



Leseprobe

Professor Dr. Alexander Deeg,
Professor Dr. David Plüss
Liturgik

Bestellen Sie mit einem Klick für 54,00 €



Seiten: 672

Erscheinungstermin: 24. Mai 2021

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

www.penguinrandomhouse.de

Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

Zum Buch

Alle Aspekte des Gottesdienstes

Gottesdienst und Liturgie sind in den zurückliegenden Jahren wieder deutlich stärker in den Fokus der innerkirchlichen Wahrnehmung und wissenschaftlichen Diskussion getreten. Kurse zur Einübung einer stärkeren »liturgischen Präsenz«, die Wiederentdeckung von Geste und Ritual neben dem Wort oder das umfängliche Nachdenken über »Musik im Gottesdienst« sind hier nur Stichworte.

Dieses Lehrbuch bietet in ökumenischer Perspektive umfassendes liturgisches Wissen zur Geschichte und Gegenwart des Gottesdienstes, zu seinen verschiedenen Stationen und Gestalten sowie zu den Herausforderungen, vor denen liturgische Praxis heute steht.



Autor

Professor Dr. Alexander Deeg, Professor Dr. David Plüss



Dr. Alexander Deeg ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig und Leiter des Liturgiewissenschaftlichen Instituts der VELKD.

Dr. David Plüss ist Professor für Praktische Theologie (Homiletik, Liturgik und Kirchentheorie) an der Theologischen Fakultät der Universität Bern/Schweiz



Lehrbuch Praktische Theologie

*Herausgegeben von
Albrecht Grözinger, Christoph Morgenthaler
und Friedrich Schweitzer*

**Band 5
Liturgik**

Alexander Deeg und David Plüss

Liturgik

Lehrbuch Praktische Theologie
Band 5



Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten, so übernehmen wir für deren Inhalte keine Haftung, da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern lediglich auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.



Penguin Random House Verlagsgruppe FSC® N001967

1. Auflage

Copyright © 2021 Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH,
Neumarkter Str. 28, 81673 München

Druck und Bindung: PB Tisk, a.s., Pribram
Printed in Czech Republic
ISBN 978-3-579-05991-4
www.gtvh.de

Inhalt

Vorwort	13
1. Einleitung	15
1.1 Ziel und Konzept dieses Lehrbuchs	15
1.2 Liturgik und Homiletik: eine vorläufige Verhältnisbestimmung	17
1.3 Liturgik und Liturgiewissenschaft: Begriffsklärungen	19
1.4 Genese, Geltung und Gestaltung	20
1.5 Gottesdienst und Konfessionalität	22
1.6 Sprach- und Kontextbezug	23
2. Methoden der Liturgiewissenschaft	25
2.1 Vielfalt liturgiewissenschaftlicher Methoden	25
2.2 Methoden der Wahrnehmung	26
2.2.1 Methoden qualitativer Religionsforschung	27
2.2.2 Quantitative Methoden	33
2.3 Methoden der Reflexion	34
2.3.1 Historische Methoden	34
2.3.2 Systematisch-theologische Methoden: Fundamentalliturgik	38
3. Wahrnehmungen	43
3.1 Gottesdienste im Plural	43
3.2 Wahrnehmungen	47
3.2.1 Beispiel 1: Leidenschaftliches Gebet und überraschende Feier – eine journalistische Gottesdienstwahrnehmung aus einem Hamburger Hochhausviertel	48
3.2.2 Beispiel 2: Sieben Brüder und die Macht der Liturgie – die Wahrnehmung einer katholischen Feier im Kloster Sant’Antimo	51

3.2.3	Beispiel 3: Liturgie, die trotz allem die Welt(-Wahrnehmung) verändert	52
3.2.4	Beispiel 4: Von der Herausforderung, als Liturg im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu stehen	53
3.2.5	Vorläufiges Fazit aus den vier liturgischen Vignetten	54
3.3	Empirische Befunde	57
3.3.1	Entwicklung empirischer Forschung zum Gottesdienst	57
3.3.2	Ausgewählte Ergebnisse empirischer Gottesdienstforschung	59
3.3.3	Zur Rolle der Empirie in der Liturgiewissenschaft	76
4.	Die Bibel und der Gottesdienst	79
4.1	Theologische und hermeneutische Vorbemerkungen	79
4.2	Die Gottesdienste der Bibel	81
4.2.1	Gottesdienstliche Phänomene im Alten Testament	81
4.2.2	Gottesdienstliche Phänomene im Neuen Testament	87
4.3	Biblische Gottesdienste	95
4.3.1	Die erste biblische Achse: Das Handeln Gottes und der Menschen	96
4.3.2	Die zweite biblische Achse: Die Gemeinschaft im Gottesdienst und die Beziehung zur Welt	98
4.3.3	Die dritte biblische Achse: Gottes Zeit in der Weltzeit	100
4.4	Die Bibel als Gottesdienstbuch	101
4.4.1	Die biblischen Lesungen im christlichen Gottesdienst	101
4.4.2	Gottesdienste als Inszenierung der Bibel	106
5.	Geschichte der Gottesdienste	109
5.1	Alte Kirche	109
5.1.1	Aus der Lehre der 12 Apostel (Didache)	110
5.1.2	Brief von Plinius an Kaiser Trajan	112
5.1.3	Die Apologie von Justin dem Märtyrer	113
5.1.4	Traditio Apostolica	115
5.1.5	Die weitere Entwicklung der Gottesdienste in der Alten Kirche	119

5.2	Die westkirchlichen Gottesdienste des Mittelalters.	123
5.2.1	Die religiösen und liturgischen Umbrüche im frühen Mittelalter (6.–11. Jh.)	123
5.2.2	Die liturgischen Reformen der Scholastik (12./13. Jh.)	126
5.2.3	Die Liturgien des Spätmittelalters	127
5.3	Die Gottesdienste der Reformationszeit.	129
5.3.1	Die lutherischen Gottesdienste.	129
5.3.2	Die reformierten Gottesdienste	135
5.4	Weitere Entwicklung des Gottesdienstes bis in die Gegenwart	143
5.4.1	Lutherische und reformierte Gottesdienste im Zeitalter von Orthodoxie und Pietismus (16. und 17. Jh.)	144
5.4.2	Aufklärung und Romantik	148
5.4.3	Liturgische Bewegungen, Bekennende Kirche und empirische Wende	153
6.	Theologie der Gottesdienste	161
6.1	Modelle in Geschichte und Gegenwart	161
6.1.1	Situative Reflexionen zum Gottesdienst von der Bibel bis zur Zeit der Reformation und das Wechselspiel von Theologie und Liturgie	161
6.1.2	Gottesdiensttheologien der Reformationszeit	166
6.1.3	Theologien der Gottesdienste	176
6.2	Eckpfeiler einer Theologie der Gottesdienste	215
6.2.1	Versammlung	217
6.2.2	Präsenz und Absenz	222
6.2.3	WortKult	235
7.	Anthropologie und Soziologie des Gottesdienstes	239
7.1	Gottesdienst und Religion	239
7.1.1	Cultus und Heilsversprechen: Martin Riesebrodt	240
7.1.2	Die fünf Dimensionen von Religion: Charles Y. Glock.	241
7.1.3	Primäre und sekundäre Religion: Theo Sundermeier	243

7.2	Gottesdienst und Gesellschaft.	246
7.2.1	Geburt der Gesellschaft aus der Religion: Emile Durkheim. . .	246
7.2.2	Formen des Religiösen in der Gegenwart: Charles Taylor. . .	248
7.2.3	Religiös-soziale Konkurrenz: Jörg Stolz, Judith Könemann	251
7.3	Gottesdienst und Anthropologie.	254
7.3.1	»Wir spielen alle Theater«: Erving Goffman	254
7.3.2	Homo liturgicus: James K. A. Smith	258
7.3.3	Homo resonans: Hartmut Rosa	261
7.4	Gottesdienst und Ritual	265
7.4.1	Ritual und Urvertrauen: Erik H. Erikson	265
7.4.2	Ritual und Communitas: Victor Witter Turner	268
7.4.3	Ritual und emotionale Energie: Randall Collins	272
7.5	Gottesdienst und Erfahrung	276
7.5.1	Die Vielfalt religiöser Erfahrung: William James.	277
7.5.2	Religiöse Rollenspiele: Hjalmar Sundén	280
7.5.3	Erfahrungen der Selbsttranszendenz: Hans Joas	282
7.6	Gottesdienst und Körper	285
7.6.1	Gesten und Mimesis: Gunter Gebauer und Christoph Wulf	285
7.6.2	Theater und Gottesdienst	287
7.6.3	Geschlechtertheorien	291
8.	Die Wirkkräfte und Kontexte von Gottesdiensten	295
8.1	Die Bildungskräfte der Liturgie.	296
8.2	Die seelsorglichen Kräfte der Liturgie	300
8.3	Gottesdienste und Gemeindeentwicklung	304
8.4	Die ökumenische Dimension von Gottesdiensten	308
8.5	Die kulturelle Dimension von Gottesdiensten	313

9.	Liturgische Grundformen, Elemente, Rollen, Orte, Räume und Zeiten	319
9.1	Liturgische Feierformen	319
9.1.1	Messe	319
9.1.2	Predigtgottesdienst	321
9.1.3	Stundengebet	322
9.1.4	Freie Gruppenformen	326
9.1.5	Kasualien und Anlässe	331
9.1.6	Die verschiedenen Gestalten und der eine Gottesdienst	347
9.2	Liturgische Elemente	348
9.2.1	Eröffnung und Anrufung	348
9.2.2	Verkündigung und Bekenntnis	368
9.2.3	Abendmahl/Herrenmahl/Eucharistie	384
9.2.4	Sendung und Segen	405
9.2.5	Die Struktur der Gottesdienste	415
9.3	Liturgische Rollen	418
9.4	Orte und Räume	423
9.4.1	Heilige Räume?	423
9.4.2	Zur Geschichte des (Kirchen-)raumes	429
9.4.3	Gegenwärtige Herausforderungen und Fragestellungen	434
9.5	Zeiten und Zyklen	437
10.	Praktiken des Gottesdienstes	443
10.1	Gottesdienste als Arrangements sozialer Praktiken	443
10.2	Was ist eine soziale Praxis?	444
10.3	Sich versammeln	447
10.3.1	Liturgische Vollzüge des Sich-Versammelns	447
10.3.2	Theologische Aspekte des Sich-Versammelns	449
10.3.3	Kriterien der Gestaltung	451
10.4	Beten	453
10.4.1	Liturgische Vollzüge des Betens	453

10.4.2	Theologische Aspekte des Betens	459
10.4.3	Kriterien der Gestaltung	459
10.5	Singen	461
10.5.1	Liturgische Vollzüge des Singens	461
10.5.2	Theologische Aspekte des Singens	464
10.5.3	Kriterien der Gestaltung	464
10.6	Lesen	466
10.6.1	Liturgische Vollzüge des Lesens	466
10.6.2	Theologische Aspekte des Lesens	468
10.6.3	Kriterien der Gestaltung	468
10.7	Auslegen	470
10.7.1	Elemente der Praktik des Auslegens	470
10.7.2	Theologische Aspekte des Auslegens	472
10.7.3	Kriterien der Gestaltung	473
10.8	Hören.	473
10.8.1	Liturgische Vollzüge des Hörens.	473
10.8.2	Theologische Aspekte des Hörens.	474
10.8.3	Kriterien der Gestaltung des Hörens	475
10.9	Bekennen	475
10.9.1	Liturgische Vollzüge des Bekennens	475
10.9.2	Theologische Aspekte des Bekennens	479
10.9.3	Kriterien der Gestaltung des Bekennens.	480
10.10	Opfern.	480
10.10.1	Liturgische Vollzüge des Opfern	480
10.10.2	Theologische Aspekte des Opfern	482
10.10.3	Kriterien des Vollzugs des Opfern	482
10.11	Teilen, Essen und Trinken	483
10.11.1	Liturgische Vollzüge	483
10.11.2	Theologische Aspekte	485
10.11.3	Kriterien der Gestaltung	485
10.12	Senden und Segnen	486

10.12.1 Liturgische Praxis.	486
10.12.2 Theologische Aspekte.	487
10.12.3 Kriterien der Gestaltung	487
11. Medien	489
11.1 Die Sprache	490
11.1.1 Sprache im Gottesdienst und die Frage nach der Sagbarkeit Gottes oder: Das theologische Grundproblem	490
11.1.2 Sprache im Gottesdienst zwischen Kommunikations- soziologie, Sprechakttheorie und Rezeptionsästhetik	493
11.1.3 Sprachgestalt im Gottesdienst.	496
11.1.4 Sprachpraxis im Gottesdienst	500
11.1.5 Kriterien für liturgische Sprache: »Simple, fresh, relevant, not too doctrinal in tone or unreal in expression«	503
11.1.6 Gesungene und gesprochene Sprache im Gottesdienst . . .	504
11.1.7 Die Liturgiesprache im Katholizismus.	505
11.1.8 Die Sprache des gemeinsamen Gebets im Judentum	507
11.1.9 Stille im Gottesdienst und Stille als Dimension des Gottesdienstes	508
11.2 Gesang und Musik	510
11.2.1 Gesang und Musik im evangelischen Gottesdienst	510
11.2.2 Funktionen und Wirkungen von Musik und Gesang.	514
11.2.3 Gesang und Musik in der gegenwärtigen liturgischen Praxis	520
11.3 Die Symbole/Zeichen/Elemente	526
11.3.1 Die Wiederentdeckung von Symbolen, Zeichen und Elementen in evangelischer Liturgiewissenschaft und Gottesdienstpraxis	526
11.3.2 Ein kurzer Blick auf einige gottesdienstliche Symbole, Elemente und Zeichen	528
11.4 Herausforderungen für die Feier von Gottesdiensten im Zeitalter der Digitalität	531

12. Klangfarben des Gottesdienstes	537
12.1 Einleitung	537
12.1.1 Zwischen liturgischer Vielfalt und ›Beheimatung‹	537
12.1.2 Exemplarische Typologisierungen des Gottesdienstes	538
12.2 Gottesdienste als Klangräume	541
12.3 Die liturgische Klangfarbe der Klassik	542
12.4 Die liturgische Klangfarbe des Jazz	545
12.5 Die liturgische Klangfarbe des Rock und Pop	547
12.6 Die liturgische Klangfarbe der Volksmusik (inklusive Folk und Neo-Folk)	548
13. Liturgische Fragen im ökumenischen, christlich-jüdischen und interreligiösen Horizont	551
13.1 Ökumenische Liturgiewissenschaft	551
13.2 Liturgische Fragen im christlich-jüdischen und interreligiösen Kontext	560
13.2.1 Jüdische Liturgie und Liturgiewissenschaft im christlich- jüdischen Dialog	560
13.2.2 Liturgische Perspektiven im interreligiösen Kontext	566
14. Gottesdienstbücher, Hilfsmittel und Literatur	571
14.1 Gottesdienstbücher und Agenden (in Auswahl)	571
14.2 Lehrbücher, Handbücher und Einleitungen zum Studium der Liturgiewissenschaft	574
14.3 Liturgiewissenschaftliche Fachzeitschriften	581
14.4 Internetressourcen	581
Liturgiewissenschaftliches Glossar	587
Literatur	605
Abkürzungsverzeichnis	647
Register (Bibelstellenregister/Namensregister/Sachregister)	649

Vorwort

Ausgerechnet im Frühjahr 2021 erscheint unser Lehrbuch Liturgik – zu einer Zeit, in der die Corona-Pandemie das gottesdienstliche Leben seit etwa einem Jahr herausfordert. Vieles ist in Bewegung. Das gilt zunächst für die massive Ausweitung digitaler Gottesdienst- und Predigtangebote zwischen Livestream und Youtube, Instagram und Zoom. Aber auch überall dort, wo in physischer Kopräsenz gefeiert wurde und wird, haben sich Gottesdienste verändert: Sie mussten kürzer werden. Vielerorts durfte und darf nicht gesungen werden. Und das Abendmahl wurde in vielen Gemeinden seit dem März 2020 nicht mehr gefeiert. Vor allem in den Sommermonaten, aber auch an Weihnachten erfreuten sich Open-Air-Gottesdienste großer Beliebtheit. Hinzu kamen unzählige weitere kreative Formen wie Wandelgottesdienste, Gottesdienste unterwegs, Anregungen für Hausgottesdienste, Gottesdienste am Telefon etc. Noch ist es zu früh zu sagen, welche der Innovationen Bestand haben werden. Aber es scheint uns klar, dass es liturgisch kein einfaches Zurück zu einer Situation vor der Pandemie geben wird.

Ist das nun eine gute oder eine hoch problematische Zeit, um ein Lehrbuch zu allen Fragen des Gottesdienstes vorzulegen? Wir hoffen, dass sich unser Buch gerade jetzt als hilfreich erweisen kann. Denn die Krise macht sichtbar, welche Überzeugungen das gottesdienstliche Leben in unseren Kirchen prägen, und sie stellt grundlegende Fragen, die neu beantwortet werden müssen: Was macht eigentlich einen evangelischen Gottesdienst aus und was gehört unbedingt dazu? Warum ist es sinnvoll, das Abendmahl überhaupt zu feiern, und wie ist das in der Geschichte der Kirche geschehen? Welche Praktiken prägen das gottesdienstliche Geschehen? Welche sind verzichtbar und welche lassen sich auch im digitalen Raum gestalten? Wie bestimmen unterschiedliche Medien überhaupt die Feier von Gottesdiensten?

In diesem Buch verbinden wir gegenwärtige Wahrnehmungen und Fragestellungen mit historischen, theologischen sowie sozial- und kulturwissenschaftlichen Perspektiven. Wir haben uns bemüht, zugleich Grundwissen und Impulse zum Weiterdenken zu bieten – und freuen uns auf alle Rückmeldungen unserer Leser*innen, ob und inwiefern dies gelungen ist und dieses Lehrbuch Studierenden der Theologie, Pfarrer*innen und ehrenamtlich Verkündigenden, Fachkolleg*innen an Fachhochschulen und Universitäten, Dozierenden in den Einrichtungen der Aus-, Fort- und Weiterbildung und allen an Fragen des Gottesdienstes Interessierten hilfreich ist.

Etwa acht Jahre haben wir an diesem Buch gearbeitet. Es ist keine Frage: Hätte nur einer von uns das Buch geschrieben, wäre es schneller gegangen. Aber gerade durch die Zusammenarbeit eines Schweizer Reformierten und eines Lutheraners aus Deutschland ist das Buch perspektivenreicher und hoffentlich auch für die Leser*innen spannender geworden, als es dies gewesen wäre, wenn nur einer von uns geschrieben hätte.

In all den Jahren waren wir nicht allein bei der Arbeit an dem Buch. Wir danken all denen, die mit uns über Fragen des Gottesdienstes nachgedacht und einzelne Kapitel oder Vorentwürfe gelesen haben, besonders Ferenc Herzig (Leipzig), Katrin Kusmierz (Bern) und Kirsten Jäger (Bern). Die Runden der Doktoranden in Bern und Leipzig haben Impulse beige-steuert, ebenso Mitglieder der Liturgischen Ausschüsse der VELKD und UEK sowie Christian Lehnert vom Liturgiewissenschaftlichen Institut der VELKD in Leipzig.

Herzlich danken wir unseren ökumenischen Gesprächspartnerinnen und -partnern, exemplarisch erwähnen wir nur die Kollegen Angela Berlis (Bern), Albert Gerhards (Bonn), Stefan Kopp (Paderborn), Benedikt Kranemann (Erfurt), Martin Stuflesser (Würzburg), Stephan Winter (Tübingen). Bei Konferenzen der Societas Liturgica und der Societas Homiletica durften wir Überlegungen in einem internationalen Horizont vorstellen und Anregungen aus aller Welt aufnehmen.

Akribische Korrekturarbeit haben Annekathrin Böhner und Pfrin Susanne Mathis-Meuret geleistet und uns bei den letzten Schritten der Fertigstellung des Manuskripts wertvolle Anregungen gegeben. Die Register hat Benjamin Fuchs erstellt. Großen Dank für alles dies!

Unser Dank gilt auch den Reihenherausgebern für ihr Vertrauen in unsere Arbeit. Für ein stets offenes Ohr, anregende Hinweise und seine schier unermessliche Geduld danken wir Diedrich Steen vom Gütersloher Verlagshaus. Den Satz des umfangreichen Buches haben Stefanie Klingelberg und Gudrun Krieger erstellt. Danke!

Leipzig und Bern, im Februar 2021
Alexander Deeg und David Plüss

1. Einleitung

1.1 Ziel und Konzept dieses Lehrbuchs

Liturgische Bildung, Reflexions- und Handlungskompetenz erwirbt man nicht allein durch die Lektüre von Lehrbüchern, sondern mehr noch durch das Feiern von Gottesdiensten. Dies gilt für alle, die in einem Gottesdienst mitwirken, ob sie ihn vorbereiten, gestalten und anleiten oder nur teilnehmen. Wir alle wurden durch vielerlei Gottesdienste geprägt, die uns beeindruckt oder irritiert haben. Liturgische Bildung erwirbt man zunächst mittels mimetischer Prozesse: durch Wahrnehmen und Wiederholen, Variieren und Aneignen liturgischen Verhaltens. Prägender als Lehrbücher und Vorlesungen über liturgiewissenschaftliche Themen sind für die Vikar*innen ihre Ausbildungspfarrer*innen und deren liturgischer Habitus: die Art und Weise, wie sie den Gottesdienst eröffnen und sich der Gemeinde zuwenden, wie sie beten und predigen, wie sie das Abendmahl austeilen und den Segen spenden. Entscheidend für die liturgische Bildung und deren Entwicklung sind darüber hinaus die Rückmeldungen aus der Gemeinde, von der Ausbildungspfarrerin oder vom Kollegen.

Für die *professionelle* Bildung von Liturg*innen ist indes von entscheidender Bedeutung, dass sowohl die eigene biographische Prägung als auch die in sie eingeschriebenen körperlich-mimetischen Lernprozesse und Normen reflektiert und bearbeitet werden. Rückmeldungen aus der Gemeinde oder von Kolleg*innen gilt es auf deren Kriterien hin zu befragen und theologisch zu reflektieren. Dazu sind historische und systematisch-theologische, anthropologische und soziologische, materiale und gestalterische Kenntnisse in Bezug auf den Gottesdienst unabdingbar. Um diese soll es hier gehen. Sie sollen in einer verständlichen und zugleich hinreichend differenzierten Weise vorgestellt werden.

Und damit nicht genug. Denn wichtiger als die Vermittlung historischer Kenntnisse, theologischer Grundsätze und sozialwissenschaftlicher Theorien sind die *Einübung und Schärfung liturgischer Wahrnehmungsfähigkeit*. Darauf sind die folgenden Ausführungen letztlich ausgerichtet. Es geht uns um die Einübung in die Kunst der sensiblen und differenzierten Wahrnehmung und Reflexion liturgischer Vollzüge. Für den theologisch reflektierten Umgang mit Liturgie sind darum dichte Beschreibungen, die eine solche Wahrneh-

mung schulen, allemal dienlicher als Erklärungen. Wir werden deshalb die dargestellten Wissensbestände und Theorien immer wieder mit Beschreibungen exemplarischer Vollzüge verbinden.

Der *Gegenstand* dieses Lehrbuches ist die *Gottesdienstkultur* unserer Kirchen und Gemeinden, wie sie sich entwickelt hat und die liturgische Gegenwart bestimmt. Als Schweizer Reformierter und deutscher Lutheraner sind unsere Perspektiven beschränkt und zunächst auf die evangelische Gottesdienstlandschaft im deutschsprachigen Bereich bezogen (so sehr wir uns in diesem Buch immer wieder um Ausblicke und Seitenblicke in andere Gottesdienstkulturen bemühen). Aber bereits diese Landschaft ist vielfältig und umfasst nicht nur den traditionskontinuierlichen Sonntagsgottesdienst, sondern auch lebenszyklische Kasualfeiern (vor allem Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung) und jahreszyklische Festgottesdienste (Weihnachten, Ostern, Kirchweih), Stundengebete und Wochenpredigten, Gruppenfeiern und Segnungsgottesdienste, Schuleröffnungsgottesdienste oder eine Tsunami-Gedenkfeier. Die Liste wäre noch lange fortzusetzen. Es handelt sich um einen vielfältigen Gegenstand mit offenen Rändern. Diese liturgische Pluralität soll weder ignoriert noch vorschnell kritisiert und auf eine Normalform zurückgestutzt, sondern zunächst und vor allem aufmerksam wahrgenommen, reflektiert und evaluiert werden.

Wer vom Gottesdienst im Singular spricht, versteht den Singular mit einem doppelten Sinn: mit einer generischen und einer theologischen Bedeutung. Einerseits ist damit die Gattung Gottesdienst gemeint, die diesen als solchen beschreibbar und vergleichbar macht. Andererseits bringt die Rede vom Gottesdienst im Singular den Glauben oder die Hoffnung zum Ausdruck, dass die vielfältigen Gottesdienste verschiedener Kirchen, Denominationen und Gemeinden weltweit und durch die Jahrhunderte verbunden sind und eine theologisch bestimmbare Identität aufweisen.

Wir gehen in diesem Lehrbuch von der vorfindlichen liturgischen Praxis aus, identifizieren deren Eigenarten, Wirkkräfte und Problemlagen, reflektieren diese mit Bezug auf die biblischen Grundlagen und die Liturgiegeschichte, die Grammatik des Glaubens (Systematische Theologie) und die Anthropologie, um dadurch Kriterien zu gewinnen, die dazu verhelfen, den jeweiligen Gottesdienst, das liturgische Konzept einer Gemeinde oder liturgische Abläufe und Texte zu analysieren, zu beurteilen und gegebenenfalls zu verbessern.

Der Anspruch dieses Lehrbuchs ist somit bescheiden und ehrgeizig zugleich. Es verzichtet darauf, umfassend zu informieren, stellt aber den in der Liturgiewissenschaft erarbeiteten Wissensstoff in elementarisierter und konzentrierter Form dar. Wir schlagen in den folgenden Kapiteln Schneisen, die

den kaum überblickbaren Wald christlicher Gottesdienste erkunden helfen und das Bewusstsein dafür schärfen, in welcher liturgischen Tradition eine bestimmte Feierform steht, welche theologischen Akzente realisiert und welche liturgischen Rollen wie besetzt und gespielt werden. Wer diesen Schneisen folgt, stößt auf historische und theologische, anthropologische und gestalterische Einblicke, Theorien und Analysen. Für die liturgische Bildung ist es unabdingbar, die erworbenen Kenntnisse und die verstandenen Theorie-Modelle auf die konkrete liturgische Praxis zu beziehen. Wer darüber hinaus liturgiewissenschaftlich forschen und ins Unterholz historischer oder zeitgenössischer Liturgien eindringen will, muss weitere Literatur zur Hand nehmen und sich mit historischen, systematisch-theologischen oder sozialwissenschaftlichen Methoden der liturgischen Praxis annähern. Leseempfehlungen dazu geben wir in diesem Buch am Ende jeder thematischen Einheit.

1.2 Liturgik und Homiletik: eine vorläufige Verhältnisbestimmung

Liturgik, die Lehre vom Gottesdienst, und *Homiletik*, die Lehre von der Predigt, haben sich in der evangelischen Theologie der Moderne als zwei unterschiedene Disziplinen ausdifferenziert. Dies dokumentiert auch die Reihe, in der dieses Lehrbuch erscheint. Während sich die Homiletik mit der Predigt befasst, ist die Liturgik auf den Gottesdienst insgesamt bzw. auf sämtliche Teile desselben mit Ausnahme der Predigt bezogen. Allerdings hat sich im Protestantismus zunächst einzig die Homiletik als akademische Disziplin zu etablieren vermocht. Diese Fokussierung auf die Predigt hat historische Gründe, die bis in die Reformationszeit zurückreichen. Die Erneuerung des Gottesdienstes in Wittenberg und Zürich, Straßburg und Genf war von Anfang an weniger eine rituelle, als vielmehr eine theologische und hermeneutische. Das neue Verständnis des Evangeliums als Rechtfertigungsbotschaft, als Verkündigung der gottgegebenen Freiheit eines Christenmenschen, soll im Gottesdienst gehört, verstanden und beherzigt werden und bedarf somit der verständlichen Vermittlung. Die Predigt erhält dabei eine Zentralstellung. Das Abendmahl steht zwar im Zentrum des innerreformatorischen Streits zwischen Wittenberg und Zürich, erweist sich in der liturgischen Praxis der evangelischen Kirchen vielerorts aber als randständig und wurde bis ins 19. Jahrhundert in vielen Gegenden – lutherischen wie reformierten! – nur noch selten gefeiert. Eine gewisse Katechisierung

und Pädagogisierung hielten Einzug in die Gottesdienstkultur Wittenbergs, aber auch in Zürich, Genf und Straßburg – mit Auswirkungen bis in die Gegenwart. Der Grundtypus des evangelischen Gottesdienstes war bis zu den konfessionellen Erneuerungen und liturgischen Aufbrüchen des 19. und 20. Jahrhunderts vielfach der Predigtgottesdienst und ist es in zahlreichen evangelischen Kirchen bis heute.

Diese protestantische Fokussierung auf die Verkündigung in Gestalt der Predigt wird nicht zuletzt daran deutlich, dass die *Liturgik* als praktisch-theologische Reflexion der rituellen oder sakramentalen Dimension des Gottesdienstes im etablierten Fächerkanon der theologischen Ausbildung bis vor wenigen Jahren kaum vorkam. Die protestantische theologische Grundbildung ist zunächst eine *exegetische*, *historische* und *dogmatische*. Sie soll die angehenden *Verbi Divini Ministri* bzw. *Ministreae*, die Diener und Dienerinnen des Wortes Gottes, zu schrift- und sachgemäßer Auslegung der Bibel befähigen. Dass diese Auslegung im Rahmen eines Gottesdienstes oder von Andachten und Unterrichtslektionen erfolgt, ist dabei so selbstverständlich wie – vermeintlich! – unproblematisch. Denn, so die Voraussetzung, wer den Inhalt erfasst hat, findet auch die passende Form der Vermittlung und der liturgischen Rahmung. Oder aber diese Rahmung ist als immer gleicher Ablauf behördlich erlassen und in Kirchenordnungen festgelegt.

Homiletische Seminare sind seit dem 19. Jahrhundert Bestandteil der meisten theologischen Curricula, allerdings als Appendix zur eigentlichen theologischen Bildung und als praktische Anwendung derselben – in Bern und Basel verantwortet durch den ersten Münster-Pfarrer oder den Inhaber eines exegetischen oder dogmatischen Lehrstuhls, je nach Fähigkeit, Neigung und Konstellation. Liturgik-Seminare dagegen gehörten bis vor Kurzem nicht zum Pflichtbestand evangelischer theologischer Bildung.

Seit dem 19. Jahrhundert hat sich die Höherschätzung der Predigt gegenüber dem Rest des Gottesdienstes auch insofern sprachlich verfestigt, als nicht selten »Predigt« und »Liturgie« als die beiden Teile des Gottesdienstes bezeichnet werden. Die Kanzelrede als eigentliche Mitte des Gottesdienstes wird gehalten, nachdem die Eingangsliturgie »abgesungen« ist. Es folgt eine kurze Schlussliturgie.

Demgegenüber erkannte etwa der evangelische Theologe *Wolfgang Trillaas* (1903–1995) bereits in der ersten Auflage seiner »Predigtlehre« aus dem Jahr 1935, dass »die christliche Predigt [...] im Hauptgottesdienst nicht ein Gegenstück zur Liturgie, sondern ein wesentlicher Teil derselben« ist (Trillaas 1935, 11). Inzwischen ist diese Einsicht in der liturgischen Forschung weit verbreitet. So bezeichnet Peter Cornehl das Auseinanderfallen von homiletischer und liturgischer Reflexion als eines der größten Probleme einer

evangelischen Lehre vom Gottesdienst (vgl. Cornehl 2006, 12f.), und *Michael Meyer-Blanck* legte 2011 eine »Gottesdienstlehre« vor, in der er aus der notwendigen Verschränkung von Predigt und Liturgie auch diejenige von Homiletik und Liturgik fordert.

Wenn wir hier dennoch nur ein Lehrbuch der Liturgik vorlegen, so hat das einerseits pragmatische Gründe: Das Lehrbuch »Homiletik« liegt in dieser Reihe bereits vor (Grözinger 2008). Andererseits aber weisen wir immer wieder auf das Miteinander und Ineinander von Predigt und Liturgie hin, die den evangelischen Gottesdienst prägen. Die Predigt ist *Rede im Ritual* und die liturgische Gestalt wird durch die Predigtrede auf markante Weise weitergeführt und unterbrochen (vgl. Deeg 2014b; 2014c; 2020b).

Dabei lässt sich das Wechselspiel von Predigt und Liturgie nicht zu schnell auf einfache Formeln verkürzen – etwa so, dass die Predigt für die Diskursivität, die Liturgie für das Ritual stünde. Auch die Predigt gehört zum Ritual des Gottesdienstes, und umgekehrt gibt auch die Liturgie zu denken. Ritualität und Diskursivität, Praxis und Deutung bestimmen wechselseitig das gesamte Geschehen des Gottesdienstes. Auch wenn wir daher kein weiteres Lehrbuch zur Homiletik vorlegen, ergibt sich aus diesen Überlegungen, dass die Predigt als Teil des Gottesdienstes in den folgenden Ausführungen immer wieder eine Rolle spielen wird (→ Kap. 6.2).

1.3 Liturgik und Liturgiewissenschaft: Begriffsklärungen

Unter *Liturgik* verstehen wir die praktisch-theologische Reflexion des Gottesdienstes im oben genannten Sinn. *Liturgik* und *Liturgiewissenschaft* verwenden wir synonym, ebenso wie *Gottesdienst* und *Liturgie*. Diese Verwendungsweise unterscheidet sich von derjenigen der katholischen Theologie, in der fast ausschließlich von *Liturgiewissenschaft* die Rede ist, welche als solche sowohl die historische Erforschung als auch die systematisch-theologische Reflexion und die pastorale Gestaltwerdung umfasst (historische, systematische und praktische Liturgiewissenschaft). Liturgiewissenschaft ist in den römisch-katholischen Fakultäten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) ein Hauptfach mit eigenen, oft historisch ausgerichteten Professuren.

Aus der praktisch-theologischen Ausrichtung der Liturgik folgt in keiner Weise, dass es ihr nur um Anwendungswissen gehen würde, also um die

Orientierung liturgischen Verhaltens. Historische Kenntnisse, theologisches Reflexionsvermögen und kulturwissenschaftliche Einsichten scheinen uns gleichermaßen unabdingbar für die sachgemäße Gestaltung eines Gottesdienstes. Zudem verfolgt auch jede historische und systematisch-theologische Beschäftigung mit dem Gottesdienst ein bestimmtes Erkenntnisinteresse, welches sich in der jeweiligen Gegenwart der Forschenden lokalisieren lässt und im besten Fall auf diese in erhellender und förderlicher Weise einwirkt. Der Zusammenhang zwischen aktuellem Erkenntnisinteresse und liturgiewissenschaftlicher Forschung soll nicht erst im Nachwort Erwähnung finden, sondern im Zentrum stehen. Darum wird gleich zu Beginn die liturgische Gegenwart in den Blick genommen, werden anthropologische, sozial- und kulturwissenschaftliche Theorien aufgenommen und ins Spiel gebracht und Fragen der liturgischen Gestaltung diskutiert.

1.4 Genese, Geltung und Gestaltung

Wir unterscheiden, wie bereits erwähnt, vier unterschiedliche Reflexionsperspektiven der Liturgik: eine *historisch-genetische*, eine *theologisch-normative*, eine *anthropologisch-sozialwissenschaftliche* und eine *performativ-handlungsbezogene*.

In *historisch-genetischer Perspektive* wird nach der Entstehung, Entwicklung und Veränderung liturgischer Gebete und Formen gefragt: nach den biblischen und religionsgeschichtlichen Vorformen des Gottesdienstes; nach den Vorformen und Modellen etwa der Taufe oder des Abendmahls; nach den jeweiligen Konstitutionsbedingungen und zentralen Vollzügen; nach den liturgischen Weichenstellungen, seien diese theologisch oder religionspolitisch begründet; nach der Entwicklung der großen Liturgiefamilien. Die historische Perspektive offenbart eine schier unüberblickbare Vielfalt liturgischer Entwicklungen und Formen. Sie verweist auf die Kontextualität und Kontingenz liturgischer Formsprachen. Selbst wenn die eigentliche Liturgie – wie etwa in der Orthodoxie – im Himmel lokalisiert wird, ist das irdische Abbild derselben eines, das nicht anders als in den Sprachen und Gestalten der jeweiligen Kultur erfolgen kann. Liturgien, so wird in dieser Perspektive deutlich, sind kulturelle Sachverhalte und nur vor dem Hintergrund der jeweiligen ästhetischen, religionspolitischen und mentalitätsgeschichtlichen Großwelterlagen zu dechiffrieren.

In *theologisch-normativer Perspektive* besteht die Aufgabe darin, theologische Wegmarkierungen für die Vielfalt historisch gewordener und gegenwärtig gefeierter Gottesdienste zu entwickeln. Schon seit biblischer Zeit gehört die Kritik am gefeierten Gottesdienst zu den ständigen Begleitern des gottesdienstlichen Handelns. Diese Kritik aber braucht *Kriterien*. Nach evangelischem Verständnis sind diese zunächst aus dem biblischen Zeugnis zu entwickeln, das allerdings in einem hermeneutischen Prozess erarbeitet und mit gegenwärtigen theologischen Weichenstellungen und Reflexionsperspektiven verbunden werden muss. Es ist ja nicht so, dass sich in der Bibel eindeutige Leitsätze für den Gottesdienst der Gegenwart finden ließen. Im Gegenteil wurden, durch die Geschichte hindurch, mit Hilfe der Bibel äußerst unterschiedliche Gottesdienste begründet. Uns scheint es hilfreich, das Bild eines theologischen Koordinatensystems zu verwenden, dessen Achsen Kriterien benennen (→ Kap. 4.3). Wichtig ist, dass der Gottesdienst in theologischer Perspektive sowohl als Gegenstand theologischer Beschäftigung betrachtet werden kann als auch als *Quelle* für die Theologie (vgl. Arnold 2008). Die Art und Weise, wie Gottesdienst gefeiert wird, die Lieder, die gesungen, die Worte, die gesprochen, die Gesten, die verwendet werden – all dies gibt der Theologie zu denken und prägt die Art und Weise, wie theologisch reflektiert wird. Manche sprechen auch davon, dass der Gottesdienst selbst gefeierte Theologie sei und in dieser Hinsicht als *theologia prima* bezeichnet werden könne, der dann die *theologia secunda* nur nachzudenken habe (→ Kap. 6.1).

Die theologisch-normative Perspektive bedarf der Ergänzung durch eine *anthropologisch-sozialwissenschaftliche Perspektive*. Diese Einsicht ist spätestens seit den 1970er-Jahren Gemeingut im praktisch-theologischen Diskurs. Weil es im Gottesdienst um menschliches Verhalten und Wahrnehmen geht und weil dieses immer den Bedingungen kultureller und gesellschaftlicher Prägungen und Entwicklungen unterworfen ist, erweist es sich als unabdingbar, soziologische und kulturanthropologische, psychologische und philosophische Perspektiven zu rezipieren und auf das Geschehen des Gottesdienstes zu beziehen. In den vergangenen Jahrzehnten waren es vor allem Theorien zu Ritualen und zum Gebrauch von Zeichen, die das liturgische Nachdenken herausgefordert und bereichert haben. So war und bleibt es anregend, die Ergebnisse der Ritualforschung oder etwa der Praxistheorie auf liturgische Vollzüge zu beziehen. Die Frage, was ein Ritual oder eine soziale Praxis sei und leiste, gehört ebenso dazu wie die Frage nach der Veränderung von Ritualen in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Transformationsprozessen. Die Semiotik als Wissenschaft vom Gebrauch und Verstehen verbaler und non-verbaler Zeichen lehrte die Liturgik, das Geschehen jenseits der Worte als relevant zu betrachten und selbst das Wortgeschehen der Verkündigung

nicht nur auf seine Inhalte, sondern auch auf seine Wirkungen hin zu befragen. In jüngerer Zeit kamen Performanz- und Praxistheorien hinzu, die helfen, die körperlichen und sozialen Aspekte des gottesdienstlichen Geschehens sowie die liturgischen Dramaturgien wahrzunehmen.

So öffnet sich der Blick auch auf die *handlungsbezogen-performative Perspektive* des Gottesdienstes, die auf die konkrete Gestaltung fokussiert. Dabei kann es – nach allem, was bereits ausgeführt wurde – nicht darum gehen, Handlungsvorgaben für einen gelingenden Gottesdienst zu machen (so lautete das erklärte Ziel mancher älterer liturgischer Lehrbücher). Es geht vielmehr darum, liturgische Gesten und Medien so wahrzunehmen, dass Einzelne zu verantwortlichen und begründeten Entscheidungen angeleitet werden und ihr eigenes Handeln vor dem Hintergrund historischer, theologischer und anthropologisch-sozialwissenschaftlicher Überlegungen reflektieren können.

1.5 Gottesdienst und Konfessionalität

Dieses Lehrbuch weist eine deutliche konfessionelle Prägung auf. Sein Gegenstand ist zunächst und in besonderer Weise der evangelische Gottesdienst, wobei »evangelisch« hier in einem konfessionellen Sinn gemeint ist. Die beiden Autoren haben evangelische Theologie studiert, sind aber in unterschiedlichen Liturgiekulturen aufgewachsen: der eine in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und der andere in einer reformierten Kirche der Deutschschweiz. Die beiden Kulturen weisen erhebliche Unterschiede auf: Während sich die Liturgie des bayerischen Luthertums an der Grundform der Messe und am Kirchenjahr orientiert, hat die Messe für den reformierten Predigtgottesdienst der Deutschschweiz keine strukturierende und die Inhalte bestimmende Funktion, ebenso wenig wie das Kirchenjahr für die Sonntage zwischen den Festzeiten. In der Wahl der Lesungs- und Predigttexte, der Gebete und Gesänge sind die reformierten Deutschschweizer frei und nehmen diese Freiheit auch gerne in Anspruch. So orientieren sich die einen an der »Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder« von VELKD und UEK (→ Abkürzungsverzeichnis), andere an der Perikopenordnung der EKS und wieder andere wählen die liturgischen Texte anlass- und situationsbezogen. Die Kirchen des Reformierten Bundes Deutschlands und der Suisse Romande nehmen hier eine Mittelstellung ein, wie etwa an den Grundformen der *Reformierten Liturgie* (RL) deutlich wird.

Die Unterschiede dieser beiden Konfessionskulturen in einem Lehrbuch zu integrieren ist ein herausforderndes, aber auch anregendes Unterfangen.

Das Lehrbuch richtet sich in besonderer Weise an Theologiestudierende, Vikar*innen und Liturgieverantwortliche lutherischer, unierter und reformierter Kirchen, aber natürlich auch an weitere Interessierte.

Dieser Prägung und Ausrichtung eingedenk, ist es uns ein großes Anliegen, andere Gottesdienstkulturen wahrzunehmen und uns von ihnen anregen zu lassen. So nehmen wir insbesondere katholische, freikirchliche, orthodoxe und jüdische Gottesdienste mit ihrer Geschichte, ihren Theologien und Feierformen immer wieder in den Blick und bringen sie mit evangelischen Formen und Deutungen ins Gespräch. Denn die Vielfalt der Gottesdienstlandschaft verstehen wir als Reichtum, den es darzustellen und zu reflektieren gilt. Entsprechend werden wir – wo immer möglich – auf den generischen oder kollektiven Singular verzichten und von Gottesdiensten im Plural sprechen. Das ist manchmal etwas ungewohnt und umständlich, scheint uns aber der Mühe wert.

1.6 Sprach- und Kontextbezug

Ein weiterer Punkt kommt hinzu: Unser Lehrbuch ist nicht nur konfessionell, sondern auch durch einen bestimmten Sprachraum geprägt. Wer schon frankophone oder englischsprachige Gottesdienste mitfeierte, weiß, wie sehr die Sprache die Liturgie prägt: sowohl Rhetorik und Prosodie (= Sprachmelodie und Wort- bzw. Satzbetonung) als auch Inhalte, Gesten und liturgischer Habitus. Wir sind uns dieser Differenzen bewusst und fokussieren darum auf den deutschen Sprachraum und seine Eigenheiten, seine Potenziale und Herausforderungen.

Allerdings ist es uns wichtig wahrzunehmen, dass andernorts anders gefeiert wird: mit stärkerem Traditionsbezug und Pathos oder mit charismatischer Emotionalität, spontaner oder mittels ausgefeilter und aufwändiger Musik- und Videotechnik, hochkirchlicher oder niederschwelliger. Solche anderen Gottesdienstkulturen finden sich auch in unseren Städten und Dörfern: Migrationsgemeinden und Hip-Hop-Kirchen, charismatische Bewegungen und Kommunitäten, die ein intensives liturgisches Leben pflegen. Insbesondere die weltweit stark wachsenden Pfingstkirchen feiern anders, als

in diesem Buch beschrieben und reflektiert: emotionaler und weniger liturgisch geregelt. Darum wissen wir und wollen diese Vielfalt im Blick behalten, uns auch von ihr herausfordern und anregen lassen.

2. Methoden der Liturgiewissenschaft

2.1 Vielfalt liturgiewissenschaftlicher Methoden

Die Liturgiewissenschaft ist eine »Grenzgängerin zwischen den theologischen Disziplinen« (Kranemann 1999). Ihre disziplinäre Ausrichtung ist vielfältig und bisweilen umstritten. So auch ihr Methodenrepertoire. In der Liturgiewissenschaft werden sehr unterschiedliche Methoden verwendet. Die Methodenvielfalt hat in den letzten Jahren nochmals beträchtlich zugenommen. Denn Gottesdienste sind Gegenstand aller theologischen Disziplinen: der exegetischen wie der historischen, der systematischen wie der praktischen (vgl. exemplarisch die exegetischen Arbeiten von Lang 1998; Wick 2003). Entsprechend kommen *exegetische* und *historiographische*, *hermeneutische* und *sozialwissenschaftliche Methoden* zur Anwendung. Die Erforschung der Gottesdienste profitiert zudem von der Ausdifferenzierung des Methodenrepertoires der einzelnen theologischen Fächer.

Diese Vielfalt methodischer Zugänge entspricht aber auch dem Gegenstand. Denn Gottesdienste sind eine komplexe Praxis, die nicht nur durch Texte bestimmt ist, sondern ebenso sehr – wenn nicht noch mehr – durch Gesten und Rituale, durch Rollen und Räume, durch Gegenstände und Gewänder, durch Musik und Gesänge. Die liturgiewissenschaftliche Forschung muss auch in methodischer Hinsicht dieser Mehrdimensionalität und Multimedialität der Gottesdienste Rechnung tragen.

An römisch-katholischen Fakultäten, wo sich die Liturgiewissenschaft seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Hauptfach etabliert hat, sind die Professuren für Liturgiewissenschaft mehrheitlich historisch ausgerichtet. Entsprechend stehen Methoden der historischen Forschung im Vordergrund. Einige Lehrstühle haben einen systematisch-theologischen oder einen pastoraltheologischen Zuschnitt. In der evangelischen Theologie dagegen werden liturgiewissenschaftliche Fragen vor allem in der Praktischen Theologie behandelt, zumindest im deutschen Sprachraum. So auch in diesem Lehrbuch. Da wir die Praktische Theologie nicht (deduktiv) als Theorie der Anwendung vorgängig bestimmter dogmatischer Grundsätze verstehen, sondern als *theologisch-kritische Wahrnehmungswissenschaft gelebter Religion* (Grözinger 1995), geht es in einer praktisch-theologischen Liturgik zunächst um die präzise *Wahrnehmung* und *Analyse* der vorfindlichen liturgischen Praxis und

Problemlagen, sodann um deren *Reflexion* in Auseinandersetzung mit historischen Entwicklungen und Bedingungen, theologischen Grundsätzen und sozialwissenschaftlichen Theorien, um daraus *Kriterien* zu gewinnen für die *Orientierung* liturgischen Handelns. In der römisch-katholischen Liturgiewissenschaft wird dieses Verständnis des Faches als »Kritische Liturgiewissenschaft« bezeichnet und entfaltet (Meßner 2001, 25f.; Gerhards/Kranemann 2008, 45). Der Dreischritt von *Wahrnehmung*, *Reflexion* und *Orientierung* kennzeichnet das genuin praktisch-theologische Vorgehen (vgl. Browning 1991) und bringt dessen Methodenrepertoire in einen systematischen Zusammenhang und eine bestimmte Abfolge.

Im Folgenden stellen wir einige wichtige Methoden liturgiewissenschaftlicher Forschung vor. Dabei geht es nicht darum, in die Anwendung einzelner Methoden einzuführen. Das Ziel besteht vielmehr darin, einen Überblick zu vermitteln über gegenwärtig in der Liturgiewissenschaft verwendete Methoden, aber auch ein Verständnis für die Eigenart, die Leistungskraft und die Grenzen der jeweiligen Herangehensweisen zu gewinnen. Beides soll dazu verhelfen, sowohl liturgiewissenschaftliche Forschung besser verstehen und interpretieren zu können, als auch das Methodenbewusstsein in Bezug auf eigene Fragestellungen und Forschungsvorhaben zu schärfen.

2.2 Methoden der Wahrnehmung

Empirische und kulturwissenschaftlich ausgerichtete Zugangsweisen gehören erst allmählich zum Methodenkanon der Liturgiewissenschaft. Allerdings scheinen sie uns für eine praktisch-theologische Liturgik unverzichtbar. *Albrecht Grözinger* hat die Praktische Theologie insgesamt als *Kunst der Wahrnehmung* beschrieben (Grözinger 1995). Mit der aufmerksamen, präzisen und zugleich kritisch-analytischen Wahrnehmung der jeweiligen religiösen Gegenwart setzt jedes praktisch-theologische Bemühen ein. Die Qualität praktisch-theologischer Arbeit erweist sich daran, ob sie ihre religiöse Gegenwart in ihrer Eigenart und ihren Ambivalenzen adäquat zu erfassen und in Bezug auf eine ›Verbesserung‹ der jeweiligen religiösen Praxis – in Bezug auf die theologische Sachgemäßheit, die Plausibilität und die Relevanz für die Beteiligten – zu orientieren vermag. Wenn wir von diesem Verständnis von Praktischer Theologie ausgehen, besteht die Aufgabe einer *praktisch-theologischen Liturgik* zunächst darin, die Konturen einer bestimmten Gottesdienst-

kultur zu erheben und ihre implizite Handlungslogik und Normativität herauszuarbeiten. Ihr Ziel besteht darin, die Grundordnung, die Grammatik und die Bedeutung dieses eigenwilligen und vielgestaltigen Verhaltens, das wir ›Gottesdienst‹ nennen, besser zu *verstehen*, um es theologisch zu *reflektieren*, zu *orientieren* und entsprechend zu *gestalten*.

2.2.1 Methoden qualitativer Religionsforschung

Qualitative Methoden sind hermeneutische und rekonstruktiv verfahrenende Methoden, wobei wir Hermeneutik hier in einem weiten Sinn verstehen und nicht auf die Auslegung von Texten beschränken. Ethnographisch verfahrenende Religionsforscher*innen beobachten ein Ritual, sie führen Interviews und versuchen, sich einen Reim auf das Beobachtete, Erlebte und Gehörte zu machen (zur Religionsethnographie vgl. Knoblauch 2003). Sie nehmen beispielsweise an einem Gottesdienst teil, protokollieren ihr Erleben und ihre Beobachtungen und werten das Protokoll aus, indem sie nach der Eigenart und der impliziten Logik dieses Geschehens fragen und es mit anderen Gottesdiensten vergleichen (Methoden der *teilnehmenden Beobachtung* und der *dichten Beschreibung*: Scholtz 2007; Knecht 2007a). Oder sie sprechen mit der Liturgin und dem Kirchenmusiker und protokollieren das Gespräch oder transkribieren die Aufnahme für ihre Auswertung (*Experten-Interview*). Oder sie führen Interviews mit einzelnen Gottesdienstbesucher*innen, befragen sie über deren Erleben der Liturgie (z.B. *Leitfadeninterview*; *Gruppeninterview*: Söderblom 2007) und transkribieren diese, um sie mit einer geeigneten Methode auszuwerten. Oder sie zeichnen Gottesdienste mit einer Kamera auf und rekonstruieren die impliziten Regeln, welche für das liturgische Handeln der Akteure maßgeblich sind (z.B. *ethnographische Videoanalyse*: Schnettler und Knoblauch 2009; im Gottesdienst: Walti 2016).

Qualitative Methoden setzen grundsätzlich die Sinn- und Regelhaftigkeit von Verhalten und Äußerungen voraus (»order at all points«, vgl. Schegloff und Sacks 1973, 290). Die Analyse zielt darauf ab, den jeweiligen Eigensinn und die Bedingungsfaktoren eines Verhaltens oder einer Aussage zu ergründen und mit anderem Verhalten oder anderen Aussagen zu vergleichen. Es wird weiter davon ausgegangen, dass sich die Sinnhaftigkeit der untersuchten Handlungen und Lebenswelten in der Art und Weise offenbart, wie gehandelt und gesprochen wird. Wirklichkeit wird je und je kommunikativ hergestellt (im Sinne der *Wissenssoziologie*, vgl. Knoblauch 2005), und wer sie ergründen will, muss die kommunikativen Konstruktionsprozesse ins Auge fassen und untersuchen.

Qualitative Forschung ist nicht repräsentativ. Sie zielt nicht in die Breite, sondern bohrt in die Tiefe, indem sie an wenigen, überlegt gewählten Fällen typische Strukturen und Regeln zu erheben versucht, von denen mit Gründen vermutet werden kann, dass sie auch für andere vergleichbare Fälle gelten. Die Zusammenhänge werden nicht wie bei statistischen Verfahren errechnet, sondern diskursiv analysiert und argumentativ begründet. Sie ergeben sich nicht ›von außen‹, sondern gleichsam ›von innen‹: durch Rekurs auf implizite Regeln, aber auch auf Bedingungsfaktoren, Motivationslagen und Deutungsmuster, die sich im Datenmaterial analytisch erheben lassen. Am Ende eines Forschungsprojekts stehen nicht Zahlen, Tabellen und Graphiken, sondern dichte Beschreibungen, Typologien und handlungsleitende Kategorien. Erstrebt wird keine statistisch operationalisierbare Reduktion von Komplexität, sondern die Berücksichtigung möglichst vieler der für die untersuchte Praxis oder Lebenswelt relevanten Einflussfaktoren und Zusammenhänge. Die Voreinstellungen der Forschenden werden nicht ausgeklammert, sondern mit in Rechnung gestellt und offengelegt, ebenso die Beeinflussung des Untersuchungsgegenstandes durch den Forschungsprozess.

Qualitative Verfahren zeichnen sich durch eine große Offenheit im Vorgehen aus. Zwar müssen Untersuchungsgegenstand, Forschungsinteresse und methodisches Vorgehen vorgängig bestimmt werden; doch kann sich etwa der Forschungsgegenstand im Laufe des Forschungsprozesses leicht verschieben, oder es werden weitere Methoden hinzugenommen, von denen sich die Forschenden wichtige Erkenntnisse versprechen. Qualitative Forschung ist nicht gänzlich theorie- und hypothesengeleitet. Theorien und Hypothesen spielen eine gewisse Rolle, aber sie begrenzen das qualitative Vorgehen nicht, sondern orientieren und strukturieren es und bringen es voran. Es werden nicht, wie in statistischen Verfahren, aus der bisherigen Forschung abgeleitete Hypothesen überprüft, sondern die Theorie – etwa die Theorie des religiösen Erlebens oder eine Ritualtheorie – dient der Strukturierung des Forschungsprozesses und der Interpretation der Daten.

Die *Qualität* qualitativer Verfahren ist nicht die der repräsentativen Stichprobe und des hohen Rücklaufs, sondern die der hinreichend differenzierten und überzeugenden Analysen exemplarischer Fälle. Es wird eine »Sättigung« der Interpretation angestrebt: Wenn mit der Auswertung weiterer Datensätze keine neuen Deutungsmuster und Kategorien gefunden, sondern die bereits erhobenen verdichtet und differenziert werden können, deutet dies darauf hin, dass der untersuchte Gegenstand hinreichend präzise rekonstruiert wurde.

Literatur zur Vertiefung

- Dinter, Astrid/Heimbrock, Hans-Günter/Söderblom, Kerstin* (Hg.) (2007): Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen, Göttingen.
- Flick, Uwe/Kardorff, Ernst v./Steinke, Ines* (Hg.) (2003): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek.
- Knoblauch, Hubert* (2003): Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Walti, Christian* (2016): Gottesdienst als Interaktionsritual. Eine videobasierte Studie zum agendenfreien Gottesdienst im Gespräch mit der Mikrosoziologie und der Liturgischen Theologie, Göttingen.
- Wohlrab-Sahr, Monika* (2018): Qualitative Methoden in der Religionssoziologie, in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.): Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden, 233–254.

Drei qualitative Methoden stellen wir im Folgenden näher vor: die *Ritualanalyse*, die *Performance-Analyse* und die *Semiotik*.

2.2.1.1 Ritualanalyse

Ritual- und Performance-Theorien werden in Kapitel 7 ausführlicher behandelt. Da beide Diskurse in den letzten 20 Jahren in der Liturgiewissenschaft erheblich an Bedeutung gewannen, ist an dieser Stelle danach zu fragen, in welcher Weise und mit welchem Anspruch sie in die liturgiewissenschaftliche Diskussion eingebracht werden.

Mit *Ritualtheorie* wird ein weites Feld sehr unterschiedlicher Modelle bezeichnet, die zur wissenschaftlichen Analyse liturgischen Verhaltens eingesetzt werden. Dabei geht es zunächst um eine strukturierende Wahrnehmungshilfe, um eine begrifflich reflektierte Rekonstruktion der Gestalten, Typen und inneren Logik liturgischen Verhaltens. Es gibt derzeit eine kaum zu überblickende Vielzahl von Definitionen und Kriterien rituellen Handelns. Sie differieren je nach disziplinärer Ausrichtung und Interesse der jeweiligen Forscher*innen. Diese Interessen sind nicht ausschließlich wissenschaftlich-analytischer, sondern zunehmend auch therapeutischer und seelsorglicher Art. Rituale sollen mitunter dazu beitragen, Krisen zu bewältigen, Übergänge zu gestalten und Identitäten zu stabilisieren. Es wird nach der »Lebendigkeit« und der »Wirksamkeit« von Ritualen gefragt. Und es werden Kriterien diskutiert, die erfüllt sein müssen, damit ein Ritual die intendierten Wirkungen erzielt. Diese Melange aus analytischen und normativen Interessen prägt auch die Rezeption von Ritualtheorien in der Liturgik. Methodisch scheint es uns daher wichtig, darauf zu achten, in welcher Absicht auf Ritualtheorien zuge-

griffen wird. Für uns steht die Funktion der *Wahrnehmungshilfe* im Sinne einer begrifflich reflektierten Analyse des liturgischen Geschehens im Vordergrund. Bei einer Ritualanalyse geht es darum, die impliziten oder expliziten *Regeln*, die formulierte, verkörperte oder affektive *Sinnhaftigkeit* und *Normativität* dieses Verhaltens kritisch in den Blick zu nehmen. Wenn sich die Liturgiewissenschaft darüber hinaus von ritualtheoretischen Überlegungen zur *Ritualkritik*, wie sie etwa *Ronald Grimes* oder *Paul Post* vornehmen, anregen lässt, ist dagegen nichts einzuwenden (Grimes 1990; Post 2019). Allerdings scheint es uns unabdingbar, die verwendeten Kriterien offenzulegen und theologisch zu reflektieren.

Literatur zur Vertiefung

- Caduff, Corina/Pfaff-Czarnecka, Joanna (Hg.) (2001): *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, Berlin.
- Grimes, Ronald L. (1990): *Ritual Criticism. Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*, Columbia (SC).
- Post, Paul (2019): Ein Panorama der Ritualdynamik. Bereiche und Trends, in: Ulrike Wagner-Rau/Emilia Handke (Hg.): *Provozierte Kasualpraxis. Rituale in Bewegung*, Stuttgart, 21–43.

2.2.1.2 Performance-Analyse

Bei einer *Performance-Analyse* steht nicht so sehr der analytische Vergleich des Gottesdienstes mit anderen religiösen oder alltäglichen Ritualen im Vordergrund, sondern mit *Performances* in einem weiten Sinn: mit Theater und politischen Auftritten, popkulturellen Happenings und alltäglichen Selbstinszenierungen (Goffman 2002; Schechner 2002). Statt von *Performance* oder *Performanz* ist im selben Zusammenhang auch von *Inszenierung*, *Aufführung* oder *Theatralität* die Rede (Fischer-Lichte 2004; Roth 2006; Plüss 2007).

Die Performance-Studies und Inszenierungstheorien geben Liturgiewissenschaftler*innen ein begriffliches Instrumentarium zur Hand, das sie insbesondere darin unterstützt, die in der Liturgik meist vernachlässigten, aber für die liturgische Kommunikation grundlegenden Aspekte der *Körperlichkeit* und der *gestisch-mimetischen Interaktion*, des *Raumes* und des *Lichts*, der *Klänge* und des *Rhythmus*, der *Materialität* und der *Atmosphäre* in der unauflösbaren Verschränkung von Herstellung, Vollzug und Wahrnehmung zu reflektieren. Die Performance-Analyse verfährt strikt deskriptiv und phänomenbezogen. Sie intendiert eine dichte und differenzierte Beschreibung.

Die Gefahr einer Vermischung von Deskription und Normativität ist bei der Performance-Analyse geringer als bei der Ritualanalyse.

In eine ähnliche Richtung wie die genannten Ansätze zielt die in den letzten Jahren in der Praktischen Theologie stärker rezipierte *Praxistheorie* (oder *Praxeologie*; vgl. Schmidt 2012). Sie untersucht routinisierte Praktiken des Alltags in Bezug auf Handlungsvollzüge, Handlungssubjekte, Körperlichkeit, Materialität, Kontextualität und Prozessualität. Wir werden sie in Kapitel 7 eingehender vorstellen und in Kapitel 10 auf den Gottesdienst anwenden.

Literatur zur Vertiefung

Fischer-Lichte, Erika (2004): *Ästhetik des Performativen*, Edition Suhrkamp 2373, Frankfurt a.M.

Merzyn, Konrad (2011): *Ritual und Inszenierung. Zur Performativität der kirchlichen Trauung*, in: PTh 100, 396–412.

Plüss, David (2007): *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes*. Christentum und Kultur 7, Zürich.

Roth, Ursula (2006): *Die Theatralität des Gottesdienstes*, Gütersloh.

Schmidt, Robert (2012): *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*, Berlin.

2.2.1.3 Semiotik als Methode

Vor bald vierzig Jahren wurden Homiletiker*innen und Liturgiewissenschaftler*innen auf die in den Literaturwissenschaften entwickelte Theorie der *Semiotik* aufmerksam. Predigten und Gottesdienste insgesamt wurden in der Folge als ›Texte‹ analysiert, wobei nicht die Produktion oder die Struktur dieser ›Texte‹ im Zentrum steht, sondern deren *Rezeption*. Denn die Bedeutung einer Predigt oder eines Gebetes ist nicht schon mit der Textgestalt gegeben, sondern entsteht je und je neu durch die von den Hörer*innen und Mitbetenden vorgenommenen *Deutungsprozesse*. Mit der Aufnahme der semiotischen Perspektive verbindet sich die sogenannte »rezeptionsästhetische Wende« in der Praktischen Theologie (Martin 1984). Die Predigt entsteht, so gesehen, letztlich im Kopf der Zuhörenden und ist abhängig davon, in welcher Weise sie die sprachlichen Zeichen des Predigtvortrags verknüpfen und interpretieren (Engemann 1990). Gottesdienste zeigen sich in semiotischer Perspektive als komplexe Zeichenprozesse, die es in ihrer Vielschichtigkeit zu entziffern gilt.

Wer semiotisch zu Werke geht, interessiert sich für die Bedingungen und Prozesse der Interpretation von Zeichen. Man unterscheidet und identifiziert zunächst die für den Mitvollzug und die Bedeutung eines Gottesdienstes relevanten ›Texte‹ bzw. ›Sprachen‹: Die *verbale Sprache* und die *Körpersprache*, die *Raumsprache* und die *Klangsprache* der Musik und der akustischen Gestaltung. Sodann wird nach den konventionellen Verknüpfungsregeln in Bezug auf die Deutung der Zeichen, nach den *Codes* gefragt (vgl. Bieritz 2004b, 36–57).

Die Leistung der semiotischen Methode besteht insbesondere darin, einerseits die *Mitarbeit der Hörenden* an der Interpretation vor Augen zu führen und zu reflektieren und andererseits die *Vielsprachigkeit der Liturgie* theoretisch greifbar zu machen.

Die Semiotik ist zunächst eine *deskriptive Methode*, eine Methode der Wahrnehmung. Für den Semiotiker *Umberto Eco* (Eco 1987, 1998) sind Kunstwerke und Texte Zeichenträger und als solche grundsätzlich offen für Deutungsprozesse. Gleichwohl ist es nicht nur in Bezug auf die Predigt, sondern etwa auch in Bezug auf Gebete möglich, den Aspekt der Offenheit *normativ zu wenden* und als produktionsästhetisches Kriterium ins Feld zu führen, wie dies in der Homiletik programmatisch von *Gerhard Marcel Martin* und *Wilfried Engemann* unternommen wurde (Martin 1984, Engemann 1990). Gebete sollen so formuliert werden, dass sie Raum bieten für unterschiedliche Anliegen und Befindlichkeiten. So können die Einsichten semiotischer Analysen mit Gewinn auch für die Formulierung und Evaluation liturgischer Gebete verwendet werden. Und es kann z.B. gefragt werden: Wie sind diese zu formulieren, so dass sie für Menschen unterschiedlicher Milieus verständlich und relevant werden können? Wie kann es gottesdienstlicher Sprache gelingen, konventionelle Weltwahrnehmungen zu unterbrechen und so ›Gott‹ zur Sprache zu bringen? – (Vgl. zur Semiotik als Bezugswissenschaft das ausführlichere → Kap. 7.3.)

Literatur zur Vertiefung

Bieritz, Karl-Heinrich (2004): Liturgik, Berlin/New York.

Martin, Gerhard Marcel (1984): Predigt als »offenes Kunstwerk«? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik, in: EvTh 44, 46–58.

Meyer-Blanck, Michael (2001): Semiotik und Praktische Theologie, in: IJPT 5, 94–133.

Neijenhuis, Jörg (2007): Gottesdienst als Text. Eine Untersuchung in semiotischer Perspektive zum Glauben als Gegenstand der Liturgiewissenschaft, Leipzig.

Volp, Rainer (Hg.) (1982): Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst, München/Mainz.

2.2.2 Quantitative Methoden

Quantitative Methoden sind solche des Messens und des Zählens. Das Ergebnis soll möglichst objektiv, repräsentativ und präzise den untersuchten Forschungsgegenstand abbilden. Um dies zu erreichen, werden Hypothesen formuliert, die aufgrund der bisherigen Forschung und Theoriebildung sowie eigener Beobachtungen und Vermutungen entwickelt wurden. Quantitative Forschung verfährt strikt *theorie- und hypothesengeleitet*. Sodann wird eine möglichst große, nach dem Zufallsprinzip erhobene (»randomisierte«) oder nach Kriterien ausgewählte *Stichprobe* bestimmt und ein standardisierter *Fragebogen* mit vorformulierten Aussagen (sog. *Items*) erstellt. Die Eigenart eines standardisierten Fragebogens besteht insbesondere darin, dass die Antwortmöglichkeiten vorgegeben sind und nur angekreuzt werden müssen. So sind etwa die eigenen Erwartungen an einen Sonntagsgottesdienst auf einer Skala zwischen »sehr hohe Erwartungen« und »keine Erwartungen« anzukreuzen. Die Ergebnisse der Befragung werden mittels einer Computer-Software errechnet, welche statistische Zusammenhänge und Differenzen bestimmt. So kann beispielsweise die Verteilung der Antworten einer Gottesdienstbefragung auf unterschiedliche Milieus und Altersgruppen oder auf engagierte und distanzierte Mitglieder vorgenommen werden.

Quantitativ können somit nicht nur das Teilnahmeverhalten, sondern etwa auch die Erwartungen an einen Gottesdienst und die Erfüllung dieser Erwartungen erhoben werden (Plüss 2000). Der von Stefan Huber entwickelte und bereits in vielen Studien bewährte *Religiositäts-Struktur-Test* (R-S-T) ermöglicht darüber hinaus eine differenzierte Wahrnehmung unterschiedlicher Dimensionen und Intensitäten subjektiver Religiosität (vgl. Huber 2007, 19–29).

Quantitative Methoden werden auch in der Sozialstrukturforschung zur Errechnung *sozialer Milieus* angewendet, die in den letzten zwanzig Jahren in der Kirchenmitgliedschaftsforschung zunehmend an Bedeutung gewonnen haben (→ Kap. 3; vgl. Borgstedt/Diethelm/Krieg 2012).

Der Vorteil quantitativer Methoden liegt in der methodischen Exaktheit und Nachvollziehbarkeit des Vorgehens sowie in der Repräsentativität der Ergebnisse. Die größeren religionssoziologischen Erhebungen der letzten vierzig Jahre, die sich entweder mit dem Teilnahmeverhalten der Kirchenmitglieder (z.B. Engelhardt/Loewenich/Steinacker 1997; Koll/Kretzschmar 2014) oder mit der subjektiven Religiosität von Einzelnen befassten (z.B. Dubach/Campiche 1993), wurden in Bezug auf den Gottesdienst seitens der Liturgik aufmerksam wahrgenommen und vielfältig kommentiert. Gleichwohl gehören quantitative Methoden bislang nicht zum etablierten Methodenkanon der Liturgiewissenschaft. Dies dürfte vor allem zwei Gründe haben: Einerseits kennen sich die

meisten Theolog*innen mit statistischen Verfahren kaum aus und trauen sich deren Anwendung für die eigene Forschung nicht zu. Andererseits scheinen für die Wahrnehmung und Interpretation des Gottesdienstes als eines komplexen Vollzugs andere methodische Zugangsweisen näherzuliegen als standardisierte Erhebungen. Dies könnte sich in naher Zukunft aufgrund der zunehmenden Vertrautheit von Theolog*innen mit quantitativen Methoden ändern.

Qualitative und quantitative Methoden schließen einander nicht aus, sondern lassen sich kombinieren (sog. Triangulation bzw. *mixed methods*). Bei größeren Forschungsprojekten wie den im nächsten Kapitel vorgestellten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen in Deutschland (KMU) hat sich eine solche Kombination bereits vielfach bewährt (z.B. Huber/Friedrich/Steinacker 2006; Morgenthaler 2011). Sie hat den Vorteil, entweder mittels einer standardisierten Befragung Fallbeispiele für eine qualitative Vertiefung gezielt auswählen, qualitativ erhobene Daten in Bezug auf deren soziodemographische oder religionskulturelle Verortung interpretieren oder durch eine qualitative Untersuchung Hypothesen für eine quantitative Befragung generieren zu können.

Literatur zur Vertiefung

Huber, Stefan (2007): Der Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008, Gütersloh, 17–52.

Stolz, Jörg/Könemann, Judith (2014): Religiös-säkulare Konkurrenz in der Ich-Gesellschaft, in: Jörg Stolz/Judith Könemann/Mallory Schneuwly Purdie/Thomas Engelberger/Michael Krüggeler (Hg.): Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich, 20–64.

Pickel, Gert/Müller, Olaf (2018): Quantitative Methoden in der Religionsforschung, in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.): Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden, 255–281.

2.3 Methoden der Reflexion

2.3.1 Historische Methoden

Historische Methoden bilden wie die Methoden der Wahrnehmung den Entdeckungs-, nicht aber den Begründungszusammenhang der Liturgik. In his-

torischer Perspektive fragen wir nach der Genese christlicher Gottesdienste: Wie sind sie entstanden? Was waren die Vorformen, Vorbilder und Inspirationsquellen? Wie sahen erste Ausprägungen aus? Welche kulturellen Einflüsse bestimmen sie – von den Anfängen bis in die Gegenwart? Welche kultischen Formen und Deutungen aus der spätantiken jüdischen bzw. paganen Umwelt wurden übernommen, und wogegen grenzen sich die frühen Christengemeinden ab? Was waren die zentralen Elemente der Gottesdienste und was die wichtigsten liturgischen Abläufe? Wie wurde getauft und wie das Herrenmahl gefeiert? Lässt sich eine Typologie der unterschiedlichen Gottesdienste der ersten Jahrhunderte, der Reformationszeit oder des Zeitalters der Aufklärung erstellen? Wie haben sich diese an den verschiedenen Orten und über die Zeiten entwickelt und ausdifferenziert? Wie wurden Gottesdienste durch die Jahrhunderte politisch bedeutsam – z.B. als Kriegsgottesdienste in den Weltkriegen oder als Friedensgebete in den letzten Jahren der DDR? Diese und viele weitere Fragen stehen im Raum, wenn wir historisch zu Werke gehen.

Dabei ist zu beachten, dass die historische Methode keine Urform ›des‹ christlichen Gottesdienstes zu Tage befördert, sondern zunächst eine unabsehbare *Vielfalt* und *Komplexität* liturgischen Handelns (Bradshaw 1992). Die Historiker*innen, die sich mit dem Gottesdienst der ersten Jahrhunderte oder des Mittelalters befassen, sind gezwungen, aufgrund weniger Quellen die jeweilige liturgische Praxis zu erwägen. Dabei beschränken sich die Quellen mehrheitlich auf Texte: auf Taufkatechesen oder mystagogische Traktate, Modellliturgien oder Sammlungen von Gebeten, Homilien oder liturgische Anweisungen (vgl. Meyer-Blanck 2009). Wir können meist nur vermuten, in welcher Weise und in welcher Verbindlichkeit diese zur Anwendung gelangten. Aufgrund dieser oft zufällig erhaltenen Quellen wird die jeweilige liturgische Praxis rekonstruiert, wobei jede Rekonstruktion prinzipiell unsicher bleibt. Wir können historisch über die Liturgien der ersten Jahrhunderte – aber auch weit darüber hinaus! – nur Mutmaßungen anstellen. Die konkrete und komplexe liturgische Praxis, das Verhalten der Vorsteher und der Gemeinden, die Gesten und die Riten, welche die Gebete und die Gesänge, die Gruß- und die Segensformeln, die Homilien und die Doxologien begleiteten, wie auch das liturgische Erleben der Menschen bleiben uns weitgehend verborgen.

Die historische Methode führt uns (1.) zur kaum bestreitbaren Einsicht in die *Vielfalt* und *Veränderbarkeit* des Gottesdienstes im Laufe der Geschichte. Darin kommt ihr eine ausgesprochen *kritische Funktion* zu. Eine historisch informierte und orientierte Liturgiewissenschaft hat immer wieder daran zu erinnern, dass es den *einen* Gottesdienst der Urkirche, die liturgische ›Urge-

stalt« ebenso wenig gibt wie eine organische Entwicklung der Liturgie hin zu einer vollgültigen Gestalt.

Anton Baumstark (1872–1948) ging in seiner vergleichenden Liturgiewissenschaftsforschung davon aus, dass die Liturgie einen der Evolution des Lebens verwandten Entwicklungsprozess durchlaufen habe, der sich aufgrund historischer Ablagerungen rekonstruieren lasse (vgl. Baumstark 1923, 1939). Dabei ist es ihm vor allem darum zu tun, liturgiespezifische Entwicklungsgesetze zu bestimmen. Bezeichnenderweise spielen in seinen vergleichenden Rekonstruktionen des liturgischen Evolutionsprozesses die liturgischen Umkodierungen der Reformation des 16. Jh. keine entwicklungsrelevante Rolle. Sie rücken nicht einmal ins Blickfeld der Betrachtung. Damit soll die historiographische Bedeutung von Baumstarks Arbeiten in keiner Weise in Frage gestellt werden. Allerdings scheint uns das Paradigma der Evolution wenig hilfreich. Es erweist sich vielmehr als anfällig für normative Engführungen und ideologische Besetzungen. Ein offenes und ökumenisch anschlussfähiges Modell vergleichender Liturgiegeschichtsforschung vertritt hingegen etwa Robert Taft (Taft 1997).

Die Vorstellung einer organischen Entwicklung des Gottesdienstes ist nicht das Ergebnis historischer Forschung, sondern heilsgeschichtlicher Konstruktion bzw. Spekulation. Eine historisch reflexive Liturgiewissenschaft hat daran zu erinnern, dass die Theologien des Gottesdienstes in der Geschichte der Kirche schon immer vielfältig und großen Veränderungen unterworfen waren und dass historische Erkenntnisse nicht mit theologisch-normativen Geltungsansprüchen vermengt werden dürfen. Ein eucharistisches Gebet wird für die liturgische Praxis nicht bedeutsamer allein aufgrund seines Alters. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass in unterschiedlichen Kontexten und Zeiten bewährten Riten und Gebeten eine besondere Bedeutung in der Gegenwart zuwachsen kann. Aber diese Bedeutung muss sich je und je erweisen.

Die historische Methode führt uns (2.) zur Einsicht in die *kulturelle Bedingtheit* und *Komplexität* des Gottesdienstes. Die Bedingungsfaktoren, die zu einer bestimmten liturgischen Form führen, sind unabsehbar vielfältig. Am Anfang steht nicht das Dogma, das liturgisch umgesetzt und in einen kultischen Ablauf gegossen worden wäre, sondern am Anfang steht eine bestimmte Praxis oder genauer: stehen unterschiedliche Praktiken, die sich in unterschiedlichen Zentren aufgrund unterschiedlicher Faktoren herausgebildet und bewährt haben, aber auch immer wieder verändert wurden.¹ Diese

1 Martin Wallraff hat darauf hingewiesen, dass sich in den ersten Jahrhunderten bis zum Ende des Mittelalters die Gebetsformeln weit stärker und schneller verändert haben als die Riten. Das liturgische Verhalten hat offenbar ein stärkeres Beharrungsvermögen als die verwendeten Formulierungen (vgl. Martin Wallraff (2006): Eucharistie oder Herrenmahl? Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte im Gespräch, VF 51(2), 55–63).

Faktoren sind nicht nur solche des theologisch-kirchlichen Binnenraumes – falls von einem solchen überhaupt gesprochen werden kann –, sondern es sind auch und in besonderer Weise Faktoren des kulturellen und (religions-) politischen Umfeldes. Oder anders gesagt: Die Abgrenzung zwischen Christentum, Judentum und Hellenismus ist für die ersten Jahrhunderte nicht trennscharf möglich. Die christlichen Gemeinden wachsen erst allmählich aus dem sich seinerseits neu orientierenden und organisierenden Judentum heraus und sind vielfältig auf die pagan-hellenistische Umwelt bezogen und mit dieser verflochten. Energische Abgrenzungsgesten, wie wir sie im Neuen Testament oder bei den Kirchenvätern finden, weisen gerade auf die tatsächliche und weitgehend selbstverständliche Verflochtenheit hin, die zuweilen als Problem empfunden wurde und Grenzziehungen verlangte.

Der historisch ausgerichtete TRE-Artikel des Hamburger Praktischen Theologen Peter Cornehl zum »Evangelische[n] Gottesdienst von der Reformation bis zur Gegenwart« von 1985 scheint uns in historiographischer Hinsicht nicht nur besonders informativ und lesenswert, sondern methodisch durchaus innovativ. Cornehl rekonstruiert die verschiedenen Epochen der Gottesdienstgeschichte jeweils unter *drei Perspektiven*: »Drei systematische Fragestellungen stehen im Vordergrund: (1) nach den Intentionen und Konturen der im Gottesdienst vermittelten Weltdeutung, (2) nach den Strukturen der gottesdienstlichen Kommunikation und (3) nach den Merkmalen des gottesdienstlichen Angebotes und dem Teilnahmeverhalten der Kirchenmitglieder« (Cornehl 1985, 54). Der Gottesdienst kommt dadurch als theologisch bestimmtes und zugleich kulturelles Phänomen in den Blick, das sich in einer bestimmten kultischen Praxis realisiert und in seiner Relevanz seitens der Gemeinden grundsätzlich strittig ist. Erst in dieser komplexen Mehrdimensionalität kommt er als kulturell bedingter und historisch sich verändernder Vollzug angemessen zur Darstellung.

Die historische Methode führt (3.) aber auch zur Einsicht, dass jede Geschichtsschreibung *unsicher* ist, *vorläufig* bleibt und sich mit bestimmten *Erkenntnisinteressen* verbindet. Die Geschichtsschreibung ist keine objektive Wissenschaft. Historiographie erfolgt aufgrund der vorliegenden Quellen. Dabei kann die Quellenlage schmal oder so vielfältig sein, dass eine Auswahl getroffen werden muss. Die Auswahl und Interpretation der Quellen erfolgt immer in einer bestimmten Hinsicht. Dabei muss eine profanhistorische Erforschung des Gottesdienstes nicht unbedingt zu anderen Ergebnissen führen als eine liturgiewissenschaftliche. Aber in der Regel ist dies der Fall, weil die Rekonstruktion und Darstellung der jeweiligen Geschichte in unterschiedlicher Absicht erfolgt.

Worin besteht also das Forschungsinteresse liturgiewissenschaftlicher Geschichtsschreibung? Zunächst geht es darum, die Genese, die Herkunft und

die historischen Varianten unserer Gottesdienste zu kennen und diese darum besser zu verstehen. Es geht darum, historische Tiefenschärfe zu gewinnen. Und zwar nicht, um eine bestimmte Praxis zu legitimieren und eine andere zu kritisieren, sondern um deren Bedeutungsvielfalt und Praxisvarianten zu kennen, aber auch verborgene Potenziale und mögliche Gefahren. Wissenschaftlich betriebene historische Recherchen legitimieren die gängige Praxis nicht, sondern irritieren diese – in heilsamer, weil erhellender Weise. Vermeintlich selbstverständliche Grundsätze, Zuschreibungen und Handlungen werden in Frage gestellt. Historische Forschung dient der *Komplexitätssteigerung* und darin der *Aufklärung*, welche sich mit Freiheitspotenzialen und Möglichkeitsräumen theologisch verantworteter Gestaltung verbinden. Darüber hinaus kommt der historischen Methode aber auch orientierende Funktion zu, indem sie maßgebliche Zusammenhänge herausarbeitet, die innere Logik von etablierten und bewährten liturgischen Handlungsformen analysiert oder die Wirkungsgeschichte liturgischer Sequenzen und Elemente ans Licht hebt. Oder indem sie hilft, zwischen Solidem und Kurzlebigen, zwischen gangbaren Wegen und Holzwegen zu unterscheiden.

Damit sind heilsgeschichtliche Darstellungen der Gottesdienstgeschichte nicht grundsätzlich ins Unrecht gesetzt. Aber sie sind nicht Ergebnis historischer Forschung, sondern theologischer Interpretationen, welche sich historisch immer wieder befragen und korrigieren lassen müssen.

Literatur zur Vertiefung

- Bradshaw, Paul F.* (1992): *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York.
- Stringer, Martin D.* (2005): *A Sociological History of Christian Worship*, Cambridge, 1–25.
- Bärsch, Jürgen/Kranemann, Benedikt* (2018) (Hg.): *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, 2 Bde., Münster/W.

2.3.2 Systematisch-theologische Methoden: Fundamentalliturgik

Die Systematische Theologie fragt nach denjenigen *Begründungszusammenhängen* des Gottesdienstes, die für die jeweilige Gegenwart Plausibilität und Relevanz beanspruchen können. Sie fragt nach den je aktuellen *Prinzipien* liturgischen Handelns. Dies kann nicht anders geschehen, als dass sie zwei

Perspektiven aufeinander bezieht: die theologisch-dogmatische und die empirische. Den Gottesdienst theologisch zu reflektieren heißt, ihn in dieser doppelten Perspektive zu reflektieren. Dabei ist zu beachten: Auch eine empirische oder historische Rekonstruktion ist sachgemäß nicht möglich, ohne dass die jeweiligen religiösen Deutungen und normativen Aspekte des Predigens, des Betens oder des Segnens berücksichtigt und in die Interpretation einbezogen werden. Die Leistung systematisch-theologischer Reflexion besteht darin, über die empirische oder historische Rekonstruktion hinaus den Anschluss an die Wissenschaftskultur und Plausibilitätsstruktur der jeweiligen Gegenwart zu gewinnen.

Die Verschränkung der beiden Perspektiven – der theologischen und der empirischen – kann in unterschiedlicher Weise erfolgen: Der konkrete Gottesdienst als kollektive religiöse Praxis fungiert entweder als *Ursprungserfahrung*, als *Gegenstand* oder als *Anwendungsfall* theologisch-dogmatischer Bemühungen.

(1) Als *Ursprungserfahrung* des Glaubens wie des theologischen Nachdenkens wird der Gottesdienst vor allem in der katholischen Liturgiewissenschaft verstanden. Nach *Romano Guardini* ist es »die lebendige, opfernde, betende, die Gnadengeheimnisse vollziehende Kirche, in ihrer tatsächlichen Kultübung und ihren auf diese bezüglichen, verbindlichen Äußerungen«, welche die »systematische Liturgiewissenschaft« zu explizieren und in einer Lehre zu systematisieren habe (Guardini 1921, 104). Nach Guardini kommt in der liturgischen Praxis und deren verbindlicher Regelung durch die Kirche – beides im Singular! – Gottes »übernatürliche Offenbarung und Lebensmitteilung« in authentischer, ursprünglicher und unverfälschter Weise zum Ausdruck. Die systematische Liturgiewissenschaft ist folglich Reflexions- und Explikationsagentur dieser Ursprungserfahrung des Glaubens. Einer so verstandenen Liturgiewissenschaft kommt eine hohe, apodiktische Normativität zu. Denn sie geht aus von der und bleibt bezogen auf die überlieferte »übernatürliche Wahrheit« und die sakrosankte kultische »Lebensordnung« der Kirche (Guardini 1921, 104).

(2) Auch für *Friedrich Schleiermacher* (→ Kap. 6.1.3.2.1) stellt der Gottesdienst die religiöse *Ursprungserfahrung* des Glaubens *par excellence* dar, allerdings in einem ganz anderen Sinne als bei Guardini: Nach Schleiermacher bieten Gottesdienste den kultischen Rahmen dafür, dass der religiös virtuose Prediger das »Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit« in inspirierender Weise darzustellen, die »Circulation des religiösen Bewusstseins« in Schwung zu bringen und die Gläubigen zu eigener religiöser Produktivität anzuregen vermag. Die Methode der Liturgik besteht nach Schleiermacher darin, den Zusammenhang

zwischen religiösem Bewusstsein, liturgischer Darstellung und traditioneller Glaubenslehre systematisch zu reflektieren und daraus Kriterien für die Orientierung liturgischer Vollzüge zu gewinnen. Damit wird der Gottesdienst nun allerdings auch zum Gegenstand systematisch-theologischen Nachdenkens.

(3) Für *Karl Barth* stellt der Gottesdienst vor allem einen Gegenstand theologischen Nachdenkens dar. In seinem 1921 vor deutschen Pfarrern gehaltenen Vortrag »Not und Verheißung der christlichen Verkündigung« (Barth 1922/1990) schildert er den Gottesdienst am Sonntagmorgen als eine Szene, in der die existenzielle, ja verzweifelte Sinnsuche der Menschen und die befreiende Kraft des Evangeliums in dramatischer Weise aufeinander stoßen. Seine ganze Theologie, so bekennt er an einer anderen Stelle, sei und bleibe eine Pfarrer-Theologie, welche die Aufgabe dessen reflektiere und orientiere, der auf die Kanzel steige, um vor und für eine Gemeinde zu beten, aus der Bibel zu lesen und zu predigen. Barth geht in seiner Theologie sowohl von der Erwartung der Menschen als auch von der Aufgabe der Verkündigung aus und bleibt auf beide bezogen. Er betreibt insgesamt eine kritische Gottesdiensttheorie, wobei er seine theologische Orientierung nicht aus der liturgischen Situation, sondern aus der systematisch-theologischen Reflexion gewinnt. Barth verfährt theologisch *deduktiv*.

Ein anderes Verfahren schlägt *Alexander Deeg* in seiner *Fundamentalliturgik* vor: nämlich ein *abduktives* (Deeg 2012a, 65–71). Denn weder ist es möglich, in induktiver Weise aus der Wahrnehmung und Analyse der vorfindlichen liturgischen Praxis die Theorie und normativen Grundsätze des Gottesdienstes abzuleiten, noch lässt sich deduktiv allein aus den Grundsätzen, die wir in der Tradition und in der Dogmatik vorfinden und systematisch reflektieren, auf Kriterien für eine stimmige liturgische Praxis schließen. Hilfreiche und theologisch sachgemäße Kriterien ergeben sich vielmehr im immer spannungsvollen Gegenüber von Dogmatik und liturgischer Situation, von Theologie und Empirie. Oder genauer: Sie ergeben sich aus diesem Gegenüber nicht zwangsläufig, sondern erscheinen, tauchen auf, werden kreativ erwogen. Denn das Verhältnis von dogmatischer Tradition und Situation ist kein stabiles und eindeutiges, sondern ein wechselndes und fragliches. Fraglich und strittig sind sowohl die Beschreibung und Analyse der Situation als auch die ihr entsprechenden theologischen Prinzipien sowie der Modus der Entsprechung. Kriterien für den Gottesdienst lassen sich nur in einem hermeneutischen Zirkel gewinnen, indem abduktiv Zusammenhänge und Regeln erwogen werden, welche in der Folge deduktiv abgeleitet und induktiv überprüft werden, um sie zu bestätigen, zu differenzieren oder zu modifizieren.

Literatur zur Vertiefung

Härle, Wilfried (1995): Dogmatik, Berlin/New York.

Hofheinz, Marco (Hg.) (2019): Die Tradierung von Ethik im Gottesdienst. Ethik im theologischen Diskurs, Band 26, Münster/W.

3. Wahrnehmungen

3.1 Gottesdienste im Plural

Den Gottesdienst gibt es nicht. Vielmehr sind überaus vielfältige Phänomene im Blick, sobald Menschen von Gottesdienst reden. Und bereits das Wort »Gottesdienst« ist mehrdeutig: Je nachdem, wie der Genitiv verstanden wird, geht es um den Dienst, den Gott tut, oder um den Dienst für Gott (vgl. Meyer-Blanck 2011b, 9). Die Reformatoren setzten den Akzent – in Abgrenzung zu mittelalterlichen Entwicklungen – entschieden auf Gottes Handeln; Gottesdienst ist für sie *beneficium Dei* (Gottes Wohltat), nicht aber *sacrificium hominis* (menschliches Opfer).

Gleichzeitig findet sich bei den Reformatoren eine Ausweitung des Verständnisses von Gottesdienst. In einer Predigt aus dem Jahr 1533 sagte *Martin Luther* in der Auslegung zum »Doppelgebot der Liebe«:

»Ein Knecht im Stall, eine Magd in der Küche, ein Knabe in der Schule, die wären eitel Gottesknechte und Gottesdiener, wenn sie solches mit Fleiß täten, was ihnen zu tun von Vater und Mutter, von Herrn und Frau im Hause aufgelegt wird. Also würde ein jedes Haus eine rechte Kirche sein, darin nichts denn lauter Gottesdienst geübt würde« (WA 52, 489–496, 492).

Versteht man *Gottesdienst* in dieser Weite, so kommt das gesamte Leben des Christenmenschen als Ausdruck seiner Gottesbeziehung in den Blick. Wer Kranke pflegt, kann seine Arbeit ebenso als *Gottesdienst* verstehen wie die Straßenkehrerin oder der Hausmann, die Busfahrerin, der Sekretär oder die Professorin. Dieses weite Verständnis von Gottesdienst schließt sich an Röm 12,1 an. Dort schreibt Paulus:

»Ich ermahne euch nun, liebe Brüder und Schwestern, durch die Barmherzigkeit Gottes, dass ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst.«

Wenn *Gottesdienst* so umfassend verstanden wird, wäre ein Lehrbuch zum Gottesdienst als eine Art »Fundamentalanthropologie« und »Fundamentalethik« zu konzipieren – und die Gottesdienste, die an Sonn- oder Feiertagen gefeiert werden, wären exemplarische und herausgehobene Verdichtungen des christlichen Lebens. In diesem Sinn hat etwa der evangelische Ethiker

Bernd Wannenwetsch 1997 sein Buch »Gottesdienst als Lebensform. Eine Ethik für Christenbürger« vorgelegt und dabei als lutherischer Theologe einen besonderen Grundzug reformierter Gottesdienstlehre aufgenommen und weitergeführt (vgl. Hofheinz 2019).

Auch wenn unser Lehrbuch Liturgik bescheidener bleibt, erscheint es uns wichtig, diese weite Perspektive bei allem Reden von Gottesdienst im Blick zu behalten. Nur so lässt sich verhindern, Gottesdienste als eine vom sonstigen Leben der Christenmenschen abgekoppelte Sonderwirklichkeit zu verstehen. Der Gottesdienst im Alltag und der Gottesdienst am Sonntag, das ›normale Leben‹ und die herausgehobene Feier sind im evangelischen Verständnis miteinander verknüpft und aufeinander bezogen. Wobei wir gerne eingestehen, dass sich dieser Satz sicher leichter schreibt, als dass er sich in der Gestaltung der Gottesdienste an Sonn- oder Feiertagen und des täglichen Lebens umsetzen lässt (→ Kap. 6). Es handelt sich denn auch um einen programmatisch-präskriptiven Satz und nicht um einen deskriptiven.

Im Sinne einer an den alltäglichen Gebrauch des Wortes anschlussfähigen und möglichst weiten Arbeitsdefinition verstehen wir unter *Gottesdiensten* Versammlungen von mindestens zwei oder drei Menschen (vgl. Mt 18,20), die das übliche Alltagshandeln unterbrechen und das gelebte Leben in Worten, Symbolen und Ritualen (→ Kap. 11) auf Gott hin zur Sprache bringen.

Eine solche Bestimmung lässt viele unterschiedliche Konkretionen von Gottesdiensten in den Blick kommen: Das Spektrum reicht vom feierlichen Gottesdienst am Sonntagmorgen in einer großen Innenstadtkirche bis zur gemeinsamen Feier des Abendmahls im Jugendraum eines Gemeindezentrums. Vom fröhlich-bunten und lauten Gottesdienst in einer improvisierten Hütte mit Wellblechdach in einer ›Township‹ Südafrikas bis zum meditativen Gebet bei Kerzenschein in Taizé. Vom medial an viele Orte übertragenen Open-air-Gottesdienst zum Abschluss eines Kirchen- oder Weltjugendtages bis zur Feier einer Urnenbestattung im kleinen Kreis engster Angehöriger. Von der mehrstündigen »Göttlichen Liturgie« in einer orthodoxen Kirche in Moskau oder Athen bis zum knappen Morgengebet einiger Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einer Diakoniestation. Alles dies ist Gottesdienst, und es gibt darüber hinaus seit vielen Jahren Gottesdienste für bestimmte Zielgruppen, für Kinder, Jugendliche, junge Erwachsene, »Nachteulen«, kritische Spätaufsteher, Motorradfahrer, Verliebte, Haustierbesitzer, Suchende, Gospel-, Jazz-, Metal- oder Opern-Fans, Lyrik-Liebhaber, Punks.

Ein so weites Feld fordert zur Kategorisierung und zum Versuch, Ordnung in der Vielfalt zu schaffen, heraus. In der katholischen Liturgiewissenschaft ist die Unterscheidung von *Liturgien* und *Para-Liturgien* bekannt. Erstere umfassen die Eucharistiefiern, aber auch die Stundengebete, die Feier der

Sakramente, Weihen und Segnungen. Unter *Para-Liturgien* werden z.B. Kindergottesdienste und Andachten subsummiert, also Feiern, die sich an die Liturgien anlehnen, ohne selbst in diesem Sinn liturgisch zu sein.¹ Dabei spielt in der katholischen Kirche immer auch die Frage nach den liturgischen Handlungsträgern eine Rolle, da zur Feier von Para-Liturgien kein geweihter Priester oder Diakon nötig ist (was für die Liturgien, mit Ausnahme der Stundengebete, unverzichtbar ist). Problematisch ist freilich das enge Verständnis des Wortes »liturgisch« und die durch die Begrifflichkeit gegebene Hierarchisierung der Feiern, die allerdings auch in manchen evangelischen Versuchen, das weite Feld zu ordnen, begegnet.

In den evangelischen Agenden der lutherischen und unierten Kirchen der 1950er-Jahre ist die Unterscheidung von »Hauptgottesdiensten« und »Nebengottesdiensten« eingeführt, die sich auch im kirchlichen Sprachgebrauch lange und bisweilen bis heute gehalten hat. *Hauptgottesdienst* war der Gottesdienst am Sonntagmorgen. *Nebengottesdienste* waren all die anderen. Freilich wurde dann immer deutlicher, dass diese Begrifflichkeit zwar vielleicht dem Empfinden manch liturgisch Verantwortlicher entspricht, aber nicht der Wahrnehmung vieler Evangelischer, für die ein Taizé-Gottesdienst am Samstagabend, eine Christvesper am Heiligen Abend, die Osternacht oder der gelegentlich besuchte Jugendgottesdienst selbstverständlich Hauptgottesdienste sind.

Ebenso wenig hilfreich erscheint die Unterscheidung von *allgemeinen* Gottesdiensten und *Zielgruppengottesdiensten*. Die Frage ist, ob es sich nicht auch bei den »allgemeinen« Gottesdiensten, worunter vor allem Gottesdienste am Sonntagmorgen verstanden werden, um eine Spielart des Zielgruppengottesdienstes handelt, der aufgrund seiner Gestalt und Ästhetik eine bestimmte Gruppe von Menschen anspricht, andere aber nicht.

Als seit den 1960er-Jahren das Gottesdienstprogramm in evangelischen Gemeinden immer bunter wurde und viele neue Gottesdienstformen erprobt und eingeführt wurden, sprachen manche von *Gottesdiensten in neuer/anderer Gestalt*, andere (in Analogie zu den Anfängen des Fernsehens) vom *ersten* und *zweiten* Gottesdienstprogramm. In eine vergleichbare Richtung geht die Unterscheidung

1 In der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils »Sacrosanctum Concilium« (SC) heißt es: »Die Andachtsübungen des christlichen Volkes [pia populi christiani exercitia] werden sehr empfohlen, sofern sie den Vorschriften und Regeln der Kirche entsprechen. Das gilt besonders, wenn sie vom Apostolischen Stuhl angeordnet sind. Besonderer Würde erfreuen sich auch die gottesdienstlichen Feiern der Teilkirchen, die gemäß Gewohnheit oder nach rechtlich anerkannten Büchern in bischöflichem Auftrag gehalten werden. Diese Übungen und Feiern sollen indes die liturgische Zeit gebührend berücksichtigen und so geordnet sein, daß sie mit der heiligen Liturgie [sacra liturgia] zusammenstimmen, gewissermaßen aus ihr herausfließen und das Volk zu ihr hinführen; denn sie steht von Natur aus weit über ihnen« (SC 13).

agendarischer Gottesdienste von Gottesdiensten jenseits der Agende bzw. *agendenfreien* Gottesdiensten. Es gibt die Feiern, die sich an die in den Kirchen rezipierten Gottesdienstordnungen halten, und diejenigen, die sich davon bewusst lösen (vgl. Mildener/Ratzmann 2003).

Im Zuge der Entwicklung einer erneuerten Agende in den unierten und lutherischen evangelischen Kirchen in Deutschland zwischen den 1970er- und 1990er-Jahren (→ Kap. 9.2.5) wurde die »Struktur« als liturgiewissenschaftlicher Leitbegriff bedeutsam (vgl. Lutherische Liturgische Konferenz 1974). Man analysierte eine bei allen Gottesdiensten gleichbleibende Grundstruktur in drei bzw. vier Sequenzen, je nachdem, ob die Gottesdienste mit oder ohne Abendmahl gefeiert werden (Eröffnung und Anrufung – Verkündigung und Bekenntnis – Abendmahl – Sendung und Segen), und bestimmte Ausführungsvarianten. Bereits früher, in den 1960er-Jahren, entwickelte die Zürcher Kirche eine Neukonzeption des Predigtgottesdienstes und bestimmte diesen als einen dramaturgischen Weg, dessen einzelne Schritte sich funktional bestimmen lassen. Im Gesangbuch der reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz (1998) findet sich eine Folge von fünf Schritten:

»Die Predigt oder genauer der *Verkündigungsteil* stellt die Mitte und den dramaturgischen Brennpunkt dar; dieser ist von zwei Gebetsphasen umgeben: dem *Anbetungsteil* und dem *Fürbitteteil*; diese wiederum werden gerahmt von *Sammlung* und *Sendung*. Die liturgische Syntax führt demnach von der Sammlung zur Sendung über eine durch Gebete und Gesänge umrahmte Verkündigung« (Plüss 2017, 201).

Mit der Bestimmung von Schritten auf einem Weg bzw. einer Struktur mit Ausführungsvarianten soll die liturgische Wiedererkennbarkeit bei gleichzeitiger Freiheit der Gestaltung der einzelnen Schritte bzw. Strukturelemente ermöglicht werden. Auf der Ebene liturgiewissenschaftlicher Reflexion ist dies zweifelsfrei möglich. Freilich zeigte sich, dass Gottesdienste nicht in Strukturen oder Schritten *erlebt* werden, sondern Faktoren wie die Art und Weise der Raumgestaltung, der gottesdienstlichen Musik und weiterer liturgischer Kommunikation entscheidender sind als die Wiedererkennbarkeit einer Struktur bzw. eines Weges. Auf jeden Fall aber ist mit solchen Beschreibungen der Gottesdienste eine Hierarchisierung ausgeschlossen, und die Einsicht in ein sich gegenseitig ergänzendes Miteinander unterschiedlicher Gottesdienstgestalten wird möglich.

Klaus Raschzok hat den Begriff *traditionskontinuierliche Gottesdienste* in die Diskussion gebracht. Darunter fallen alle Gottesdienste, die sich an die liturgischen Entwicklungen in der Geschichte anlehnen, diese weiterentwi-

ckeln und sich damit an Agenden bzw. am Gottesdienstbuch orientieren (vgl. Raschzok 2013). Mit diesem Begriff wird es möglich, den Charakter der Mehrzahl der Gottesdienste, die in evangelischen Kirchen im deutschsprachigen Raum gefeiert werden, zu bestimmen, ohne sie höher zu gewichten oder als die eigentlichen Gottesdienste zu bezeichnen. Gleichzeitig wird es möglich, je eigene konfessionelle Traditionen (lutherisch, reformiert, uniert) in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Gottesdienstgestaltung wahrzunehmen.

Martin Nicol schlägt vor, diese Gottesdienste als das »Standbein« zu bezeichnen, durch das das Spielbein der vielfältigen weiteren Gottesdienste beweglich bleiben kann. Die neuen Gottesdienste beschreibt Nicol mit einer musikalischen Metapher als »Cover-Versionen des traditionellen Gottesdienstes«. Sie würden »das thematische Material aus den Ritualen der Tradition nehmen und es in großer Freiheit adaptieren, explizieren, variieren, gegebenenfalls karikieren, in jedem Fall aber parodieren« (Nicol 2016, 104).

In diesem Buch führen wir den Begriff »Klangfarben des Gottesdienstes« ein, um mit ihm die Vielfalt der Gottesdienste wahrnehmen und gleichzeitig Unterscheidungen einführen zu können (→ Kap. 12).

3.2 Wahrnehmungen

Den Gottesdienst gibt es nicht. Dieser Satz gilt nicht nur aufgrund der eben aufgeführten Vielfalt der Gottesdienstgestalten, der Anlässe, Orte und Personen, sondern auch deshalb, weil jede und jeder Gottesdienstbesucher*in diesen anders wahrnimmt: je nachdem, in welcher Situation er oder sie sich befindet; je nachdem, wie vertraut jemand mit der Feierform in der konkreten Gemeinde ist; je nachdem, welche Beziehung er oder sie zur Liturgin oder zum Prediger hat; je nachdem, ob ihn oder sie die Musik des Gottesdienstes anspricht oder abstößt. In der jüngeren Forschung wurden Aspekte der Wahrnehmung des Gottesdienstes in zahlreichen empirischen Studien untersucht, die wir unten in Auswahl näher vorstellen (→ Kap. 3.3). Als erste Annäherung an das Phänomen des Gottesdienstes führen wir vier sehr unterschiedliche Gottesdienstwahrnehmungen vor Augen.

Für alle, die liturgisch Verantwortung übernehmen, scheint es uns unerlässlich, sich über die eigenen Perspektiven gottesdienstlicher Wahrnehmung und deren

Prägungen immer wieder Rechenschaft zu geben. Nicht selten nämlich geschehen Wahrnehmungen des Gottesdienstes aufgrund von kaum oder gar nicht reflexiv bewussten Kriterien. Viele Menschen sind seit Kindheit oder Jugend liturgisch geprägt und in einer bestimmten liturgischen Tradition sozialisiert. Vielfach hat es mit Gewöhnung zu tun, was liturgisch als überzeugend erlebt oder als störend empfunden wird. So entstehen innere Bilder eines gelingenden Gottesdienstes. Dazu gehören auch bestimmte Rollenmuster von liturgisch Handelnden, die teilweise unreflektiert in die eigene liturgische Praxis übernommen werden (vgl. Deeg 2016).

Nicht selten geschieht es, dass Theolog*innen oder Kirchenmusiker*innen in Diskussionen zu Gottesdienstgestaltung oder Gottesdienstordnung historisch oder theologisch, biblisch oder empirisch für die eine oder andere liturgische Variante, für die eine oder andere Melodie oder Textgestalt argumentieren. Bei kritischer Selbstbefragung freilich zeigt sich oftmals, dass sie nicht wegen bestimmter Argumente von der Richtigkeit und Stimmigkeit *dieser* liturgischen Variante überzeugt sind, sondern weil sie sie einfach schöner finden oder schon immer genauso gefeiert haben. Wissenschaftlicher formuliert: Eigene Geschmacksurteile bzw. durch Sozialisation, Gewöhnung oder prägende Erlebnisse gebildete implizite Normen spielen in liturgiewissenschaftlichen Diskussionen eine nicht unerhebliche, häufig aber unterschätzte Rolle. Dies ist – wie bei allen ästhetischen Urteilen – nie auszuschließen; es gilt aber, das damit gegebene Potenzial durch reflektierten Umgang produktiv zu nutzen.

3.2.1 Beispiel 1: Leidenschaftliches Gebet und überraschende Feier – eine journalistische Gottesdienstwahrnehmung aus einem Hamburger Hochhausviertel

Jeden Monat erscheint in der Zeitschrift »Chrismon plus« eine Rubrik, die den Titel »Mein Kirchengang« trägt. Es handelt sich um kurze »Kritiken« zu erlebten Gottesdiensten. In diesen Texten wird u.a. deutlich, dass das Erleben von Gottesdiensten häufig nicht oder nicht zuerst durch die *Worte*, die gesagt werden, bestimmt wird, sondern vielmehr durch die *Atmosphäre* und *Stimmung*, die den Gottesdienst prägen.

Wir stellen eine Chrismon-Wahrnehmung vom April 2012 vor. Die Journalistin *Hedwig Gafga* beschreibt, wie sie einen Gottesdienst in der Hamburger Martin-Luther-King-Kirche erlebt hat.

»Das Vorläuten hallt gegen die vierzehnstöckigen Hochhäuser der Hamburger Trabantenstadt. Am Rand des Quartiers befindet sich ein Komplex, der rundum

blau verkachelt ist – im Volksmund heißt er ›blaue Kachel‹ oder ›Badeanstalt‹. Darin befindet sich die Martin-Luther-King-Kirche. Sie ist ein hoher Mehrzweckbau. Die Gottesdienstbesucher sitzen auf bequemen geflochtenen Stühlen. In einer Nische steht ein Engel mit löcherigen Flügeln, angeleuchtet von einer Kerze. Das Kunstwerk hat ein Künstler geschaffen, der mit Schrott arbeitet. Drei Rollstuhlfahrer sind die ersten, die sich zum Gottesdienst einfinden. Es folgen ältere Ehepaare, Singles, junge Familien mit Kindern, darunter afrikanische Einwanderer, rund 60 Menschen an der Zahl.

Es sind vor allem die Gebete, die diesem Gottesdienst eine eindringliche, dichte Atmosphäre verleihen: Fürbitten, ein Psalm, den Frauen und Männer abwechselnd lesen. Schon in ihrer Fürbitte stimmt Pastorin Christine Nagel-Bienengräber das Grundmotiv des Gottesdienstes an: ›Wir können nicht aufhören zu fragen, ob jemand unsere Hilfe verdient hat.‹ Und wenn die Gemeinde mit ›Kyrie Eleison‹ antwortet, verstehen alle: Mit Gottes Hilfe geht es vielleicht doch, und wir können helfen, ohne zu fragen. Als die Pastorin zum stillen Gebet einlädt, drängen plötzlich 30 Menschen nach vorn. Sie bilden eine Schlange vor dem Altar, um Kerzen anzuzünden – ein Ritual, das in der Gemeinde beliebt ist.

In ihrer Predigt überrascht die Pfarrerin mit einem Kontra gegen die Bußpredigt des Propheten Amos. Seine Forderung nach Wahrhaftigkeit stellt sie erst einmal grundsätzlich infrage: ›Alles ist gespielt im Leben. Wir spinnen sogar ein bisschen beim Glaubensbekenntnis. Wer von uns glaubt das alles denn wirklich?‹ Stete Wahrhaftigkeit? Das überfordert die Menschen. Und trotzdem kommt eine christliche Gemeinde nicht ohne sie aus: Der Prophet will eine Gemeinde, deren Feiern nicht bloß Schall und Rauch sind. Eine Gemeinde, die Gerechtigkeit schafft. Für die Pfarrerin heißt das: ›die Schwächeren unterstützen, egal ob sie es verdient haben oder nicht. Auch Gott fragt nicht danach, ob wir das verdient haben.‹

Still beschäftigen sich die Kinder, eines tippt hinten leise auf die Trommel. Mit Lust betet Christine Nagel-Bienengräber ›für die Schlitzohren, für die Durchwurschtler und Schnorrer, die Schulabbrecher und lebenslang Arbeitslosen, das Heil sollen sie sehen!‹ Dann feiert ein großer Kreis von Menschen zwischen 8 und 80 Jahren mit Traubensaft das Abendmahl.«

Den Gottesdienst kann es auch deshalb nicht geben, weil immer konkrete Menschen in einer spezifischen Umgebung zur Feier in einem bestimmten Raum zusammenkommen. Der erste Satz der Gottesdienstwahrnehmung aus der Hamburger Martin-Luther-King-Kirche lässt einen besonderen Kontext erahnen: In einem Hamburger Hochhausviertel – man assoziiert einen sozialen Brennpunkt – läuten die Glocken der Kirche inmitten der Hochhausmauern. Dem Gottesdienst in dem blau verkachelten Mehrzweckbau gelingt es augenscheinlich, diese Situation aufzunehmen.

Das Besondere an der zitierten Wahrnehmung eines evangelischen Gottesdienstes ist die bedeutende Rolle, die die Liturgie und in ihr die Rituale

für die Feier des Gottesdienstes spielen. Zunächst werden die Gebete wahrgenommen, die dem »Gottesdienst eine eindringliche, dichte Atmosphäre verleihen«. Sie werden keineswegs nur von der Pfarrerin gestaltet, sondern von Gemeindegliedern, die etwa beim Ritual des Kerzenanzündens im Rahmen eines stillen Gebets im Eingangsteil des Gottesdienstes beteiligt sind. Auch das Gebet am Ende des Gottesdienstes begeistert die Journalistin. Dass eine Pfarrerin »mit Lust« betet, liest man selten in Gottesdienstwahrnehmungen. Der Pfarrerin gelingt es, Standardformulierungen zu vermeiden (»Wir bitten dich für die Kranken und Alten und Sterbenden ...«) und stattdessen ungewohnte und unkonventionelle Worte zu finden, um die Menschen ins Gebet zu nehmen, für die ansonsten vielleicht eher nicht gebetet wird. Ungewohnt – das gilt auch für die Predigt, in der die Pfarrerin die Konvention hinter sich lässt und die Gemeinde »überrascht«. Die Gottesdienst-Wahrnehmung schließt mit einem Satz zum Abendmahl. Auch das ist ungewöhnlich. In empirischen Studien zum Gottesdienst (→ Kap. 3.3) zeigt sich, dass das Abendmahl für viele Evangelische eine relativ geringe Rolle spielt, wenn sie von ihrem Erleben von Gottesdiensten erzählen. Hier aber führt das Abendmahl die Verschiedenen, die in dem Hamburger Hochhausviertel Gottesdienst feiern, zusammen und wird so zu einem Höhepunkt der Feier.

Übrigens: Journalistische Wahrnehmungen zum Gottesdienst gab und gibt es vielfältig. Es ist freilich bezeichnend, wie schwer sich Pfarrer*innen, aber auch nicht wenige Gemeindeglieder oftmals mit solchen Gottesdienstkritiken tun. Kann man das Phänomen Gottesdienst wirklich kritisch betrachten wie etwa ein Theaterstück und darüber einen Artikel schreiben, der einer Konzertkritik ähnelt? Kann das Entscheidende des Gottesdienstes überhaupt wahrgenommen werden, wenn es in ihm doch um eine Interaktion von Gott und Mensch geht, sichtbar aber immer nur das menschliche Handeln ist? Alle diese Fragen haben ihre Berechtigung. Andererseits aber ist jeder Gottesdienst ein *öffentliches* Geschehen, das sich damit auch der Wahrnehmung der Öffentlichkeit aussetzen kann und sollte. Gerade Menschen, die nicht regelmäßig Gottesdienste besuchen, nehmen oft Aspekte wahr, die diejenigen, die häufig zum Gottesdienst gehen oder die Gottesdienste sogar selbst gestalten, nicht mehr sehen oder noch nie so gesehen haben. Allein deshalb erscheint uns eine journalistische Wahrnehmung von Gottesdiensten angemessen und hilfreich (vgl. auch Deeg/Meier 2003).

3.2.2 Beispiel 2: Sieben Brüder und die Macht der Liturgie – die Wahrnehmung einer katholischen Feier im Kloster Sant’Antimo

Eine andere Art liturgischer Leidenschaft entdeckt *Camillo Langone*, ein Liebhaber traditioneller katholischer Gottesdienste, im Kloster Sant’Antimo in der Toskana. Langone ist in Italien als Autor von Gastronomiekritiken bekannt. 2009 erschien (auf italienisch) sein Buch »Guida alla messe. Quelle da non perdere: dove e perché« (Mess-Führer. Welche Sie nicht verpassen sollten: Wo und Warum). In kurzen Texten gibt er wieder, was ihm gefällt und was ihn nachhaltig stört, und begründet so die Punkte, die er den jeweiligen Gottesdiensten verleiht. Wir zitieren eine seiner Gottesdienstkritiken in unserer Übersetzung aus dem italienischen Original. Es handelt sich um eine Feier nach der gegenwärtig gültigen, sogenannten nachkonziliaren Ordnung, die die Liturgieveränderungen durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) aufnimmt (→ Kap. 5.4.3.6), dem Traditionalisten Langone aber dennoch zusagt.

»Man weiß nicht, was Gottesdienst ist, wenn man noch nie in Sant’Antimo war. Sieben Mönche in weißen liturgischen Gewändern feiern eine wundervolle Liturgie in einer nicht minder wundervollen Abtei in der großartigen Landschaft von Montalcino. Die Messe wird im nachkonziliaren Ritus gefeiert, aber dennoch ist es beinahe unglaublicherweise so, als würde man einen tridentinischen Gottesdienst besuchen. Welch eine Macht, die das Lateinische und der gregorianische Choral haben (um dies zu erlernen, gibt es zahlreiche vielbesuchte Kurse, www.antimo.it). Dies zeigt, dass die heilige Mutter Kirche keine schlechten Messbücher, aber durchaus schlechte Liturgen hat. St. Antimo macht deutlich, dass eine Messe, die der Liturg mit dem Angesicht zur Gemeinde feiert, dennoch eine Messe sein kann, die im Angesicht Gottes gefeiert wird. Freilich braucht es die Stimme, den Gesang, den Weihrauch und sieben Brüder, die gemeinsam anbeten und so in die Anbetung führen, dass niemand auf den Gedanken kommt, bei der Messe doch lieber nicht zu knien. Die Predigt ist beispielhaft, kurz, hält sich an das Evangelium und gelingt, indem sie uns alle in die Heiligen drei Könige »auf der Suche nach einer Mutter und einem Kind« verwandelt. Wir geben dennoch nicht die volle Punktzahl, weil Perfektion allein ein Attribut Gottes ist. [...] Der Mann, der während der Konsekration am Höhepunkt der eucharistischen Liturgie fotografiert, hat nichts kapiert.«

Camillo Langone beschreibt einen Gottesdienst, bei dem er selbst augenscheinlich dem »Angesicht Gottes« begegnete und in die »Anbetung« geführt wurde. Mit anderen Worten: Er erlebt, wie liturgische Kommunikation aus der Horizontalen des Zwischenmenschlichen heraus in die Vertikale der Gottesrelation führt (→ Kap. 6.2.2). Dazu braucht es das bewusste Handeln der

Liturgen sowie die Symbole und Rituale der Liturgie (Weihrauch, Gesang, Knien). Gleichzeitig aber ist all dies nur Medium, das zurücktritt gegenüber dem, worum es in der Liturgie eigentlich geht: Gott und seine Beziehung zu den Feiernden. Auch die Predigt scheint diesen Drive der Liturgie nicht zu gefährden, sondern sich in diese Bewegung der Liturgie zu fügen und die Hörenden zu Mitspielern im biblischen Text zu verwandeln.

Freilich: Es gibt auch Menschen, die diesen Gottesdienst augenscheinlich ganz anders erleben und nicht in das Gott-menschliche Geschehen mitgenommen werden. Langone zeigt dies mit seinem verärgerten letzten Satz über den Fotografen während der eucharistischen Liturgie.

3.2.3 Beispiel 3: Liturgie, die trotz allem die Welt(-Wahrnehmung) verändert

Michael Krüger, der 1943 geborene deutsche Verleger und Schriftsteller, lässt sein lyrisches Ich in einem seiner Gedichte (»Brief«) von dem Erlebnis eines evangelischen Gottesdienstes erzählen (zit. bei Dornemann 2014, 229):

Gestern abend ging ich – bitte
frag nicht: warum? – in die Kirche
im Dorf, hockte mich bibbernd
zwischen die alten Leute
in eine der engen Bänke
und bewegte die Lippen, als hätte ich
mitzureden. Es war ganz leicht.
Schon nach dem ersten Gebet – wir
beteten auch für Dich – wuchs mir
die Maske des Guten übers Gesicht.
Vorne pickte der alte Pfarrer,
ohne eine Lösung zu fordern,
wie ein schwarzer Vogel lustlos
im Evangelium, schien aber nichts
zu finden, uns zu verführen.
Kein Leitfaden, kein Trost.
Nach einer Stunde war alles vorbei.
Draußen lag ein unerwartet helles Licht
über dem See, und ein Wind kam auf,
der mich die Unterseite der Blätter
sehen ließ.

Gottesdienste werden auch und vielleicht zuerst im Blick auf die Rahmenbedingungen und vermeintlichen Äußerlichkeiten wahrgenommen. Eng ist es in der Kirche, so das lyrische Ich in Krügers Gedicht, und kalt. Die Predigt ist auch in Krügers Gedicht nicht der Höhepunkt des Gottesdienstes. Im Gegenteil: Der »alte Pfarrer« »pickt« »lustlos« im Evangelium. Es ist bestimmt nicht die religiöse Rede, die in diesem Gottesdienst begeistert: »Kein Leitfaden, kein Trost.« Aber dennoch gibt es etwas, das zu einer Veränderung des lyrischen Ichs führt: Die »Maske des Guten« wächst »übers Gesicht«, wobei man sich fragen kann, ob dies eine Kritik an einer zur Schau gestellten Frömmigkeit ist oder eine positiv wahrgenommene Veränderung. Am Ende aber berichtet das lyrische Ich von einer unscheinbaren und doch grundlegenden Verwandlung: »Draußen lag ein unerwartet helles Licht /über dem See, und ein Wind kam auf, /der mich die Unterseite der Blätter /sehen ließ.« Etwas hat der Gottesdienst in der kalten Kirche in all seiner Armseligkeit doch bewegt: Er führt zu einer neuen Wahrnehmung der Natur, der Welt. Es geschieht nichts Großes, aber augenscheinlich ist das Ganze doch so überraschend, dass das lyrische Ich sich genötigt sieht, einen Brief zu schreiben.

3.2.4 Beispiel 4: Von der Herausforderung, als Liturg im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu stehen

Der evangelische Theologe und Schriftsteller *Kurt Ihlenfeld* (1901–1972) zeigt in seinem 1951 erschienenen Roman »Wintergewitter«, was es heißen kann, als Pfarrer im Fokus der Aufmerksamkeit und im Mittelpunkt des liturgischen Geschehens zu stehen. Der Ich-Erzähler berichtet von seinem Erleben am ersten Weihnachtsfeiertag:

»Die Kerzen haben noch für den ersten Feiertag gereicht. Trotzdem – der Weihnachtsmorgen bringt nun einmal eine leise Enttäuschung mit sich. So wie auch der brennende Baum nicht mehr so überwältigend anmutet wie am Abend zuvor. Das Tageslicht streift die Hülle des Geheimnisses ab. Es ist noch das Geheimnis, das Wunder – aber die Zeit hat schon ihre Wirkung getan. Sie glättet auch die Wogen der Seele. Nur gut, daß die Wahrheit nicht allein ein Erlebnis der Seele ist. Sonst wär's doch ein gar zu schwankender Grund, auf dem wir stehen. Und wie hätte ich mich vor den Augen behaupten wollen, die am ersten Feiertag in der Kirche auf mich sahen, wenn ich nichts anderes vorzuweisen gehabt hätte als mein eigenes Erlebnis?

Das war recht schwach an diesem Morgen, muß ich sagen. Der Glaube ist keine gleichbleibende Größe wie das Kirchenjahr. Plötzlich türmen sich die Hindernisse

auf, und man steht dem Feste gegenüber wie einem Schaufenster, hinter dem die Herrlichkeiten alle ausgebreitet sind – aber leider ist Glas dazwischen, und so bleiben sie unzugänglich. So war es an diesem Morgen. Die Worte hatte ich, aber die Sache war mir fern. Das gibt es, es war nicht das erstmal, daß ich das erlebte. Ich ging auf die Kanzel, in dem Bewußtsein, eine einstudierte Rolle herzusagen. In mir war nichts, was die Rolle in Leben verwandelt hätte. So stand ich vor der Gemeinde. Hunderte von Augenpaaren sahen auf mich. Sie sollten lieber auf den Engel sehen, dachte ich, der zu den Hirten kommt. Ich hatte ja nur etwas aufzusagen. Und war freilich entschlossen, es so gut, so deutlich, so überzeugend zu tun, wie ich nur vermochte. Mit anderen Worten: Ich versteckte mich geradezu hinter der Sache, dem Wunder, hinter dem Geheimnis« (zit. bei Dornemann 2014, 202–219, 208f.).

Das »eigene Erlebnis«, so die Einsicht des Ich-Erzählers, reicht nicht aus. Und beinahe könnte man fragen: Wie sollte es auch, wenn von Gott inmitten einer überaus ambivalenten Welt zu reden ist? Was bleibt, ist die Rollenübernahme, die als Flucht, als Sich-Verstecken beschrieben wird. Theologisch ist diese Flucht, so scheint es uns, allerdings alles andere als verwerflich. Auch Verkündiger*innen des Evangeliums können nicht anders, als sich in einem Geheimnis zu bergen, das größer ist als sie selbst (vgl. 1 Kor 4,1–5), das sie nicht ›haben‹, sondern dessen Evidenz sie selbst immer wieder neu erwarten. Aber da sind »Hunderte von Augenpaaren«, die nun nicht auf den Engel gerichtet sind, wie es dem Ich-Erzähler sehr viel lieber wäre, sondern auf *ihn*. Und da sind all die, die in den Jahrzehnten seit dem Erscheinen des Romans immer deutlicher Echtheit und Authentizität einfordern und damit die liturgisch-homiletische Herausforderung noch erhöhen: Wie gerne möchten Predigerinnen und Liturgen manchmal zurücktreten und von sich weg auf die Bibel und die Botschaft verweisen – und wissen doch, dass sie als Menschen im Fokus der Aufmerksamkeit stehen und die Frage lautet, ob sie als authentische Zeugen wahrgenommen werden.

3.2.5 Vorläufiges Fazit aus den vier liturgischen Vignetten

Drei für dieses Buch und für die Liturgiewissenschaft wichtige Konsequenzen lassen sich aus den vier unterschiedlichen Wahrnehmungen von Gottesdiensten ableiten:

(1) Gottesdienste sind ein komplexes Phänomen, so dass jede Aussage darüber und jeder wissenschaftlich-methodische Zugriff in der Gefahr stehen, die Komplexität unangemessen zu reduzieren. So sprengen Gottesdienste jedes lineare Kommunikationsmodell massenmedialer Kommunikation, das vor

allem in den 1970er-Jahren gerne auch für Gottesdienste (und in ihnen vor allem für die Predigt) verwendet wurde. Dieses geht – in sehr vereinfachter Form – von einem Sender und einer Vielzahl von Empfängern aus. Auf den Gottesdienst bezogen hieße das: Es gibt einen Liturgen, der versucht, eine Aussage an die Gemeinde weiterzugeben. Aber die liturgische Kommunikationssituation ist komplexer. Es gibt zahlreiche »Sender«, zu denen etwa auch der Raum, die Musik, die Atmosphäre gehören, wie die Wahrnehmungen aus Hamburg, Sant’Antimo und aus der Dorfkirche in Michael Krügers Gedicht zeigen. Und auch die Empfänger sind nicht einfach nur passive Rezipient*innen, sondern werden in der liturgischen Interaktion selbst zu Sendern. Sie beteiligen sich am Gebet und zünden z.B. Kerzen an. Sie wirken störend wie der Fotograf in Sant’Antimo. Oder sie bestimmen das Geschehen allein durch ihre Anwesenheit, wie die Abendmahlsszene in Hamburg ebenso zeigt wie die »Augenpaare«, die auf den Pfarrer in Ihlenfelds Roman geheftet sind. In der Perspektive der Reformatoren ist die Gemeinde das entscheidende Subjekt der Liturgie. Sie ist keineswegs das Publikum, das einer Feier beiwohnt (vgl. Deeg 2016). Die Bedeutung der Gemeinde als Akteurin im Gottesdienst unterstreichen alle zitierten Wahrnehmungen auf ihre Weise.

(2) Es gibt liturgische Grundfragen, die sich in den Wahrnehmungen spiegeln und denen wir in diesem Buch auf unterschiedliche Weise weiter nachgehen werden:

- Dazu gehört die Frage nach dem *Verhältnis* von *horizontaler und vertikaler Kommunikation*. Gottesdienste sind Interaktionen von Menschen; sie weisen gleichzeitig über sich selbst hinaus, weil es in allem liturgischen Handeln um Gott geht. Gelegentlich erzählen Menschen davon, wie sie im liturgischen Geschehen dem »Angesicht Gottes« begegnen, wie dies Camillo Langone tut. Häufiger ist von dieser Relation indirekter die Rede – wie etwa in Michael Krügers Gedicht. In Ihlenfelds Erzählung von der Not eines evangelischen Pfarrers wird deutlich, wie ein Verkündiger darunter leidet, dass er das, wonach sich die Menschen augenscheinlich sehnen, eben nicht ›hat‹ und auch nicht ›(an-)bieten‹ kann, sondern selbst mindestens so deutlich vermisst wie seine Gemeinde. Die Gottesrelation ist hier das Ersehnte und Fehlende.
- Gottesdienst ist jene besondere Weise der Kommunikation von Menschen, die in, mit und unter ihrem verbalen und non-verbalen Kommunizieren auf die Kommunikation mit dem transzendenten Gott hin offen ist. Darin liegt ihr Reiz, aber auch ihre Schwierigkeit – und auf jeden Fall ihr Unterschied zu anderen Weisen der zwischenmenschlichen Kommunikation.

- In den Wahrnehmungen wird auch deutlich, dass *Räume*, *Atmosphären* und *Stimmungen* für den Gottesdienst mindestens so wichtig sind wie Worte, die teilweise als gelungen (Predigt in Sant'Antimo), teilweise als misslungen (der in der Bibel stochernde Pfarrer in Michael Krügers Gedicht) erlebt werden. Gerade in evangelischen Kirchen, die sich als »Kirchen des Wortes« verstehen, wurden in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten die Dimension des Non-Verbalen und die Bedeutung von Symbol und Ritual, von Körperlichkeit und Raum neu entdeckt. Im Blick auf die liturgisch Handelnden gilt damit aber auch: Wer meint, mit der Vorbereitung eines Gottesdienstes fertig zu sein, wenn die Worte der Predigt, der Gebete, der Begrüßung und der Abkündigungen stehen, hat die Herausforderung des ›Gesamtkunstwerks Gottesdienst‹ (Grözinger 1992) noch nicht verstanden.
- Die Wahrnehmungen aus Sant'Antimo und des Predigers und Liturgen aus Ihlenfelds Roman stellen die Bedeutung des liturgisch und homiletisch Handelnden in den Mittelpunkt. Augenscheinlich gelingt in Sant'Antimo etwas, wonach sich Kurt Ihlenfelds literarisches Ich sehnt: aktiv zu sein und doch an den Rand zu treten; zu handeln und in diesem Handeln doch zu wissen, dass es letztlich um das Handeln eines Anderen geht (vgl. Agamben 2013). Die *Rolle des*der Liturg*in* spielt für die Wahrnehmung des Gottesdienstes eine entscheidende Rolle – und muss dies auch für die Reflexion der Liturgiewissenschaft tun.
- Die Wahrnehmungen aus Hamburg, Sant'Antimo und aus Krügers Dorfkirche machen deutlich, dass die *Predigt* von Menschen, die Gottesdienste besuchen, als *Teil* der Liturgie wahrgenommen wird. Es ist daher zu begrüßen, dass die gegenwärtige Praktische Theologie Versuche unternimmt, die Trennung der beiden Disziplinen Homiletik und Liturgik aufzuheben und neu eine »Gottesdienstlehre«, die Predigt und Liturgie umfasst, zu entwickeln (vgl. Meyer-Blanck 2011b).

(3) Es lohnt sich, Gottesdienstwahrnehmungen unterschiedlicher Menschen kennenzulernen und sie für die Frage nach Gestalt und Gestaltung von Gottesdiensten einzubeziehen. Diese an und für sich evidenten Einsicht hat in den vergangenen Jahren zu einem neuen Schub an empirischen Untersuchungen zum Gottesdienst geführt, die wir im folgenden Unterpunkt (→ Kap. 3.3) knapp vorstellen.

Literatur zur Vertiefung

Deeg, Alexander/Meier, Daniel (2003): Gottesdienstkritik. Ein Werkstattbericht zur Neuentdeckung einer notwendigen journalistischen Form, in: PTh 92, 436–444.

Dornemann, Axel (Hg.) (2014): »Als stände Christus neben mir ...« Gottesdienste in der Literatur, Leipzig.

3.3 Empirische Befunde

3.3.1 Entwicklung empirischer Forschung zum Gottesdienst

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts schrieb *Friedrich Niebergall* (1866–1932):

»Die Menschen erlauben sich, immer wieder anders zu sein[,] als wir uns in unseren Theorien über sie träumen lassen. Darum heißt es, sie immer wieder studieren in fortwährendem intimen Verkehr« (Niebergall 1905, 37).

Damit markierte er die Notwendigkeit, praktisch-theologische Überlegungen ausgehend von den Lebenswirklichkeiten der Menschen anzustellen, um nicht bedeutungslose und irrelevante Theorien aufzustellen. Es entwickelte sich bei Niebergall und vielen anderen seiner theologischen Weggefährten eine praktisch-theologische Neugier auf die »gegebene Gemeinde« (so der Titel des zweiten Hauptteils seiner Praktischen Theologie von 1918–1919) in ihrer Situation. Dabei bediente sich Niebergall der Erkenntnisse der damals noch jungen Disziplinen der »religiösen Volkskunde«, für die vor allem *Paul Drews* (1858–1912) stand (vgl. Queisser 2015), und der Religionspsychologie. So entwarf Niebergall ein Bild von dem »Normalchristentum« seiner Tage als Grundlage seiner liturgischen, homiletischen und pädagogischen Reflexionen (vgl. Plagentz/Schwab, in: Grethlein/Meyer-Blanck 2000, 249). Im Gottesdienst muss es, so Niebergall, darum gehen, »die vorhandenen religiösen Gefühlsregungen« der Gemeinde »aufzunehmen und sie verdichtet wieder zur Darstellung zu bringen, so daß die Gemeinde sich einerseits wiedererkennt, andererseits aber [...] auch weitergeführt wird« (Plagentz/Schwab 2000, 259).

Es ist das Schicksal dieser ersten empirischen Phase der Praktischen Theologie, dass sie aufgrund der Erfahrungen im Ersten Weltkrieg (1914–1918) und der Kritik der Dialektischen Theologie ab den 1920er-Jahren früh unterbrochen wurde. *Karl Barth* und andere Theologen des dialektischen Auf-

bruchs sahen die Gefahr, dass kirchliches Reden und Handeln den notwendig immer auch *kritischen* Bezug auf das gelebte Leben verlieren, wenn sie sich auf eine Logik einlassen, die von vorhandenen Erfahrungen von Menschen ausgeht und damit unter der Gefahr steht, Wünsche und Sehnsüchte nur aufzunehmen und unkritisch zu verstärken. Das Problem des »Pfarrer[s], der es den Leuten recht macht« (Barth 1967), stand Barth vor Augen, und heftig kritisierte er vor allem eine Theologie und Kirche, die sich zu Beginn des Ersten Weltkriegs begeistert von den Bewegungen des Patriotismus, des Nationalismus und des Militarismus mitreißen ließ. Dabei freilich bedachten er und seine Mitstreiter zu wenig, dass es auch dann, wenn die Kirche ein *kritisches* Wort ausrichten und keineswegs einfach nur das Vorhandene religiös überhöhen will, unerlässlich ist, die empirisch ermittelbaren Kontexte gegenwärtig gelebten Glaubens zu kennen und theologisch zu reflektieren. Faktisch geht auch Barth vor allem in seinen Vorträgen von präzisen Skizzen der gottesdienstlichen und kirchlichen Landschaft aus und verschafft seiner theologischen Aussage so Relevanz.

Es dauerte bis in die späten 1960er-Jahre, bis das empirische Interesse in der Praktischen Theologie und auch in der Liturgiewissenschaft neu erwachte. Ausgelöst wurde diese zweite empirische Wende nicht zuletzt durch viele Kirchenaustritte und zunehmende Distanz zu den Angeboten der Kirche. So brachen etwa die Besucherzahlen der Gottesdienste vielerorts ein, und viele fragten sich, wie stabil Kirche sei und inwiefern ihre Angebote angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen tatsächlich noch nachgefragt würden. Das Interesse der Kirchenleitungen an verlässlichen Zahlen war somit auch »Symptom einer Institutionskrise« (Schmidtchen, in: Seitz/Mohaupt 1977, 21). Impulsgeber für eine Veränderung kirchlicher Wahrnehmung war vor allem *Ernst Lange* (1927–1974; → Kap. 6.1.3.2.9), der auf die gespenstische Situation einer Kirche verwies, die an den Erfahrungen und Fragen, Problemen und Bedürfnissen der Menschen vorbeiredete und deren Gottesdienste diese Menschen daher nicht mehr erreichen konnten. Lange gehörte zu den Initiatoren der ersten »Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung« innerhalb der evangelischen Kirchen in Deutschland, die 1972 durchgeführt und 1974 unter dem Titel »Wie stabil ist die Kirche?« publiziert wurde. Seither werden vergleichbare Untersuchungen alle zehn Jahre durchgeführt. Die Untersuchung aus den 1980er-Jahren »Was wird aus der Kirche?« (1984) bestätigte die bereits in der Praktischen Theologie diskutierte These, dass Gottesdienstbesuch für viele Kirchenmitglieder nicht im Wochenzyklus, sondern eher im *Jahreszyklus* (zu wichtigen Festen im Kirchenjahr, vor allem Weihnachten) oder *Lebenszyklus* (zu biographisch bedeutsamen Ereignissen) stattfindet. Die Untersuchung der 1990er-Jahre wurde 1997 unter dem Titel »Fremde

Heimat Kirche« veröffentlicht; die folgende 2006 unter dem Titel »Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge«. Diese Studie nahm die Milieutheorie in die Untersuchung auf (→ Kap. 3.3.2.2) und zeigte die Verbindung von Lebensstil und Gottesdienstbesuch. 2015 erschien die Studie »Vernetzte Vielfalt«, die in liturgischer Hinsicht u.a. deutlich machte, dass Gottesdienstbesuch eine *soziale* Praxis ist und dass sich nur relativ wenige, tendenziell ältere und hochverbundene Menschen alleine auf den Weg in einen Gottesdienst machen (vgl. ähnlich auch Liturgische Konferenz 2019, 2.37f.; Pickel 2015).

Etwa gleichzeitig zur ersten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung unternahmen auch die als »Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche« zusammengeschlossenen lutherischen Kirchen in Deutschland eine auf den Gottesdienst fokussierte Studie, deren Ergebnisse 1973 unter dem Titel »Gottesdienst in einer rationalen Welt« vorgestellt wurden. 1977 erschien der Band »Gottesdienst und öffentliche Meinung«, der die Resultate der Studie diskutierte (vgl. Seitz/Mohaupt 1977).

Seither gehören Befragungen zum Gottesdienst im evangelischen und seit etwas kürzerer Zeit auch im katholischen Kontext (vgl. Zulehner/König 2007 und Stuflesser/Leven 2011) zum grundlegenden methodischen Repertoire der Liturgiewissenschaft.

Methodische Innovationen gab es vor allem durch die Milieustudien der 1990er-Jahren und die etwa gleichzeitig populär werdenden qualitativen Studien zum Gottesdienst (→ Kap. 2.1).

3.3.2 Ausgewählte Ergebnisse empirischer Gottesdienstforschung

Die empirischen Forschungen der vergangenen Jahrzehnte, deren Methodik wir oben (→ Kap. 2.1) vorgestellt haben, hat eine Fülle von Wahrnehmungen hervorgebracht. Immer wieder fließen diese in die weiteren Darstellungen der Kapitel dieses Lehrbuchs ein; im Folgenden beschränken wir uns auf sieben thematische Aspekte, zu denen wir Ergebnisse aus empirischen Studien vorstellen.

3.3.2.1 Anzahl der Gottesdienstbesucher*innen

Die Klage über nachlassenden Gottesdienstbesuch in evangelischen Gemeinden ist alt und begegnet spätestens seit dem 18. Jahrhundert (vgl. Haußmann 2014, 77). Sie gehört als eine Art dauernder Grundakkord zur evangelisch-

liturgischen Diskussion hinzu. Aufgrund dieser Einsicht ist jeder Alarmismus angesichts gegenwärtiger Zahlen mit einem Fragezeichen zu versehen, wobei aber ebenfalls nicht verschwiegen werden darf, dass der Gottesdienstbesuch evangelischer Kirchenmitglieder in den vergangenen Jahrzehnten tatsächlich deutlich abnahm – jedenfalls dann, wenn auf die Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen geblickt wurde.

In der Literatur findet sich die überraschend hohe Zahl von 19 % der Evangelischen, die 1954 einen durchschnittlichen Sonntagsgottesdienst besuchten.² 2018 waren es in den evangelischen Kirchen in Deutschland durchschnittlich 3,3 % (vgl. EKD 2019), was einen prozentualen Rückgang von annähernd 83 % in gut 60 Jahren bedeutet. Auf höherem Niveau und nicht ganz so dramatisch hat sich auch die Anzahl der Besucher*innen katholischer Gottesdienste in diesem Zeitraum verringert. Waren es 1950 noch rund 50 % der Katholiken, die wöchentlich an einer Eucharistiefeier teilnahmen, so sank diese Zahl bis 2009 auf ca. 13 %.

Seit einigen Jahrzehnten wird die Zahl der Gottesdienstbesucher*innen innerhalb der EKD an den sogenannten »Zähl(sonn)tagen« bestimmt. Diese sind Invokavit (= 1. Sonntag der Passionszeit), Karfreitag, Erntedankfest, 1. Advent und Heiliger Abend. Am Sonntag Invokavit 1980 besuchten 4,4 % der Evangelischen einen Gottesdienst, was einer absoluten Zahl von 1.146.346 entsprach. Nach einer leichten Steigerung in der Mitte der 1980er-Jahre waren es im Jahr 2018 nur noch 712.810, was gut 3,3 % der Evangelischen entspricht. In 38 Jahren verloren die evangelischen Gottesdienste an diesem Tag also 33 % ihrer Besucher; rechnet man diesen auf die Zahl der Evangelischen um, liegt der Verlust bei nur 25 %, da in der gleichen Zeit die Anzahl der Evangelischen von 26.053.318 1980 – trotz der dazwischenliegenden Wiedervereinigung Deutschlands und einem kurzzeitigen Anstieg – auf inzwischen 21.141.000 im Jahr 2018 sank.

Dieser deutliche Rückgang des Gottesdienstbesuchs am Sonntag ist u.a. auf die vor allem seit den 1970er-Jahren veränderte Struktur des Wochenendes zurückzuführen. Seit auch der Samstag mehrheitlich arbeitsfrei ist, hat sich der Takt des Wochenendes verschoben. Samstagabende werden für Unternehmungen, Feiern und kulturelle Veranstaltungen genutzt; der Sonntagvormittag dient dem Ausschlafen oder dem Auftakt zu (familiären) Unternehmungen und steht zudem in Konkurrenz zu vielfältigen weiteren Angeboten zur Freizeitgestaltung. Gleichzeitig entspricht die generelle Ab-

2 Die Zahlen zum Jahr 1954 entstammen Manfred Seitz, Gottesdienst und öffentliche Meinung. Ein Machtproblem, in: Seitz/Mohaupt, 1977, 9–20, 13. Die aktuellen Zahlen entstammen den von der EKD im Internet veröffentlichten Statistiken; vgl. <https://www.ekd.de/statistik/gottesdienst.html> [Zugriff vom 25.2.2020].

nahme der Teilnahmehäufigkeit am Sonntagsgottesdienst einem gesellschaftlichen Trend: »Regelmäßige Teilnahme wird durch vielfältige und punktuelle Teilnahme ersetzt« (Meyer-Blanck 2011b, 237) – wie es sich etwa auch in Vereinen oder in der Stadtteilarbeit zeigt.

Generell sind zu diesem Rückgang aber zwei Aspekte zu bemerken:

(1) Die sogenannten Zählsonntage sind nur bedingt aussagekräftig für den Gottesdienstbesuch, da sie zwar eine Tendenz im Blick auf den Sonntagsgottesdienst zeigen, über den Kirchgang insgesamt aber relativ wenig Auskunft geben. *Peter Cornehl* schreibt sogar: »Wenn man nämlich nicht nur die lineare Entwicklung bei den regelmäßigen Sonntagsgottesdiensten als Ansatz für die Zählung nimmt, sondern das ganze Ensemble der Festgottesdienste, der alten und neuen Kasualien und der besonderen Gottesdienste aus unterschiedlicher Veranlassung hinzunimmt, kann man sehen, dass es insgesamt (auch quantitativ) eine erstaunliche *Zunahme* gibt, die durch Differenzierung, Erweiterung, Neuerfindung gekennzeichnet ist« (Cornehl 2015, 295). Ob es sich wirklich insgesamt um eine *Zunahme* handelt, lässt sich empirisch nicht definitiv sagen. Aber Cornehl hat in jedem Fall dahingehend Recht, dass Gottesdienste am Sonntagmorgen keineswegs die einzige gottesdienstliche Veranstaltung sind, an der Menschen teilnehmen. Daher hat eine Studie in Württemberg aus den Jahren 2012 und 2013 in einem Kirchenbezirk versucht, die Vielfalt gottesdienstlicher Feiern quantitativ zu erfassen. Es zeigte sich dabei, dass zu den 200.559 Menschen, die einen Sonn- oder Feiertagsgottesdienst besuchten, nochmals 92.582 Menschen hinzukommen, die an einem Kasualgottesdienst teilnahmen, und 37.045 Menschen, die einen besonderen Gottesdienst besuchten (vgl. Haußmann 2014). Vergleichbare Zählprojekte mit entsprechenden Ergebnissen wurden auch in den Kirchenkreisen Oldenburg und Herford durchgeführt.

Völlig andere Werte lassen sich messen, wenn statt des Sonntags Invokavit der Heilige Abend in den Blick genommen wird. An diesem Tag besuchten 2018 8.273.282 Menschen einen evangelischen Gottesdienst im Bereich der EKD. Dies entspräche ca. 39 % der Kirchenmitglieder, wobei gerade an diesem Tag sicher auch davon auszugehen ist, dass nicht wenige Nicht-Kirchenmitglieder einen Gottesdienst besuchen. Der Heilige Abend zeigt, dass für viele nicht der wöchentlich begangene Sonntag, sondern das jahreszeitliche Fest Anlass für den Gottesdienstbesuch ist,³ wobei freilich auch gilt, dass rund

3 Die »Festtagskirchgänger« wurden auch in der VELKD-Studie der 1970er-Jahre bereits entdeckt und gegenüber einer problematischen Normativität des sonntäglichen Kirchgangs neu gewürdigt; vgl. Gerhard Rau, Rehabilitation der Festtagskirchgänger, in: Seitz/Mohaupt 1977, 84–99.

zwei Drittel der Evangelischen selbst am Heiligen Abend nicht in die Kirche gehen.

Damit ist evident, dass von einem regelmäßig sonntäglichen Kirchengang nur noch bei einem geringen Teil in der Regel hochverbundener Kirchenmitglieder ausgegangen werden kann. Dies hat unmittelbare praktische Folgen, etwa für eine über mehrere Sonntage geplante Predigtreihe oder für die Einschätzung der Bedeutung liturgischer Varianz: Was Pfarrer*innen oder anderen regelmäßigen Gottesdienstbesucher*innen als willkommene Abwechslung im Lauf der Sonntage erscheinen mag, wird von Menschen, die selten an Sonntagsgottesdiensten teilnehmen, als unter Umständen störende Veränderung des gewohnten Ablaufs eines Gottesdienstes erlebt. Darauf jedenfalls weist die im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts durchgeführte Untersuchung des Nürnberger Gottesdienstinstituts hin (vgl. Kerner 2015b, 132). Diese Studie zeigt übrigens auch, dass es einen »schubweise[n] Rhythmus« des Kirchgangs gibt (vgl. Kerner 2007, 9): Man geht zwei- oder dreimal in Folge – und dann wieder längere Zeit nicht mehr.

(2) Nicht mitgerechnet sind bei den genannten Zahlen die Rezipient*innen der im Radio, Fernsehen und Internet übertragenen Gottesdienste. Im Jahresdurchschnitt sehen jeweils ca. 700.000 Menschen den ZDF-Fernsehgottesdienst, der sonntags von 9.30 Uhr bis 10.15 Uhr ausgestrahlt wird (teilweise sind es deutlich mehr). In der ARD werden Feiertagsgottesdienste ausgestrahlt sowie Gottesdienste zu besonderen Anlässen, die von jeweils durchschnittlich 600.000 Menschen gesehen werden (vgl. Binder/Fendler 2014). Dabei kam es in den vergangenen Jahren zu einem deutlichen Rückgang der Anzahl der Zuschauerinnen und Zuschauer, die noch vor einigen Jahren bei rund einer Million pro Sonn- bzw. Feiertag lagen (vgl. Binder/Fendler 2014, 475f.). Durchschnittlich sind die Zuschauer der ARD-Gottesdienste 66,7 Jahre alt (vgl. 482). Beinahe gleich viele Menschen sehen also einen Gottesdienst im Fernsehen, wie Menschen zu einem der Gottesdienste in die Kirche gehen. In der Corona-Pandemie im Frühjahr 2020 hat sich die Anzahl der Zuschauer*innen der Fernsehgottesdienste und der Nutzer*innen von Internetangeboten deutlich erhöht (vgl. Deeg 2020a, 427–432).

Auch eine Studie der Liturgischen Konferenz aus dem Jahr 2019 bestätigte die hohe Zahl der Evangelischen, die sonntags keinen Gottesdienst besuchen. Im Anschluss an diese Studie wurde heftig über die Frage diskutiert, ob der Aufwand, der für das Halten von Sonntagsgottesdiensten betrieben werde, noch in einem realistischen Verhältnis zum Ertrag stehe. Im Fazit der Studie heißt es:

