinhalten. Dein Göttinger Kollege Dr. med. Reiner Thomssen beschreibt in seinem Vorwort zu „Am Ende: Gottes Wort“, wie er mit Deinen ihn beeindruckenden Predigten umgegangen ist: Er hat Dir auch gelegentlich kritische Briefe geschrieben. Und er meint, Du versuchst durch Deine Predigt, „zum Nachdenken, zur freien eigenen Assoziation zu bewegen, aufzurütteln“ (2, 9).

Großartig, wenn einem Prediger dies bescheinigt wird. Nur, ist dies das wirklich Intendierte? In Korea habe ich von Gesprächen über die Predigt erzählt. Darauf wurde mir gesagt, man dürfe über die Predigt nicht reden, nicht diskutieren, man zerrede sie nur. Dies haben die Koreaner von altprotestantischen Missionaren gelernt. Reiner Thomssens Beschreibung Deiner Predigt zeigt, dass ein auf anerkannte Autorität fußendes, geradezu gehorsames Hören der Predigt unter uns kaum mehr möglich ist. Der gehörte Zuspruch setzt Glauben voraus. Glauben ereignet sich heute mehr im Prozess der argumentativen Verständigung, er entsteht in, mit und unter den Diskussionen und Widerreden der Suchenden.

Ich habe Deine Predigten mit viel Zustimmung gelesen, gerade eben weil sie verkündigende Rede sind, weil sie klar und deutlich für ihre Botschaft eintreten. Ich könnte sie aber nicht immer ertragen. Ich suche auch die anderen Predigten, die Alltagsgeschichten aufgreifen und von daher die biblische Botschaft entdecken, die von einer Leseerfahrung her ins Nachdenken kommen und so das biblische Wort suchen, das Erlösung eröffnet.

Ins Nachdenken bin ich dann noch an anderen Stellen gekommen, immer dann etwa, wenn von Religion die Rede war. Der Begriff war überraschend negativ besetzt, diente der Abgrenzung, war dunkler Hintergrund für das Licht des Evangeliums von Christus. Es waren immer nur kurze Bemerkungen, Wortschlenker. Wenn ich hier besonders empfindlich reagiere, hängt dies damit zusammen, dass ich mich mit den anderen Religionen im Augenblick immer wieder beschäftige, mehr als Soziologe denn als Religionswissenschaftler oder Theologe. Es hängt auch wieder mit meinen Erfahrungen in Korea zusammen. Die dortigen Christen wären in ihrer Mehrzahl sehr mit Deinen Grenzmarken einverstanden gewesen, obwohl sie gleichzeitig voller Sorge an das zukünftige Heil ihrer nichtchristlichen Angehörigen denken, an Menschen, die sie lieben und denen sie oft viel verdanken. Gewiss, dies ist eine ganz andere Lebenssituation als unsere, in der die Forderungen nach der interreligiösen Verständigung locker postuliert werden. Ich argumentiere an dieser Stelle auch gar nicht wissenschaftlich, sondern von der Frage her: Wie gehen wir mit Menschen anderen religiösen Glaubens um, wie gehen wir auch mit denen um, die humanistisch sich orientieren, überhaupt nicht religiös? Noch einmal Korea: Ich erinnere

mich an die Betenden in den buddhistischen Tempeln. Ich habe die gemurmelten Worte nicht verstanden, nur die Ehrfurcht ihrer Gebärden gespürt. Ob der Geist Gottes nicht auch ihre Herzen bewegt? Ich vermute, man kann für solche Fragen keine systematisch-theologisch korrekten Antworten finden. Vielleicht sollten wir einfach die Frage offen lassen.

Lieber Freund, man braucht Zeit, um Deine Predigten zu lesen. Ob heutige Pfarrerinnen oder Pfarrer diese Zeit haben, sich diese Zeit nehmen? Vielleicht greifen andere eher zu Deinem letzten Predigtbuch, „Laienchristen“, Menschen, die gerne ein schönes Buch in die Hand nehmen, die über das Leben nachdenken, über Gott und die Welt und den Menschen, über Psalmen und Geschichten aus den Evangelien, über Prophetisches und Apostolisches. Solche Leser wünsche ich Dir, auch wenn sie zu den über Fünfzigjährigen zählen, möglicherweise zu den über Siebzigjährigen, wie Du und ich.

In alter Verbundenheit grüßt Dich

Dein Karl-Fritz

■ **Fechtner, Kristian: Schwellexzeit.**

Erkundungen zur kulturellen und gottesdienstlichen Praxis des Jahreswechsels, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2001, 278 S., ISBN 3-579-03484-7

Diese umfassende, detailreiche und gleichwohl gut zu lesende Studie nimmt eine dezidiert kulturhermeneutische Perspektive ein. So gilt – nach knappen praktisch-theologischen Orientierungen zur neueren Kasualtheorie – ein erstes großes Kapitel der „*kulturellen Institution*“ des Jahreswechsels in der Gegenwart. An einer Folge der TV-Serie „Lindenstraße“ zu Silvester 1996, an Jahresrückblicken und -horoskopen in Zeitschriften sowie an der traditionellen Fernsehansprache des Bundeskanzlers arbeitet Fechtner typische Vollzüge, Motive und Bedeutungsgehalte dieses „modernen Übergangsrituals“ heraus. In „dichten Beschreibungen“ (nach Cl. Geertz) geht er der öffentlichen Inszenierung wie der vielfältig variierten privaten Aneignung dieser „Schwelle“ nach, fragt – immer wieder kulturgeschichtlich grundiert – nach der Bedeutung einzelner Elemente, etwa des Silvesterfeuerwerks oder des Glückwunsches, und verweist – methodisch vorsichtig – auf die „Religionsaffinität“ der Kultur des Jahreswechsels (68 u.ö.), etwa in ihren implizit kosmologischen Verweisen, in der zivilreligiösen Vergewisserung durch politische Reden oder in der Zukunftsbestimmung durch volksreligiöse Bräuche. Ein weiteres Kapitel skizziert die einschlägige kirchliche Praxis in ihren *geschichtlichen* Horizonten. Fechtner umreißt die „symbolischen Ordnungen“ verschiedener Kalender, er zieht liturgiehistorische Grundlinien nach, immer wieder mit instruktiven Einzelbeispielen, und rekonstruiert die – wiederum kulturell induzierte – Schwerpunktverlagerung vom Neujahrs- zum Silvestergottesdienst in den letzten 150 Jahren. Dazu werden drei exemplarische Predigten von Schleiermacher (Neujahr 1793), P. Drews

(Neujahr 1892) und W. Engemann (Silvester 1991) vorgestellt. Auch und gerade in der Predigt- und Liturgiegeschichte des Jahreswechsels zeigen sich die aus der allgemeinen kasualtheologischen Debatte bekannten Optionen: dezidierte Abgrenzung der kirchlichen Feier von ihrem ‚weltlichen‘ Anlass – forcierte theologische Umdeutung jenes Kontextes – oder eine Aufnahme der Situation, die diese gleichsam von innen deutet und dann auch transzendiert.

Ein drittes materiales Kapitel wertet eine *empirische* Befragung hessen-nassauischer Pfarrerinnen und Pfarrer aus, die – mit einem Rücklauf von ca. 150 Predigten und begleitenden Fragebögen (mit 30 meist geschlossenen Fragen), dazu von ca. 90 Gottesdienstentwürfen – als einigermaßen repräsentativ gelten kann, auch in der Alters- und Geschlechtsverteilung. Das äußerst instruktive, in einem Anhang übersichtlich dargestellte Material gibt Aufschluss über die Teilnahmepaxis (auch hier zeigt sich die zunehmende Bedeutung des *Silvester-Gottesdienstes*, gerade für Menschen außerhalb der ‚Sonntagsgemeinde‘), es zeigen sich liturgische Gestaltungstendenzen – etwa die Bedeutung von bestimmten Liedern, von Bildmeditationen oder Kerzenritualen – sowie typische Aspekte der Silvesterpredigt, etwa ihr seelsorglicher Grundzug oder eine Tendenz zur Bilanzierung. Der Gottesdienst zum Jahreswechsel erscheint so als „Kasualie der Kasualien“, als „Knotenpunkt“ seelsorglichbegleitender kirchlicher Kasualpraxis (191). Auch in diesem Kapitel hält Fechtner sich mit Deutungen des Befundes sehr zurück: Er arbeitet die zahlreichen religiösen Motive des Übergangs heraus, markiert liturgische Traditionsbildungen und Suchbewegungen, und notiert schließlich, dass sich der Jahreswechselgottesdienst als „Ort und Medium religiöser Abschiedskultur“ darstellt (228), während die kulturelle Dimension des Neuanfangs hier (zu) sehr zurücktritt.

Das Schwergewicht dieser Studie liegt, wie Fechtner immer wieder betont, auf der Wahr-

nehmung, der „Erkundung“ einer bestimmten kulturellen, öffentlich wie individuell inszenierten Praxis im Detail; diese Erkundung umfasst gegebenenfalls historische Information, vor allem aber den genauen Blick auf breitenwirksame, populärkulturelle Gegenwartspänomene. Hinter diesem programmatisch impressionistischen, mitunter geradezu pointillistischen Gestus treten theoretische wie normative Ansprüche sehr zurück: Die Ausführungen zur zugrundeliegenden Kultur- und Ritualtheorie (genannt werden etwa W. Benjamin, B. Waldenfels, Cl. Geertz und V. Turner) sind wohlinformiert, bleiben aber so knapp, dass sie die Wahrnehmungen nur ganz grob zu steuern vermögen; auch im Ganzen stehen die einzelnen Kapitel und Teilabschnitte nur wenig verbunden nebeneinander. Ebenso versagt Fechtner sich eine ausdrückliche Orientierung der kirchlichen Praxis: Diese wird zwar aufschlussreich „erkundet“ – kritische oder gar konstruktive Kommentare sind jedoch selten und verstecken sich zumeist in Anmerkungen.

So kann Fechtner zwar sehr überzeugend zeigen, dass der in vieler Hinsicht „randständigen“ kirchlichen Praxis zum Jahreswechsel gleichwohl exemplarische Bedeutung zukommt, wenn es ihr gelingt, die Beteiligten in den „symbolischen Raum“ einer spezifischen „Schwelle“ hineinzuführen und diese Schwelle ihrerseits neu zu deuten. *Wie* die lebensweltlich-kulturelle Prägung jenes Übergangs jedoch kirchlich aufgenommen und dann auch – „unverfügbar in der Kraft des Geistes“ (231) – überschritten werden kann, dazu hätte ich mir – gerade nach einer derart sorgfältigen Erkundung – noch weitere, weiterführende Hinweise gewünscht.

Jan Hermelink

■ *Bettina Naumann (Hg.): Die Nacht. Wiederentdeckung von Raum und Metapher. Beiträge zu Liturgie und Spiritualität Band 8, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002, ISBN 3-374-01938-2*

„Die Nacht“ – dieser Titel macht neugierig. Zu entdecken gibt es ein Buch, das theologisch-liturgische Grundsatzüberlegungen zusammen mit praxiserprobten Gottesdienstmodellen bietet. Es ist eine Art Werkbuch, entstanden aus einer liturgischen Übung an der Theologischen Fakultät Leipzig. Diese Entstehungsumstände bewirken einerseits, dass der Band ausdrücklich als Arbeitsbuch ausgewiesen wird. Andererseits ist dem Buch damit eine Frische und Lebendigkeit eigen, die der im Vollzug reflektierten liturgischen Praxis entspringt. Nichts wirkt abgestanden oder nachgemacht.

Im ersten Teil – etwa die Hälfte des Bandes – wird die Nacht in Kultur, Liturgie und Geschichte betrachtet. Zwei kleine enzyklopädische Durchgänge suchen die „Nacht“ in der Bibel und im Evangelischen Gesangbuch auf. Daneben bietet die Autorin eine kleine kulturgeschichtliche Reise durch die Nacht und eine historisch-liturgische Bestandsaufnahme von Gebet und Gottesdiensten in der Nacht. Als Hinführung zu den Gottesdienstmodellen findet sich schließlich eine Betrachtung der besonderen Nächte des Jahresverlaufs in der Religionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Johannisnacht (Seminarreferat).

Dieser erste Teil des Buches ist eine wahre Fundgrube. Unzählige Anregungen und überraschende Entdeckungen erwachsen aus der Lektüre des zum Teil akribisch zusammengestellten Materials. Inwieweit freilich von einer „Wiederentdeckung“ der Nacht als liturgischem Handlungsraum gesprochen werden kann – wie der Untertitel proklamiert –, muss offen bleiben. Die Anknüpfung an die Traditionen nächtlicher Gebetszeiten sind durchweg erkennbar. Die

im Sinne einer Bestandsaufnahme nachgestellte Behauptung, das Nachterleben gehe uns heute völlig verloren (159), wirkt übertrieben. Auch Parallelen zu einer außerkirchlichen Welle von „Eventnächten“ im öffentlichen Raum werden zwar im Sinne einer Abgrenzung thematisiert („Erlebnismarkt“), scheinen aber immer wieder durch.

Von den vorgelegten Gottesdienstentwürfen – im zweiten Teil – kann keiner wirklich überzeugen. Das muss man gar nicht ausschließlich kritisch sehen, sondern darf es getrost der Suche nach neuen Ausdrucksformen in der Liturgie zuschreiben. Jeder Entwurf wird in seinem Ansatz begründet und in seiner Entstehung teilweise nachgezeichnet. Meist ist auch ein kurzes feedback nachgestellt. Gewiss – auf dem Papier festgehaltene Diskurse und lebendige liturgische Praxis sind eben völlig verschiedene Dinge. Aber bei aller Bemühung um Nachvollziehbarkeit und Transparenz wirken die Gottesdienste oder Andachten alle mehr oder weniger „gewollt“. Das Suchen nach neuen Wegen ist durchweg anzuerkennen, das Ergebnis wirkt in weiten Teilen unbefriedigend. Man spürt zu viel Intention, zu viel Künstlichkeit und zu wenig den Atem dessen, was keine Fragen und keine Erklärungen braucht. Gerade aber von diesem Atem lebt Liturgie.

Fraglich bleibt mir, inwieweit tatsächlich „bisher in der gemeindlichen Praxis vernachlässigte Zeiten und Festtage“ neu entdeckt werden (Vorwort). Die Versuche zur Gestaltung der „Rauen Nächte“ zwischen Weihnachten und Epiphantias (91-98) oder der „Pilgerweg am Abend des Antikriegstages/Weltfriedenstag“ (99-106) bieten nach meinem Eindruck keine bleibende Ermütigung zur liturgischen „Aufwertung“ ihrer Anlässe. Leider völlig gescheitert ist aber die „Abendandacht zur Reichspogromnacht am 9. November“ (107-114). Und zwar deshalb, weil sie einfach zu viel will. Schon der erste einleitende Satz „In diesem Abendgottesdienst wollen wir uns erinnern...“ verrät eine „verzweckte“ Liturgie, die am Ende nicht ge-

lingen kann. Wenn zu Fürbitten eingeladen wird mit der programmatischen Vorgabe „Wir wollen den Finger auf die Wunde legen“, kippt das Anliegen ins „Gewollte“. Untauglich wirkt es, wenn Völkermord in Ruanda, Abschiebehaft aus Deutschland, Rechtsglauben, Demokratiekritik, Widerstand gegen Asylverfahren usw. aneinandergekettet werden. Damit tut man einem notwendigen Gedenken an die Reichspogromnacht gewiss keinen Gefallen. Und dann hilft es auch nicht, wenn in der Stille „eindrucksvoll“ ein Glas zersplittert.

Bei allen kritischen Anmerkungen bleibt ein erfreulicher Gesamtansatz zu würdigen. Das Buch „Die Nacht“ bereichert die liturgische Diskussion um einen wichtigen Aspekt und ermutigt zu kreativem Umgang mit Liturgie. Dafür gebührt Autorinnen/Autoren und Herausgeberin Dank.

Ulrich Lieberknecht

■ **Thomas Kabel, Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes, Bd. 1, 2. durchgesehene Auflage, Gütersloh 2003; ISBN 3-579-03198-8**

Thomas Kabel legt in zweiter, durchgesehener Auflage sein „Handbuch Liturgische Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes“ vor. Der Untertitel benennt zugleich die Absicht des Autors: Er möchte einen Beitrag zur konditionierten Durchführung des evangelischen Gottesdienstes leisten. Liturgin wie Liturg sollen dazu animiert werden, ihre gottesdienstliche Rolle mit Verstand und Lust auszufüllen.

Der Autor, von Hause aus Regisseur und Schauspieler, überträgt dazu das Instrumentarium seiner Profession – Einsichten und Erfahrungen aus der Theatertheorie und -praxis – auf den Gottesdienst. Entsprechend verzeichnet das Literaturverzeichnis fast ausnahmslos Titel aus dem Bereich der darstellenden Künste und der Psychologie. Die auf den ersten Blick möglicherweise irritie-

rende Parallelisierung von Bühnenszenierung und Gottesdienst ist insofern durchaus sachgerecht, als das Schauspiel seine ältesten Wurzeln im Kult, in der ritualisierten Kommunikation zwischen Mensch und Gott, findet. Dem in der Regel eher durch theologische Argumentation geprägten Leser eröffnen sich aus dieser unkonventionellen Perspektive überraschend fruchtbare Einsichten. Der Autor vermittelt eine Fülle von praxisnahen Hinweisen, deren Lektüre auch erfahrenen und mit ihrer schönen Aufgabe positiv identifizierten Liturginnen und Liturgen immer wieder Aha-Erlebnisse eröffnet. Dazu zählen Informationen über elementare Atemtechniken, Strategien für die gezielte Vermeidung des berüchtigten pastoralen Sprechgestus oder über das Kalkül von Bewegungen und Bewegungsabläufen im Kirchenraum – samt ihrem Gegenstück, der Kunst des Innehaltens; besonders weite Verbreitung und nachhaltige Wirkung wünsche ich den erhellenden Bemerkungen zum notorischen Fetischcharakter des Ringbuches in der Hand des Liturgen (27f.).

Dem Autor ist nicht nur ein gut lesbares und verständliches Werk gelungen; es ist auch ein sehr persönliches Buch entstanden. Die Lektüre lässt spüren, wie wichtig dem Verfasser die sachlichen Voraussetzungen für ein gelingendes – im Wortsinne: – Begehen des Gottesdienstes sind. Wir haben, so schreibt er im Blick auf die Feier des Abendmahls, „ein tiefes inneres Gefühl für die Anwesenheit Gottes in diesem Ritual, für die reale Gegenwart Jesu Christi. Hier geschieht eine Präsenz, aus der sich unsere liturgische Präsenz ableitet und aufbaut.“ (146)

Schlüssel- und Losungswort des Buches ist der Begriff „Präsenz“ – liturgische Präsenz. Liturgin und Liturg sollen nicht unkonditioniert, wie ahnungslos durch den Gottesdienst stolpern, sondern möglichst zu jedem Zeitpunkt durch reflektierte „Präsenz“ in der Lage sein, liturgische Repräsentanz zu leisten. Diese Kompetenz für Präsenz ist das Lern- und Praxisziel. Wer die – wenn auch

diverse – sonntägliche Wirklichkeit mancher Gottesdienste erlebt oder auch erlitten hat, wird die Notwendigkeit einer Verbesserung einsehen und dem Grunde nach unterstützen.

Das Buch hat Stärken und Schwächen. Positiv ist festzuhalten: Hier will jemand für das Gelingen des Gottesdienstes etwas substanzvoll Förderliches leisten und er scheut nicht Mühe noch Aufwand, bewährte Erkenntnisse seiner säkularen Profession Kirche und Theologie anzutragen. Problematisch dagegen scheint die Vorstellung, es gäbe so etwas wie einen vorgegebenen liturgischen Rahmen, der durch Selbstkonditionierung der (Haupt-)Akteure erfüllt werden müsse oder könne. Auch wenn wichtige Ausführungen im Blick auf die Haltung von Liturgin und Liturg im Gottesdienst zutreffen, so muss ich doch auf die Binsenweisheit hinweisen, dass die etablierten – liturgisch quasi begeharen – Stationen des Gottesdienstes sowohl eine eigene historische Entwicklung als auch eine theologische Interpretationsgeschichte haben. Von beiden kann ohne Schaden nicht abgesehen werden; beide nämlich haben das Verständnis von Liturgie und den Umgang mit ihr entscheidend mitgeprägt. Kein guter Regisseur oder Schauspieler käme wohl auf die Idee, von der Geschichte seines Mediums – Theater, Oper, Film – im Blick auf eine aktuelle Produktion abzusehen; im Gegenteil wird er sie zumindest als Reflexionsfolie im Blick behalten und in der Regel konstruktiv nutzen. Dazu freilich muss er sie zur Kenntnis nehmen! Das gilt selbstverständlich auch für das liturgische Handeln. Die Vorbemerkung des Autors zu seinem Literaturverzeichnis verheißt insofern wenig Gutes; dort gibt er zu Protokoll: „Mein Wissen über die Liturgie im Gottesdienst habe ich in meinen Kursen erworben und entwickelt. Ich habe bewusst auf das Lesen theologischer Bücher verzichtet, damit meine Erfahrungen nicht durch theologische Deutungen verstellt werden.“ (S. 275) Die Bereitschaft, sich auch mit theologisch-liturgischen Grundkenntnissen

zu versehen, wäre für Autor wie für Leserschaft zuträglich gewesen; sie wäre mit wichtigen – möglicherweise auch selbstkritischen – Erkenntnissen belohnt worden. Zum Beispiel dieser, dass sich Liturgie keineswegs primär in „liturgischer Präsenz“ der Agierenden, in Haltung, erschöpft – so wichtig diese auch ist. Der Verzicht auf theologische Reflexion – die doch durchaus eine Gelegenheit aller am christlichen Glauben Interessierten ist – rächt sich hier in Gestalt des unschön sich nahelegenden Verdachts, jener emphatisch gebrauchte Begriff „liturgische Präsenz“ wolle behaupten, lediglich mit verhaltenstherapeutischen Übungen das Gelingen des Gottesdienstes erreichen zu können. Das ist gewiss nicht der Fall; insofern ist „liturgische Präsenz“ keinesfalls mit liturgischer Kompetenz zu identifizieren – und sie ist auch keine beliebige Teilmenge davon.

Zur notwendigen theologischen Reflexion hätte auch die Klärung gehört, was es für den

eigenen Ansatz bedeutet, dass nach reformatorischem Verständnis vom Gottesdienst das liturgische Handeln zu den sogenannten Adiphora gehört – jenen Angelegenheiten, die nicht heilsnotwendig sind und im Blick auf welche deshalb Freiheit besteht. Wobei Luther die Ansicht vertritt, nicht die Liturgin und nicht der/ Liturg stehe für das Gelingen des Gottesdienstes ein.

Der Autor hat die Wendung „liturgische Präsenz“ als eingetragenes Warenzeichen rechtlich schützen lassen. (S. 4) Keiner derartigen Restriktion unterworfen – frei im emphatischen Sinne – bleiben dankenswerterweise Begriffe wie Gegenwart, Gegenwärtigkeit, Geist – und schon gar der Dimensionen und Mehrwert eröffnende Begriff Geistesgegenwart. Auf ihn verzichtet das Buch völlig. Schade.

Im übrigen: Eine schöne Publikation: Feines blaues Leinen, angenehmes Format, ein erfreuliches Layout und – ein Lesebändchen.

Martin Ammon

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Martin Ammon, Superintendent, Stiftung Kiba, Hannover,
martin.ammon@ekd.de

Dr. Karl-Fritz Daiber, Professor für Praktische Theologie, Hannover,
KFDAiber@t-online.de

Dr. Kristian Fechtner, Professor für Praktische Theologie, Mainz,
fechtner@uni-mainz.de

Dr. Lutz Friedrichs, Hannover, lutz.friedrichs@ekd.de

Dr. Jan Hermelink, Professor für Praktische Theologie, Göttingen,
jan@hermelink.de

Dr. Christel Köhle-Hezinger, Professorin für Volkskunde, Jena,
christel-koehle-hezinger@uni-jena.de

Lydia Laucht, Pfarrerin, Hofgeismar, laucht@gmx.de

Dr. Ulrich Lieberknecht, Pfarrer, Neuhaus-Schierschnitz,
UlrichLieberknecht@t-online.de

Dr. Matthias Morgenroth, Theologe und Journalist, München,
matthias.morgenroth@web.de

Bettina Naumann, Wissenschaftliche Assistentin, Leipzig,
bnaumann@uni-leipzig.de

Dr. Wolfgang Ratzmann, Professor für Praktische Theologie, Leipzig,
ratzmann@rz.uni-leipzig.de

Christian Trappe, Pfarrer, Lippoldsberg, C.Trappe@t-online.de