

Peter Cornehl

AUFGABEN UND EIGENART EINER THEORIE DES GOTTESDIENSTES.

Zum Stand der Debatte

Die Anspielung auf einen berühmt gewordenen Aufsatz Ernst Käsemanns im Titel dieses Referats bedeutet nicht, daß ich mit meinen Ausführungen einen ähnlich programmatischen Anspruch verbinde. Erwarten Sie also kein neues Konzept, sondern eine Bestandsaufnahme von Problemen und den Ausbau eines Ansatzes, von dem ich den Eindruck habe, daß er wenigstens im Grundsätzlichen einen ziemlich breiten Konsens darstellt. Ich versuche die Weiterentwicklung über die Beschreibung eines Zusammenhangs von fünf Aufgaben gottesdienstlicher Theoriebildung. Daran schließt sich ein sechster Abschnitt mit Auseinandersetzungen an, die einmal auf Verständigung, einmal auf Abgrenzung zielen. Dies ist dann sozusagen der 'Pflichtteil' dessen, was ich Ihnen vorzutragen habe. Danach kommt die 'Kür' zum Stichwort 'Eigenart' einer Theorie des Gottesdienstes. Hier reicht es nur noch zu einer Art 'Kurzprogramm'. Es ist eigentlich nur noch ein persönlich gefaßtes Nachwort.

Für eine Theorie des Gottesdienstes, die ihrem Gegenstand einigermaßen umfassend gerecht werden will, stellen sich m. E. vorrangig fünf Aufgaben. In fünf großen Arbeitsgängen (die sich natürlich vielfach überschneiden) geht es 1. um eine anthropologische Grundlegung und ihre Entfaltung in einer Theorie des darstellenden Handelns im Rahmen einer allgemeinen kirchlichen Handlungstheorie. Dies ist eine wesentlich systematische Aufgabe. Sie wird ergänzt 2. in einem historischen Arbeitsgang, durch eine historische Phänomenologie des Kultus, seiner verschiedenen Erscheinungsformen, Funktionen und Funktionsveränderungen und ihre Entfaltung als Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Dies ist eine Aufgabe, die ihren Theoriestatus wesentlich dadurch erhält, daß sie im Kontext der allgemeinen Geschichte gesellschaftlicher Evolution zu entwickeln ist und sich folglich den dort verhandelten Fragestellungen öffnen muß. Dem schließen sich zwei eher deskriptive Arbeitsgänge an: 3. eine liturgische

Topographie, die Erstellung einer Art 'Landkarte' des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Feiern. Hier geht es darum, das Gesamtfeld des darstellenden Handelns zu vermessen und in die allgemeine Topographie religiöser Praxis auf den verschiedenen kirchlichen Handlungsebenen und in die kommunikativen Strukturen der Lebenswelt einzuzeichnen. Dies wird fortgeführt 4. durch eine liturgische Morphologie, in welcher nun die konkreten Strukturen und Gestalten gottesdienstlicher Handlungen, ihre zugrundeliegenden Regelsysteme (ihre Grammatik) und ihre geschichtlichen Wandlungen beschrieben werden.

Aus alledem folgt schließlich 5. die Entwicklung von Handlungsanleitungen, also von 'kirchenleitenden' Gesichtspunkten für verantwortliche gottesdienstliche Planung und Leitung sowie für die Ausbildung 'liturgischer Kompetenz' - entfaltet in einer liturgischen Didaktik.

Theologische-anthropologische Grundlegung, historische Phänomenologie, liturgische Topographie, Morphologie und Didaktik - es ist deutlich, daß wir gegenwärtig über keine ausgearbeitete Konzeption verfügen, die konsistent und materialhaltig alle fünf Themenbereiche behandelt. Aber es gibt - vor allem im Bereich 1 und 4 - eine Reihe sehr interessanter Teilstudien zu Teilproblemen - und es gibt, so scheint mir, eine zunehmende Bereitschaft, verschiedene Teilaspekte zusammenzuführen und Aufgaben zu koordinieren. Diese Tendenz zu mehr theoretischer Integration sollte verstärkt werden. Dazu würde beitragen, wenn wir uns über den Rahmen der Aufgabenstellung und einige Grundannahmen verständigen könnten. Vielleicht kann das in diesen Tagen gefördert werden.

1. Zur theologisch-anthropologischen Grundlegung einer Theorie des darstellenden Handelns

In einem Aufsatz für die Tübinger Theologische Quartalschrift habe ich 1979 den Versuch gemacht, einige Aufgaben aus diesem ersten Fragenkomplex in Angriff zu nehmen ¹⁾. Dieser Text ist Ihnen zur Vorbereitungslektüre empfohlen worden. Ohne die dort vertretenen Überlegungen im einzelnen zu wiederholen, will ich doch die Grundgedanken noch einmal in Erinnerung bringen.

Es ging darum, das Phänomen Gottesdienst und Kultus in seiner anthropologischen Bedeutung zu begreifen - als Feier der Versöhnung, der Überwindung der Negativität. Religiöse Feste und kultische Begehungen vollziehen die Überwindung von Chaos, Angst, Bedrohung, Schuld und Frevel

und feiern das Wunder von Heil, Rettung, Segen an den wichtigen Höhepunkten und kritischen Übergängen des gesellschaftlichen, familiären und individuellen Lebens. Liturgien, Symbole und Rituale sind darum - wie Werner Jetter treffend formuliert hat - "Bürgen für Ordnung und Sinn". Ihr Vollzug ist eine "fortwährende Überredung zum Sinnvertrauen" - auf der tragenden Grundlage erfahrenen Sinns, der freilich immer wieder dem übermächtigen Un-Sinn, dem dunklen Wider-Sinn abgerungen werden muß.

Ich habe versucht, zur besseren Systematisierung die Leistungen des Kultus in einem Dreierschema zusammenzufassen. Man kann drei Funktionen des Kultus unterscheiden: Orientierung, Expression und Affirmation, wobei die Funktionen gesamtgesellschaftlicher Legitimierung und Integration mit umfaßt sind. Die Durchführung einer derartigen Funktionsbeschreibung zeigt die strukturelle Ambivalenz des Phänomens. Wozu dienen Kultus, Symbole, Rituale? Sind sie Feier wirklicher Befreiung, Fest der Versöhnung, Bürgen guter Ordnung - oder werden sie benutzt, um die Kräfte des Numinosen, um das Heilige manipulativ und instrumentell den eigenen Zwecken dienstbar zu machen? Diese Ambivalenz ist unumgebar. Man kann eine gemeinschaftliche Gottesbeziehung nicht anders vollziehen als in Formen der Vermittlung des Unendlichen durch Endliches, eben im Medium von Kultus, Ritus, Symbol. Diese sind - wiederum mit Jetter - "gefährliche Unentbehrlichkeiten", "ebenso zweiseitig wie unvermeidlich". Deshalb muß eine Theorie des gottesdienstlichen Handelns immer kritische Theorie sein.

Dieses Grundverständnis läßt sich auf den christlichen Gottesdienst anwenden. Ich möchte vorschlagen, es in einer bestimmten Weise zu tun, nämlich so, daß es in einer Theorie des darstellenden Handelns in der Tradition der Aufklärung und Schleiermachers entfaltet wird. An Schleiermacher anknüpfend habe ich das in einer etwas umständlichen These folgendermaßen komprimiert: "Im Gottesdienst vollzieht sich das darstellende Handeln der Kirche als öffentliche symbolische Kommunikation der christlichen Erfahrung im Medium biblischer und kirchlicher Oberlieferung. Als Feier der Befreiung und Versöhnung zielt der Gottesdienst auf Orientierung, Ausdruck, Vergewisserung und Erneuerung des Glaubens" ²⁾.

Das läßt sich dann erörtern an der dreifachen Spannung, in der die grundlegende Konstitutionsleistung des Gottesdienstes heute steht: an der geschichtlichen Spannung zwischen Oberlieferung und gegenwärtiger Aneignung, an der ökumenischen Spannung zwischen verschiedenen, z. T.

kontroversen Gottesdiensttraditionen und Gottesdienstverständnissen und an der gesellschaftskritischen Spannung, in der christlicher Gottesdienst heute zu dem steht, was ich den neuen gesellschaftlichen cultus publicus nennen möchte.

Soweit die Rekapitulation.

Dies mag nun plausibel sein oder nicht - auf jeden Fall ist es noch sehr allgemein. Zu den nächsten Schritten der theoretischen Explikation würde gehören, das so beschriebene darstellende Handeln zu den anderen Dimensionen kirchlichen Handelns in Beziehung zu setzen. Es müßte in seiner unverwechselbaren Besonderheit und unverzichtbaren Eigenbedeutung vom pädagogischen, seelsorgerlichen, diakonischen Handeln unterschieden und diesem zugeordnet werden, so wie Schleiermacher es in seiner "Christlichen Sitte" vorexerziert hat. Ich möchte diese enzyklopädische Spur hier nicht weiter verfolgen.

Ich möchte vielmehr der Frage nachgehen, wie sich das darstellende Handeln Gestalt verschafft in der uns bekannten Fülle verschiedener gottesdienstlicher Formen und Feiern, nach welchen Gesetzmäßigkeiten es sich ausdifferenziert hinsichtlich Ort, Zeit, Anlaß, Thema, Sitz im Leben. Dazu möchte ich den Ansatz bei den drei Funktionen um eine Anschlußthese ergänzen, die vielleicht geeignet ist, den theoretischen Übergang zur inneren Differenzierung des gottesdienstlichen Handelns und seiner Einbettung in die Lebenswelt zu erklären. Man könnte das folgende eine gottesdienstliche Drei-Werte-These nennen.

Drei Dinge bestimmen nämlich genauer gesehen Wert und Bedeutung der gottesdienstlichen Feier für die beteiligten Menschen. Ich nenne sie (a) Sinn-Wert, (b) Kommunikations-Wert, (c) Regel-Wert. Wo Gottesdienst ein relevanter Bestandteil der Lebenswelt ist, sind alle drei verwirklicht. Wo Gottesdienst mißlingt, liegt es daran, daß für die Beteiligten einer dieser drei Werte (oder mehr) auf Null hin tendiert (um mich auch hier der Schleiermacherschen Terminologie und seiner Reglertechnik zu bedienen).

a) Der Gottesdienst muß einen Sinnwert haben, und jeder gelungene Gottesdienst hat faktisch einen solchen Sinnwert

Unter dieser Oberkategorie fasse ich zusammen, was mit den drei Stichworten Orientierung, Expression und Affirmation genauer umschrieben ist. Die Aussage meint zunächst schlicht: Der Gottesdienstbesuch darf (auf die Dauer) nicht religiös bedeutungslos sein. Betrachtet man den Sinnwert als eine Art Parameter, so kann man eine gleitende Skala bil-

den. Sie reicht dann vom bloßen Sichaufgehobenfühlen in einem geltenden Sinnzusammenhang, der im Gottesdienst bestärkt wird, bis zum intensiven Erlebnis tiefer Betroffenheit durch die Wahrheit; von einem gar nicht an einzelner haftenden, gleichsam präkognitiven Gefühl der Ergriffenheit bis zur Zustimmung zu bestimmten Inhalten einer Predigt, einer Liturgie. Der Sinnwert umspannt eine breite Skala von Sehnsucht, Wunsch und Gewißheit. Provokation und Trost durch das Evangelium.

Für die theoretische Untersuchung ist entscheidend, zwischen der objektiven Ebene gottesdienstlicher Darstellung und Mitteilung einerseits und der subjektiven Ebene der individuellen Perzeption durch die Teilnehmer andererseits zu unterscheiden. Der Grad der Intensität, mit welcher der 'Sinn' eines Gottesdienstes erlebt wird, ist unterschiedlich. Die Wahrnehmungen, Gefühle, Wertungen eines und desselben Gottesdienstes - ja einzelner Phasen - sind gelegentlich sogar extrem gegensätzlich.

-) Der Gottesdienst muß einen Kommunikationswert haben, und jeder gelungene Gottesdienst hat faktisch einen positiven Kommunikationswert

Gottesdienst ist ein soziales Kontaktgeschehen und steht in einem sozialen Kontext. Das betrifft die Kommunikation und Interaktion im Gottesdienst selbst, aber auch vorher und nachher.

Auch hier gibt es eine breite Skala. Der Wunsch nach Kommunikation, nach Gemeinschaft kann sehr stark sein, z. B. bei Feiern in Gruppen. Im Gemeindegottesdienst gibt es meist mittlere Grade. Der Blickkontakt nach gegenüber, der Händedruck mit dem Banknachbarn, hinterher ein paar Worte vor der Kirchtür - das kann schon ausreichen. Nicht selten läuft die Beziehung nur über die Person des Pfarrers. Es gibt auch das Bedürfnis, in Ruhe gelassen zu werden, den Wunsch, anonym zu bleiben. Oft ist auch das nicht eindeutig.

Aber der Kommunikationswert für den einzelnen darf nicht gleich Null sein. Gottesdienstbesuch darf, auf die Dauer wenigstens, nicht völlig beziehungslos, autistisch sein, sonst läßt man es lieber. Umgekehrt kann man davon ausgehen, daß der Gottesdienst für die regelmäßigen Besucher auch tatsächlich ein Kontakt- und Kommunikationsbedürfnis erfüllt, wie und mit wem auch immer.

Hier ist nun ebenfalls zwischen der objektiven Partizipationsstruktur des gottesdienstlichen Angebots und dem subjektiven Erleben zu unterscheiden. Die verschiedenen Gottesdienste geben der Beteiligung

der Gemeinde in unterschiedlicher Weise Raum. Das ist dann ein wichtiges Thema der liturgischen Didaktik.

Wichtiger noch als diese interne Partizipation ist die soziale Einbettung. Damit komme ich zum dritten Wert.

c) Der Gottesdienst muß einen einleuchtenden Regelwert in unserer Lebenswelt haben oder wieder finden

Man kann nicht einfach davon ausgehen, daß dies bei jedem gelungenen Gottesdienst auch bereits der Fall ist. Ein intensiv erlebter Gottesdienst kann ein punktuelles Ereignis sein und bleiben, wenn Gottesdienstbesuch nicht mehr (oder noch nicht wieder) in einem regelhaften Zusammenhang von Beteiligungen steht.

Die Aufmerksamkeit für diesen wichtigen Aspekt war lange Zeit theologisch-theoretisch verstellt. Für die Wahrnehmung der Krisen und der Chancen des Gottesdienstes ist er elementar. Gottesdienstbesuch folgt im allgemeinen einer Regel, ist abgestützt in einer Sitte. Wie steht es damit? Wie sehen die Zyklen und Rhythmen der Wiederholung aus, die wir brauchen, die wir vorfinden - in Familien, Gruppen, Gemeinden?

Wir wissen, die Strukturierung unseres Kalenders geschieht heute stärker durch gesellschaftliche Vorgaben als durch das Gottesdienstangebot der Kirche. Hier besteht durchaus ein Verhältnis der Konkurrenz. Im übrigen befinden wir uns hinsichtlich des Freizeitverhaltens in einem raschen Umbruch. Das verlängerte Wochenende, der Kurzurlaub, die wachsende Mobilität breiter Bevölkerungsteile, kurz der Lebensstil in den urbanen Ballungszentren tangiert auch die Kirchengangssitte. Es entstehen neue Ungleichzeitigkeiten und Verschiebungen in den Beziehungsstrukturen, im Regelsystem der Lebenswelt. Sich ohne Hektik, phantasievoll und flexibel auf neue Gegebenheiten einzustellen und zugleich aus dem vorhandenen Gottesdienstangebot bestimmte Zyklen und Rhythmen auch jenseits des Wochenturnus anzubieten und auszuzeichnen, ist ein vorrangiges Thema für die Gottesdienstplanung. Die Voraussetzung dafür ist aber zunächst eine theoretische Anstrengung: daß wir es schaffen, die alten und neuen Regelkreise und Bezugssysteme, nach denen Gottesdienst und Lebenswelt zusammenhängen, überzeugend zu rekonstruieren.

Sinnwert, Kommunikationswert, Regelwert - keiner der drei Werte darf auf die Dauer ganz auf Null gehen. Sie hängen zusammen. Und sie sind unterscheidbar. Sie stützen sich gegenseitig. Sie können sich bis zu einem gewissen Grade vertreten.

Wenn ich z. B. an meinen Kindergottesdienst denke: Da war der Sinnertrag nicht besonders groß. Aber der Zusammenhalt in der Gruppe, in der wir zur Kirche gingen, war gut und die Beziehung zu den Katecheten eng, auch der Regelwert fest. - Bei den von Schmidtchen sogenannten "jugendlichen Ritualisten", die zum Gottesdienst gehen, obwohl die Übereinstimmung ihres eigenen Wertesystems mit dem der kirchlichen Verkündigung gestört zu sein scheint, läßt sich dies für die Theorie der kognitiv-affektiven Konsistenz so "unwahrscheinliche" Verhalten plausibel damit erklären, daß trotz einer gewissen Sinn-Sperre die Kommunikation im und um den Gottesdienst offenbar intakt ist und auch der Regelwert stimmt. Trotzdem kann damit gerechnet werden, daß bei der nächsten Veränderung im Beziehungssystem oder im Regelsystem der Lebenswelt (sei es durch Ortswechsel, sei es durch Wechsel der Bezugsgruppen im zunehmenden Lebensalter) die Gewohnheit, zum Gottesdienst zu gehen, mit abgelegt wird. - Doch auch ein hoher Sinnwert ohne regelhaften 'Sitz im Leben' ist in Gefahr, weil jede nicht so intensive Fortsetzung leicht Sinnenttäuschungen produziert. Wenn sowohl der Kommunikations- als auch der Regelwert auf Null tendieren, steigern sich die Erwartungen an den Sinnertrag oft ins nahezu Unerfüllbare. Jeder Gottesdienst, an dem man dann trotzdem teilnimmt, steht unter dem Anspruch, auf einmal alle vorherigen Frustrationen auszugleichen; was ihn meist überfordert. - Umgekehrt können ein hoher Kontaktwert und ein fester Treffpunkt im Kalender (einige Zeit wenigstens) auch über langweilige Predigten hinwegtragen - eine immerhin auch tröstliche Einsicht.

Ich belasse es bei diesen Andeutungen. Ich glaube, die Drei-Werte-These liefert zusammen mit den Funktionsbeschreibungen der gesellschaftlichen Leistungen des Kultus ausreichende Kriterien für eine theoriegeleitete Behandlung auch der anderen vier Arbeitsaufgaben.

2. Zur historischen Phänomenologie und Geschichte des Gottesdienstes

Es ist eine Schwäche der gegenwärtigen Phase der Gottesdienstdiskussion, daß die Verbindung zwischen systematischer und historischer Theoriearbeit zu wenig gesucht wird. Man erwartet offenbar wenig von historischer Gottesdienstforschung und konzentriert die Theorieinteressen ganz auf die Gegenwart. Das ist nicht nur eine Frage der Kräfte. Dahinter steckt auch eine gewisse Eindimensionalität des Theorieverständnisses selbst. Das hängt zusammen mit dem selber weitgehend ahistorischen Charakter der nichttheologischen Bezugswissenschaften, deren Rezeption immer noch im Vordergrund unserer Bemühungen

steht ³⁾. Die Orientierung an Psychologie, Soziologie, Sprachwissenschaft und Semiotik hat die historische Arbeit fast verdrängt. Das ist verständlich, aber doch bedauerlich, zumal die Einbeziehung dieser Wissenschaften in die theologische Aufgabe im Medium historischer Untersuchungen ganz besonders fruchtbar wäre. Sie würde der liturgiegeschichtlichen Forschung den archivarisch-positivistischen Anstrich nehmen. Polemisch gesagt: Die wirklich interessanten Forschungen auf dem Felde der Predigt-, Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte stammen heute überwiegend von Historikern und Volkskundlern, die sich sozialwissenschaftlicher, psychoanalytischer oder ethnologischer Fragestellungen geöffnet haben ⁴⁾. Andererseits ist die Einordnung und Bewertung der historischen Materialien in übergreifende Gesamtkonstruktionen der Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte eine komplexe Aufgabe, die man den Profanhistorikern nicht allein überlassen darf.

Eine methodisch nur der Aktualität zugewandte Theoriebildung muß auf dem Felde des Gottesdienstes scheitern. Die Verklammerung der - semiotisch gesprochen - 'synchronen' mit der 'diachronen' Betrachtungsweise muß hier noch strenger gefordert werden als anderswo. Das ist in der Eigenart des Gegenstandes begründet. Wir haben es hier mit historisch gewachsenen, in langen Zeiträumen gewachsenen Phänomenen zu tun. Das gilt für die gesellschaftlichen Funktionen des Gottesdienstes im Verhältnis von öffentlichem und privatem Kultus. Das gilt für das gottesdienstliche Verhalten, für die lebensweltliche Verankerung der Beteiligungsregeln. Das gilt für die einzelnen liturgischen Formen und Strukturen.

Was ergeben sich daraus für Aufgaben für eine theorieinteressierte Geschichtsschreibung in Sachen Gottesdienst? Lassen Sie mich das unter Bezugnahme auf die drei Werte beantworten.

Die interessantesten und schwierigsten Aufgaben liegen für die Gottesdiensttheorie im Bereich dessen, was ich Sinnwert genannt habe. Für den geschichtlichen Wandel der großen gesamtgesellschaftlichen Orientierungen, der Sinnwelten, und für die Evolution der Weltbilder ist die Entwicklung des Gottesdienstes von beträchtlicher Relevanz. Man kann das besonders an den großen epochalen Umbrüchen zu Beginn der Neuzeit zeigen. Wer herausbekommen will, nach welchen leitenden Paradigmen der Weltinterpretation die Menschen gelebt haben und welche Plausibilitätsstruktur die das Alltagsbewußtsein bestimmende Religion hatte, der muß Liturgien studieren, Gebetstexte, Rituale, Amts-eide, Sakramentsvermahnungen, Predigten, Gesangbücher, Erbauungsbücher - eine aufregende Lektüre, gerade weil es sich da meist um so wenig originelle, sehr

durchschnittliche Gebrauchsliteratur handelt. Der Übergang von der altprotestantischen Gebrauchsliteratur zur Aufklärung (nicht als schultheologischer, sondern als religiöser Vorgang) etwa läßt sich an solchen Texten sehr plastisch herausarbeiten. Dabei sind die liturgischen und homiletischen Texte der deutschen Aufklärung ja ebenso unspektakulär, oft bieder, trivial. Und doch spiegelt sich in ihnen die langsame, schrittweise Ablösung eines Paradigmas der religiösen Weiterklärung durch ein neues, das dann epochal gewirkt hat. Solche Untersuchungen historischer Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte müßten bezogen sein auf die große Theoriedebatte um die Wirklichkeitskonstitution der Neuzeit⁵⁾. Ich glaube, sie könnten dieser Debatte sogar neue Akzente verleihen, einige herrschende Vorurteile abbauen helfen und zumindest die Ambivalenz jener Wandlungsprozesse aufweisen.

Das ist der eine Themenkreis: Kontinuität und Wandel der Sinnorientierungen. Der andere betrifft das Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit im Blick auf den Gottesdienst und seine Funktionen. Diesen Zusammenhang habe ich vor zehn Jahren in einer historischen Skizze "Öffentlicher Gottesdienst"⁶⁾ thematisiert, in deren Mittelpunkt die Frage stand, was es bedeutet, daß der christliche Gottesdienst durch die religionspolitische Wende Kaiser Konstantins im vierten Jahrhundert die Funktion des *cultus publicus* im römischen Reich übertragen bekam, und welche Folgen das für den Gottesdienst hatte. Ich denke, der Zusammenhang öffentlich-privat ist immer noch eine wichtige Fragestellung für liturgiehistorische Untersuchungen. Die Schwäche meiner Skizze war, daß sie in manchen Punkten zu plakativ ausgefallen ist, vor allem aber, daß sie dort abbrach, wo es eigentlich interessant wird: in der Neuzeit. Wie hat sich der Kontext der allgemeinen politischen und Sozialgeschichte die Ablösung des christlichen Gottesdienstes als *cultus publicus* vollzogen? Wohin sind die *cultus-publicus*-Funktionen gesamtgesellschaftlicher Legitimierung und symbolischer Integration verlagert worden? Sie sind ja nicht erledigt, sie haben sich nicht erübrigt. Meine These wäre: Staat und Gesellschaft haben diese Funktionen Zug um Zug in eigene Regie übernommen. Von da aus einmal die Entwicklung vom Nationalismus des 19. Jahrhunderts über den Nationalsozialismus des 20. Jahrhunderts bis zur spätkapitalistischen Industriegesellschaft unserer Gegenwart, in der in bestimmter Weise Bewußtseinsindustrie und Massenmedien zum Träger einer Art neuen *cultus publicus* geworden sind, zu analysieren, dies scheint mir ein lohnendes Forschungsprojekt von nicht geringem allgemeinen Erkenntniswert.

Ich überspringe die Aufgaben, die sich im Blick auf die Kommunikationsstrukturen des Gottesdienstes, der Amtshandlungen und ihres sozialen Umfeldes ergeben. Wichtiger scheint mir der Beitrag historischer Untersuchungen zur Frage, nach welchen Regeln der Gottesdienstbesuch in der Lebenswelt der Menschen verankert ist.

Auch hier ist die entscheidende Schaltstelle der Übergang von der Orthodoxie zur Aufklärung. Nach Aufhebung oder Auflockerung der religiösen Zwangsstrukturen der altprotestantischen Kirchengesellschaft bilden sich nämlich in der Aufklärung genau diejenigen Strukturen und Typen gottesdienstlicher Beteiligung heraus, die seitdem das Verhalten der Mehrheit der Kirchenmitglieder in den deutschen Volkskirchen prägen und bis heute wirksam sind:

- die Lockerung der Sonntagssitte,
- der Rückzug des Gottesdienstbesuchs auf die großen Jahresfeste,
- die Ausbildung eines zusammenhängenden Zyklus von Kasualgottesdiensten als spezifische Form volkskirchlicher Familienreligion.

Was Gerhard Rau im Anschluß an den amerikanischen Soziologen Kolaja als sukzessive Übersetzung des Zeittaktes der Beteiligung auf den jeweils nächstgrößeren Rhythmus bezeichnet hat ⁷⁾ - also vom Tages- und Wochenzyklus auf den Jahreszyklus bzw. den Lebenszyklus - hat in der Aufklärung seinen Ursprung. Historische Untersuchungen, welche die Entwicklung des Gottesdienstbesuches unter solchen strukturellen Theoriehypothesen analysieren würden, könnten uns vielleicht auch helfen, die gegenwärtige Situation genauer zu verstehen.

Damit bin ich bei der dritten Aufgabe.

3. Grundlinien einer liturgischen Topographie

Die diachrone Betrachtung muß ergänzt werden durch eine synchrone Beschreibung des gegenwärtigen Feldes gottesdienstlichen Handelns. Gibt es Umriss einer derartigen 'liturgischen Landkarte'? Worauf wäre bei ihrer Erstellung zu achten?

Ausgangspunkt wäre die Einsicht, daß es den Gottesdienst gar nicht gibt. Es gibt vielmehr eine Fülle verschiedener Arten gottesdienstlicher Feiern auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens. Sie müßten in ihrer charakte-

ristischen Besonderheit und wechselseitigen Zuordnung beschrieben werden. Daraus würde dann eine Typologie entstehen, die imstande wäre, Gottesdienste nach Anlässen, Zeiten, Orten, Zielgruppen, Trägergruppen, Themen, Medien zu differenzieren, sowie ihre Relevanz für die Lebenswelt des einzelnen, der Familie, der Gruppe, der Gemeinde, der Gesellschaft zu definieren.

Ohne eine solche Topographie hier erstellen zu wollen, möchte ich ein paar Anhaltspunkte geben, wie man zu einer solchen Topographie kommen könnte. Den Grundraster der Landkarte könnten die bereits erwähnten Zeitkategorien bilden. Wenden wir sie zunächst auf die primäre Handlungsebene des Kirchensystems, auf die Parochialgemeinde an, so zeigt sich auch heute die historisch ermittelte Diskrepanz in der volkskirchlichen Kirchengangssitte. Nehmen wir die Beteiligungszyklen als Maßstab der Klassifizierung, so läßt sich feststellen:

- Es gibt den immer noch recht hohen Gottesdienstbesuch an den großen Kirchjahresfesten, freilich mit erheblichen Unterschieden in der Beliebtheit. In den Jahreszyklen ordnen sich auch die Ad-hoc-Feste ein, die ihr Thema nicht aus der vorgegebenen heilsgeschichtlichen Thematik beziehen, sondern aus lokalem oder geselligem Anlaß: regelmäßige Gemeindefeste, Jubiläen, kommunale Stadtteilstefte mit Festgottesdiensten und meist überdurchschnittlichem Gottesdienstbesuch.
- Den Rest des Jahres bildet nun keineswegs eine unkonturierte Masse von Sonntagen nach Trinitatis. Es gibt Strukturen; voran die Zuordnung zum Kasualzyklus. Gewiß, die Versuche, die Amtshandlungen in den Kontext des Gemeindegottesdienstes zu reintegrieren, können gemäß ihrer biographisch-familiären Logik nur in sehr eingeschränktem Maße gelingen. Sie gelingen in der Regel nicht bei der Trauung, nicht bei der Beerdigung, nur z. T. bei der Taufe. An einer Stelle wirkt sich aber der Kasualzusammenhang sehr wohl positiv aus für den Gemeindegottesdienst: bei der Konfirmation. Während der Konfirmandenzeit gehört Gottesdienstbesuch für die Konfirmanden und z. T. für ihre Familien mehr oder weniger dazu. Er wird erwartet und von den Pastoren mehr oder weniger streng kontrolliert. Die Rekrutierung der Konfirmanden erfaßt dann - wenn es gut geht - auch deren Familien. Neulich hörte ich von einem Pastor die hübsche Wendung "meine Zwei-Jahres-Christen". Er erzählte von einer Konfirmandenmutter, die ihm bei der Verabschiedung nach der Konfirmation freundlich sagte: "Vielen Dank, Herr Pastor, und auf Wiedersehen in drei Jahren! Ich war während der Konfirmandenzeit meines Sohnes regelmäßig in der Gemeinde und auch im Gottesdienst."

Es hat mir Spaß gemacht. Aber jetzt sehen Sie mich erst wieder, wenn unsere Tochter dran ist!" Der gottesdienstliche 'Spielplan' einer Gemeinde erhält durch die Konfirmanden eine deutliche Strukturierung. Sie sind neben den Senioren die stabilste Gruppe im normalen Gottesdienst. Doch denken Sie auch an das, was von Konfirmanden und für Konfirmanden sonst noch an Gottesdiensten gestaltet wird, an die Konfirmandenvorstellungsgottesdienste und die Konfirmation selbst...

- Daneben gibt es eine Reihe von Gottesdiensten, die man vielleicht als sekundäre Kasualien bezeichnen kann. Sie haben einen ausgesprochen volkskirchlichen Charakter. Ich meine einmal bestimmte kleinere Passageriten in der Kindheit, wie z. B. die Schulanfängergottesdienste ('Das Sakrament der Schultüte'), dann bestimmte Erinnerungsfeiern, z. B. Taufgedächtnisgottesdienste mehrmals im Jahr (die sich in unserer Gemeinde großer Beliebtheit erfreuen).
- Schließlich gibt es die Kasualien zweiter Potenz, voran die Goldene Konfirmation, die große Alterskasualie, ebenfalls zunehmend beliebt, beispielsweise in städtischen Mittelpunktgebieten. Sie leistet die religiöse Integration ganzer Jahrgänge von Senioren und ist eine doch sehr ernstzunehmende feierliche Bekräftigung des Glaubens im Alter, ein Fest des Erinnerns, der Wiederholung und Vergewisserung von Lebenssinn auf der letzten Wegstrecke.
- Nimmt man außer den Zeitkriterien noch andere Merkmale hinzu, so lassen sich weitere Gottesdienste sozial verorten und in ihrer Reichweite vermessen: z. B. Gottesdienste, die bestimmte Zielgruppen ansprechen und von bestimmten Trägergruppen gestaltet werden, etwa die Familiengottesdienste. Von den Zielgruppen und Themen her ergeben sich Obergänge zu den anderen kirchlichen Handlungsebenen:
- Da ist einmal der Bereich der gottesdienstlichen Gruppenfeiern: Agapen, Feste, Tischabendmahl in Hauskreisen und auf Freizeiten, in Kommunitäten und Einkehrhäusern - mit einem breiten Spektrum liturgischer Aktivitäten.
- Da ist andererseits das Gottesdienstangebot auf überparochialer Ebene, etwa im Bereich der City-Kirchen unserer Großstädte. Es zeichnet sich aus durch ein besonderes kulturelles Niveau, zumal was die Qualität der dazugehörigen Kirchenmusik angeht (perfekte Chöre, große Besetzung, Bach im Kerzenschein oder Zacher mit Staubsauermotor in der Orgel). Außerdem gibt es thematische Reihenpredigten von bekannten Kanzelrednern, besondere Medien und andere Attraktionen, die jeweils eine bestimmte Zielgruppe des großstädtischen Kulturpublikums ansprechen (so wenigstens in Hamburg). Hier kann im übrigen auch ein Zusammenhang geknüpft werden zwischen Gottes-

dienst und Seelsorge, Gottesdienst und Bildung (Glaubensinformation), Gottesdienst und politischen Engagement⁸⁾.

- Hinzu kommen schließlich auf der gesamtkirchlichen Ebene ebenfalls bestimmte Gottesdienstangebote mit starker stilbildender Ausstrahlung, teils stationär, nur durch Wallfahrten erreichbar (Taizé), teils wandernd (alle zwei Jahre Kirchentag). Diese Angebote haben vielfach Modellcharakter. Sie greifen über auf die anderen Ebenen und lösen in Gruppen und Gemeinden Langzeitimpulse für die Gestaltung von Gottesdiensten aus.

Genug der Auflistung.

Daraus eine stringente Topographie zu gewinnen, ist ein Desiderat. Als Theorieaufgabe wäre sie erst dann befriedigend gelöst, wenn es gelänge, auch die gesellschaftlichen Äquivalente im außerkirchlichen Raum hinzuzufügen (sofern es sie gibt), die Ritenmonopole (umkämpfte oder in Auflösung begriffene) zu konstatieren oder auch festzustellen, daß an der einen oder anderen Stelle Kirche und Gottesdienst unverwechselbare Leistungen erbringen. Man könnte sich dabei wieder an Schleiermacher orientieren, der in der "Christlichen Sitte" das darstellende Handeln im Bereich der Kirche der symbolischen Kommunikation und den Festen in den Bereichen Familie, Gesellschaft, Staat zugeordnet hat.

4. Strukturen und Gestalten - zur liturgischen Morphologie

Sie werden bemerkt haben, daß ich die Überlegungen zu den beiden Aufgabenkreisen 2 und 3 fast freihändig angestellt habe. Es gibt hier keine Debatte, auf die man sich beziehen könnte. Das ist in dem vierten Themenbereich anders. Die Beschreibung der konkreten Gestalten, Strukturen und Prozesse gottesdienstlicher Feiern ist ein Thema, das in den letzten Jahren ziemlich intensiv behandelt worden ist. Und hier ist der Konsensus auch besonders groß. Gestatten Sie mir deshalb, diesen Konsensus ein wenig zu stören. Ich bin froh, daß ich in meiner Kritik mit Karl-Heinrich Bieritz übereinstimme (nicht nur an diesem Punkt); ich hoffe, wir können uns gemeinsam Gehör verschaffen.

Man könnte diesen Abschnitt auch überschreiben: Das 'Strukturpapier' und die Folgen - gemeint ist das 1974 von der Lutherischen Liturgischen Konferenz veröffentlichte, im wesentlichen wohl von Frieder Schulz verfaßte Grundsatzpapier "Versammelte Gemeinde"⁹⁾.

Das Strukturpapier ist der begrüßenswerte Versuch, dem liturgischen Grabenkrieg zwischen den Anhängern der Agende I und den Vertretern gottesdienstlicher Reformen friedlich beizulegen. Die "ungute Polarisierung" soll abgebaut und eine vernünftige und praktikable Mitte zwischen "unelastischer Starrheit" und "willkürlicher Auflösung" der gottesdienstlichen Ordnung gefunden werden. Einheit und Vielfalt sind in Einklang zu halten. Dies geschieht durch die Feststellung, daß die Verbindlichkeit des Gottesdienstes, die seine "Kontinuität" und "Identität" sichert, nicht in bestimmten festen agendarischen Formen liegt, sondern in einer dahinterstehenden Grundstruktur des gottesdienstlichen Ablaufs. Sie läßt eine sinnvoll begrenzte Zahl von "Ausformungsvarianten" zu, ja sie fördert eine flexible Praxis und regt an zu einem lebendigen Umgang mit den Varianten. Die gemeinsame Grundstruktur besteht in fünf Phasen: Eröffnung, Anrufung, Verkündigung und Bekenntnis, Abendmahl, Sendung. Ausformungsvarianten gibt es sowohl im Rahmen der klassischen Meßform. Man kann aber auch - und darin liegt im Grunde die Pointe - die Gottesdienste in neuer Gestalt als Ausformungsvarianten der gemeinsamen Grundstruktur interpretieren.

Meine These ist: Das Strukturpapier hat einen unschätzbaren 'liturgiepolitischen' Dienst erwiesen, aber auf einer sachlich recht problematischen Basis. Das liegt mit daran, daß eine morphologisch-didaktische Frage im Grunde noch unter normativen Vorzeichen abgehandelt wird.

'Liturgiepolitisch' hat das Strukturpapier eine überaus segensreiche Wirkung gehabt. Es hat die unproduktive Scheinalternative Gottesdienst in traditioneller oder in neuer Form überholt. Es hat den Reformern ein konstruktives Verhältnis zur agendarischen Tradition eröffnet. Es hat den Freunden agendarischer Orthodoxie den Zugang zu den neuen Versuchen erleichtert. Es hat den liturgischen Pluralismus theologisch-theoretisch legitimiert. Und es ist deshalb auch von fast allen Seiten - von Synoden, Kirchenleitungen, Ausschüssen und Experten - dankbar begrüßt und rezipiert worden. Das Strukturpapier hat die Gottesdienstdebatte der siebziger Jahre spürbar entkrampft. Das ist sein großes Verdienst.

Aber das ist erkauft worden durch eine doch bedenkliche Unschärfe der verwendeten Kategorien. Ich meine, das liegt vor allem an der bleibenden Orientierung an der Frage normativer Verbindlichkeiten. Diese wird zurückverlagert von der Gestalt in die Struktur. Dort wird sie freilich - entgegen den Absichten der Verfasser - gänzlich unentscheidbar. Die sog. Grundstrukturen, also das Ablaufschema der fünf Phasen, sind so allgemein, so weit gefaßt, daß

man alles darunter unterbringen kann. Bei einiger Phantasie gelingt das immer. Die Feststellung der Strukturen hat keine normative Kraft, sie täuscht sie nur vor. Das Strukturpapier bekommt dann vor allem taktischen Wert. Die Berufung auf die Grundstrukturen erhält dabei faktisch den Charakter von Legitimationsbeschaffung, obwohl sie kaum etwas wirklich klärt (sowohl Theodor Leschow und die umstrittenen Gottesdienste der Norderstedter Schalom-Gemeinde berufen sich zur Verteidigung ihrer Versuche gegen die Vorwürfe der Nordelbischen Kirchenleitung auf das Strukturpapier- "wir haben doch die fünf Phasen" - als auch Georg Kugler bei seinen Bemühungen, dem "Feierabendmahl" des Nürnberger Kirchentages bei den Gegner oder Skeptikern zur Anerkennung zu verhelfen. Und beides trägt sachlich wenig aus.).

Die normative Schwäche ist im Kern eine analytische Schwäche. Die Verwendung des Zauberwortes Struktur, konstatiert Karl-Heinrich Bieritz völlig zu Recht, "ist viel zu abstrakt, um wirklich noch konkrete liturgische Phänomene erfassen zu können" ¹⁰⁾. Und sie verstellt, so wie der Begriff gebraucht wird, die eigentliche Aufgabe, die eine liturgische Formenlehre und Gestalttheorie lösen müßte. Liturgische Strukturen sind nämlich interpretierbar nur im Zusammenhang der Untersuchung der jeweiligen liturgischen Gestalt und des gottesdienstlichen Prozesses. Es bringt wenig, solche Ablaufschemata zu verfolgen und den Gottesdienst danach zu rubrizieren. Das bleibt ein ganz äußerliches Verfahren. "Die gemeinten Strukturen werden weniger aus dem Text heraus-, als in ihn hineingelesen" ¹¹⁾. Die zentrale Kritik von Karl-Heinrich Bieritz lautet: Die syntaktische Komponente der Kommunikationsprozesse wird auf diese Weise verabsolutiert; die semantische und vor allem die pragmatische Komponente werden vernachlässigt. Entscheidend für die Analyse auch der Gottesdienstgestalt ist es aber, den konkreten Prozeß zu verfolgen, den das gottesdienstliche Geschehen vollzieht, die Dramaturgie der einzelnen Stationen und Schritte und ihre Verarbeitung durch die Teilnehmer. Noch einmal Bieritz: "nicht primär die Entwicklung der einzelnen Elemente als solcher, sondern die Entwicklung der Funktionen, die sie innerhalb des jeweiligen Beziehungssystems wahrnehmen, muß Gegenstand liturgiewissenschaftlicher Untersuchung sein" ¹²⁾.

Wir brauchen solche Analysen von Gestalt und Prozeß gottesdienstlicher Feiern dringend. Denn sie allein können auch in inhaltlicher Hinsicht Urteilkriterien liefern, um Stärken und Schwächen bestimmter Gottesdienstformen zu erfassen. Das wäre eine Kritik, die dann nicht von außen, meist unter normativem Druck, an den jeweiligen Gottesdienst herangetragen würde, sondern eine, die sich aus der Analyse des liturgischen Prozesses selber ergibt und

die dann den Beteiligten (vielleicht) auch eher einleuchten und weiterhelfen würde.

Dies ist übrigens nicht nur eine Apologie der neuen Formen. Im Gegenteil, ich glaube, daß von morphologischen Prozeßanalysen dieser Art auch die klassische Tradition profitieren würde. Die Messe als eine eindrucksvolle ganzheitliche Gestalt zu entdecken, zu zelebrieren, mitzuerleben, sie ihren eigenen Baugesetzen entsprechend konstruktiv fortzuentwickeln (etwa im Abendmahlsteil ist das für Protestanten immer noch Neuland), das scheint mir für die Revitalisierung dieser Gottesdienstgestalt vermutlich nützlicher, als die nur normativen Strukturschablonen zu erklären, die an alle anderen Gottesdienstformen angelegt wird.

Und weil ich gerade dabei bin, in Fettnäpfchen zu treten, gehe ich noch einen Schritt weiter und lege mich auch noch mit Karl-Fritz Daiber und Hans-Werner Dannowski an. Ich halte nämlich auch die Kombination des Phasenschemas mit dem Ritualschema für problematisch, wie sie in der Studie "Gemeinden erleben ihre Gottesdienste" der Analyse des Gottesdienstprozesses zugrunde gelegt wird¹³⁾. Das Phasenschema wird hier durch die Elemente des Ritualkonzeptes vertieft, wobei die Definition von Thomas Lawson aufgegriffen wird, der das Ritual als Dialog zwischen Gott und Mensch interpretiert. Luthers Wort-Antwort-Struktur wird dann als Handlungsprozeß ausgelegt. Im Gottesdienst kommt Gott zum Menschen und der Mensch zu Gott - in symbolischer Kommunikation. Gottesdienst ist der Prozeß, in dem "die Distanz zwischen Gott und Mensch überwunden wird: Gott begegnet als der Kommende, als der Antwortende, schließlich als der Sichschenkende. Der Mensch begegnet Gott als der Rufende, dann als der Sichsendenlassende, schließlich als der die Annahme Empfangende. Im Prozeß des Gottesdienstes soll sich Erneuerung vollziehen, Erneuerung des einzelnen ebenso wie der gesamten versammelten Gemeinde. Sie wird im Gottesdienst geradezu als solche rekonstituiert, Gottesdienst als Kult ist seiner Intention nach Ritual der Bundeserneuerung" ¹⁴⁾.

Meine Bedenken richten sich nicht gegen die allgemeine theologische Kennzeichnung. Sie berührt sich ja in mancher Hinsicht mit meinen eigenen Beschreibungsversuchen. Sie richten sich nur dagegen, daß daraus eine generelle Prozeßstruktur und Verlaufslogik konstruiert wird, die dann allen konkreten Abläufen supponiert wird. Ich bezweifle, daß das möglich, sinnvoll und vor allem sehr ergiebig ist. Diese theologische Deutung wird von außen an den liturgischen Prozeß herangetragen. Sie erschließt nicht diesen selber, sondern bestätigt nur die Geltung des Schemas. Sind die fünf Phasen zu weit, so ist diese Ritualbeschreibung phänomenologisch und morphologisch zu eng. Ich

halte auch die Kombination interpretatorisch für eine Sackgasse.

5. Zur liturgischen Planung und Didaktik

Es ist nicht nötig, jetzt noch einmal explizit die Summe der anderen Kapitel zu ziehen. Alles läuft im Grunde auf praktische Handlungsanleitungen zu. Die theologischen Grundannahmen, die historischen Erklärungen, die Beschreibungsversuche zielen letztlich darauf ab, leitende Gesichtspunkte für das kirchliche Handeln auf dem Felde des Gottesdienstes zu gewinnen.

Dazu gehört die Entwicklung übergreifender Handlungskonzepte, z. B. im Blick auf die Rekonstruktion des Kirchenjahresfestkreises. Ich habe da Überlegungen von Gerhard Rau aufgenommen und einen Vorschlag gemacht, den ich etwas ambitiös "Integrale Festzeitpraxis" genannt habe, analog zu Joachim Matthes "Integraler Amtshandlungspraxis", und die ich als zweite Säule einer volk-kirchlichen Gottesdienst-'Strategie' bezeichnen würde ¹⁵⁾.

Dazu gehört ferner, was ich im engeren Sinne unter Liturgischer Didaktik verstehe: die Fähigkeit, Gottesdienste zu verstehen, zu gestalten, zu leiten. Sie stünde unter dem Vorzeichen, das Karl-Heinrich Bieritz der ganzen liturgischen Arbeit gegeben hat: "Nicht die 'strukturgerechte Ausformung' eines vorgegebenen Grundmusters, sondern die 'regelgerechte Strukturierung' des gottesdienstlichen Geschehens - als auf einen situativen (sozialen, kulturellen, politischen, ökonomischen) Kontext verweisender Vollzug symbolischer Kommunikation unter dem Evangelium - kann und muß das Ziel liturgischer Arbeit sein ¹⁶⁾.

Damit genug der Postulate.

6. Theologie und Theorie des Gottesdienstes

Ich habe Ihnen im sechsten Abschnitt Auseinandersetzungen versprochen. Auseinandersetzungen, die einmal auf Verständigung zielen und einmal auf Abgrenzung. Das kann nach dem bereits Gesagten in knapper Form geschehen.

- a) Theorie des Gottesdienstes in dem skizzierten Sinn unterscheidet sich von der Theologie des Gottesdienstes, also den Bemühungen der Kirchen und einzelner Theologen, ihr jeweiliges Grundverständnis vom Wesen des Gottesdienstes in einer Gottesdienstlehre systematisch zu explizieren. Ich nenne dies liturgische Dogmatik oder dogmatische Liturgik und mei-

ne das überhaupt nicht abschätzig. Kirchliche, dogmatische Gottesdienstlehre folgt einem streng normativen Ansatz. Sie entfaltet, was Gottesdienst nach biblischem Zeugnis und kirchlichem Bekenntnis ist, sein soll, immer war. Dagegen wird die unmittelbare Geltung der theologischen und kirchlichen Selbstausslegung in der theoretischen Einstellung, wie sie der Gottesdiensttheorie zugrundeliegt, zunächst einmal gebrochen. Der Gegenstand wird funktionaler, historischer Betrachtungsweise ausgesetzt. Gottesdienst wird als ein allgemeines menschliches Phänomen begriffen und mit Hilfe anthropologischer, religionstheoretischer und anderer humanwissenschaftlicher Erklärungsmodelle systematisch rekonstruiert. Dieses Vorgehen ermöglicht der Theoriebildung, methodisch von den Humanwissenschaften, aber auch von der historischen Theologie zu lernen.

Die Unterscheidung zwischen Theologie und Theorie des Gottesdienstes zielt aber nicht auf Konflikt, sondern auf Verständigung. Beide sollten und brauchen sich nicht auszuschließen. Die dogmatische Liturgik im Gefolge der konfessionellen und dialektischen Theologie tut sich da allerdings schwer. Ihr fällt es aus ihrer antiliberalen Frontstellung heraus nicht leicht, ein unbefangenes Verhältnis zur Theorie zu finden. Normalerweise herrscht hier eher eine Beziehung gespannter Wachsamkeit. Man rezipiert Theoriearbeit selektiv, mehr zur Selbstbestätigung, und reagiert im übrigen mißtrauisch auf wirkliche oder scheinbare Grenzüberschreitungen.

Doch habe ich den Eindruck, daß sich hier in den letzten Jahren ein gewisser Wandel abzeichnet. Wenn man z. B. die ökumenischen Konsultationen zum "Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter" oder auch viele Beiträge des Sammelbandes "Zur Theologie des Gottesdienstes", etwa die von Albrecht Mauder und Albrecht Peters ansieht, dann fällt auf, wie besonnen und zurückhaltend argumentiert wird ¹⁷⁾. Ich vermute, ein wesentlicher Grund dafür ist, daß sich die dogmatische Gottesdienstlehre von der Krise des Gottesdienstes nicht unberührt zeigt und sich selber allererst wieder Schritt für Schritt an die steile Gottesdiensttheologie des großen Meisters Peter Brunner herantastet, dessen Arbeit wie eine große Kathedrale dasteht, der man im Zeitalter der Hauskirchen mit Bewunderung aber auch mit einem gewissen Abstand gegenübersteht.

Vielleicht ließe sich das Verhältnis auch dadurch verbessern, daß die Theorie in ihrer Arbeit ihrerseits die kirchliche Gottesdienstlehre als ein wichtiges kritisches Korrektiv betrachtet. Das gilt zumindest in zweifacher Hinsicht. Die dogmatische Gottesdienstlehre könnte die Theorie des Gottesdien-

stes davor bewahren, mit Hilfe funktionalistischer Glättungen die provozierende Größe und Sprengkraft der Inhalte, um die es in der biblischen Gottesoffenbarung und im christlichen Gottesdienst geht, zu verkleinern, anzupassen, zu domestizieren. Der wachsame Einspruch der Dogmatik gegenüber einer bestimmten aufklärerischen Seichtigkeit hat auch als Anfrage an die Theoriebildung im Gefolge neuprotestantischer Theologie sein Recht: Es gilt, gerade auch die übergroßen Inhalte und überdehnten Horizonte der Gottesbeziehung in das Theoriekonstrukt einzuarbeiten und die dadurch erzeugte Spannung nicht zu nivellieren. Daß der Verdacht gegenüber der Theorie gegenwärtig weniger laut artikuliert wird, verdanken wir m. E. zum Gutteil der intensiven theologischen Vermittlungsarbeit Werner Jetters¹⁸⁾. Hier liegt aber ein Appell an uns alle.

Auch in einer zweiten Beziehung ist die Theorie des Gottesdienstes auf Theologie angewiesen. Theoriearbeit hat ja immer einen nachträglichen, resümierenden Charakter. Sie reflektiert und analysiert. Sie bleibt dabei angewiesen auf so etwas wie eine theologische Vision - eine Vision dessen, wozu Gottesdienst in unserer Welt notwendig ist, worum es dort gehen sollte. Das Entwerfen visionärer Bilder und schöpferischer Perspektiven bedarf aber einer anderen Sprache als der Theoriesprache.

b) Die Unterscheidung zwischen Theorie und Theologie des Gottesdienstes möchte also der Verständigung dienen. Dagegen geht es innerhalb der Theoriebildung in der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Theorieansätzen um Abgrenzung. Ich denke hier vor allem an die Konzeption des katholischen Religionsphilosophen Richard Schaeffler¹⁹⁾. Ich glaube, daß die hier vortragenen Überlegungen eine ziemlich prinzipielle Gegenposition darstellt zu der von ihm vertretenen Theorie des Kultus. Das schließt übrigens durchaus ein, daß man seinem Unternehmen großen Respekt bekunden kann. Es ist ein anspruchsvolles Programm auf hohem Niveau. Das macht die Auseinandersetzung reizvoll. Schaeffler's Konzept ist dadurch ausgezeichnet, daß hier mit den Mitteln der Theorie eine normative, substanzielle Kultdefinition durchgesetzt werden soll. Die These, wonach Kult Abbildgeschehen urbildlicher göttlicher Anfänge ist, ein Geschehen, in dem sich die Epiphanie des göttlichen Seins vollzieht, demgegenüber sich der Mensch als ein reines empfangendes Organ zu verstehen und zu verhalten hat, diese These hat einen dezidiert antimodernistischen Zug. Sie begreift sich nicht nur als Korrektiv bestimmter Einseitigkeiten reformatorischer und politischer Befreiungstheologien. Für Schaeffler ist die kultische Weltauslegung (in einer prinzipiellen Wei-

se als einheitliche ontologische Größe hypostasiert) die große Alternative zur neuzeitlichen Bewußtseinsinformation selbst, die einzige Hoffnung, sich aus den Aporien und Krisen der modernen Welt zu befreien. Unter dem geheimen Motto "Mut zum Kult" ist dies ein sehr grundsätzlicher Versuch, den Ansatz neuzeitlicher Theologie bei der Subjektivität, bei Bewußtsein und Erfahrung zurückzunehmen. Mit Schleiermacher gesprochen soll das kultische Handeln als darstellendes Handeln von seinem Ursprung her wesentlich auch wirksames Handeln sein, soll eine unmittelbare Wirkung auf Natur, Kosmos und Geschichte haben.

Auch in dieser Auseinandersetzung genügt nicht der Affekt der Abgrenzung und die Behauptung theoretischer Unverträglichkeit. Es geht um Argumente. Ich meine, man kann mit Hilfe des mehrdimensionalen Verständnisses von Gottesdienst als Kultus zeigen, wo Schaeffler selbst entscheidende Aspekte der Sache verdrängt. Dies betrifft vor allem die gesellschaftlichen Funktionen des Kultus, wo er die symbolische Legitimation und Integration sozialer Realität übernimmt. Damit hängt die Ambivalenz des Kultus zusammen, auch die Ambivalenz der Funktionen des christlichen Kultus. Dies wird von Schaeffler methodisch ausgeblendet. Die Krise trifft immer nur die anderen.

Man kann zweitens zeigen, daß Schaeffler an der unnachsichtigen Logik dessen scheitert, was er selber bekämpft. Es gelingt ihm nämlich nicht, die behauptete unmittelbare Wirkung des Kultus auf Natur und Geschichte - am Bewußtsein und an der Erfahrung der Menschen vorbei - zu erweisen. Das kann auch nicht gelingen. Auch eine antimodernistische Theorie bleibt den Bedingungen verhaftet, unter denen alle neuzeitliche Theologie zu arbeiten hat.

Trotz dieses Einspruchs empfinde ich auch die Auseinandersetzung mit Schaefflers Entwurf als eine äußerst produktive Herausforderung, in der Theoriebildung das, was im Kultus geschieht und was in der theoretischen Anstrengung auf den Begriff zu bringen ist, nicht zu unterschreiten.

7. Liebe Kollegen! Im Unterschied zum Eislauf war bei mir der Pflichtteil lang, umso kürzer ist die Kür.

Als ich vor anderthalb Jahren den besagten Aufsatz für Greinachers Themenheft fertig hatte, war ich ziemlich unzufrieden mit dem Ergebnis. Ich wollte den 17 Seiten Theoriekodensat noch ein selbstkritisches unwissenschaftliches Nachwort anfügen. Das ist dann unterblieben (auch aus formgeschicht-

lichen Skrupeln gegenüber einer solchen Vermischung der Gattungen). Ich will die Gelegenheit nutzen, dieses Nachwort heute nachzutragen. Es mag die hier angestellten Überlegungen abschließen.

Ich möchte freimütig gestehen, daß mir Theoriearbeit schwerfällt. Ich weiß, sie ist nötig, aber ich empfinde sie immer wieder auch als trocken und frustrierend. Ich leide unter der Abstraktion, die ich mir dabei auferlegen muß. Ich habe das Gefühl, das Interessanteste geht verloren. Je weiter die begriffliche Verdichtung fortschreitet, desto geringer der Nutzwert. Umso größer ist ja übrigens auch der Widerstand bei den Adressaten der Theoriebemühungen.

Aber wer sind die Adressaten? Wo ist der Ort für Theoriebildung in Sachen Gottesdienst? Für mich sind es nicht in erster Linie interdisziplinäre Dialoge. Die sind ja doch meist fiktiv. Der Austausch unter uns Fachkollegen ist wichtig. Doch als Adressaten und Nutznießer der wissenschaftlichen Bemühungen auch um eine Gottesdiensttheorie sehe ich primär die Studenten, Vikare, Pfarrer, mit denen ich arbeite. Und sie reagieren auf Theoriearbeit vielfach mit Widerstand. Die damit verbundene Nötigung zu Distanz und Kühle, die neutralisierende Attitüde und die technische Sprache funktionalistischer Theoriebildung löst bei ihnen häufig genug Abwehr und Desinteresse aus. Diese Lernblockade möchte ich überwinden. Da es zum Teil auch mein eigenes Unbehagen ist, denke ich darüber nach, ob nicht die Art der Theoriebildung zu verändern oder zu erweitern ist.

Damit bin ich endlich beim Stichwort Eigenart. "Aufgaben und Eigenart einer Theorie des Gottesdienstes" heißt mein Thema. Was würde ich selber eigentlich gern tun?

Mich reizt eine Arbeitsweise, die danach sucht, der besonderen Eigenart des Gegenstandes um den es geht, gerecht zu werden. Gottesdienst, Kult, Riten, Sakramente, Symbole, Gebete, Predigten, Feiern - das ist allemal ein Stück kultureller und ästhetischer Praxis, voller Anschaulichkeit und Lebendigkeit. Theoriebildung in Sachen Gottesdienst sollte deshalb m. E. nur einen mittleren Grad von Abstraktheit wählen. Sie sollte, statt nach perfekter wissenschaftlicher Verallgemeinerung zu streben, immer wieder den Kontakt zur unmittelbaren sinnlichen Erfahrung suchen. Es sollte in unserer Theoriearbeit etwas davon zu spüren sein, daß wir es mit einem sehr vielschichtigen, sehr empfindsamen Bereich menschlicher Erfahrung und religiöser Praxis zu tun haben, dessen Vorgänge sich nur sehr vorsichtig generalisieren und kaum je abschließend oder eindeutig beurteilen lassen.

Das würde einmal dafür sprechen, die allgemeinen Kategorien und systematischen Hypothesen immer wieder an der Interpretation bestimmter liturgischer Gesalten und Vollzüge zu konkretisieren - und zu korrigieren. Dabei wäre darauf zu achten, daß unsere Interpretation den ganzen Reichtum der ästhetischen Vermittlung der gottesdienstlichen Zeichenhandlungen und Symbole in Musik, Sprache, Tönen und Farben, in Bildern, Bewegungen und Gesten, in Kunst und Architektur wahrnimmt und daß wir ihre Verwurzelungen in Brauchtum, Sitte und Kultur ebenfalls aufmerksam registrieren.

Es gehört zur Eigenart einer gottesdienstlichen Theoriearbeit, wie sie mir vorschwebt, aus der Beteiligung, Begleitung und Auswertung konkreter Praxis zu lernen. Ich habe wenigstens auf diese Weise am meisten gelernt. (Und eigentlich hatte ich vorgehabt, Ihnen etwas zu berichten von einer sehr interessanten Auswertung, die ich mit Studenten vom "Feierabendmahl" in St. Lorenz auf dem Nürnberger Kirchentag 1979 gemacht habe, wo bestimmte schwierige Fragen, die uns liturgietheologisch und -theoretisch beschäftigen, überraschend konkret gestellt sind: etwa die Frage nach dem Zusammenhang von Weltverantwortung, Information und Gotteslob, nach dem Übergang von Klage zu Lob. An der Interpretation solcher konkreter Gottesdienstprojekte und ihrer Probleme hätten wir uns dann gemeinsam theoretisch zusammenraufen können. Das hätte mich gereizt. Doch das wäre ein anderer Vortrag geworden). Also: Praxisreflexion als Theorieweg.

Die Eigenart des Gegenstandes legt es schließlich auch nahe, die systematischen Arbeitsgänge gottesdienstlicher Theoriebildung immer wieder durch unwissenschaftliche Abschweifungen zu unterbrechen. Ich plädiere darum für ein induktives Vorgehen, für die Aufnahme assoziativer und impressionistischer Verfahren.

Manchmal träume ich von einem größeren Buch über Gottesdienst, das ich schreiben möchte. Es könnte ruhig umfangreich sein. Ich würde mir keine Seitenzahlbeschränkung aufnötigen lassen. Das Buch wäre billig und hätte doch viele schöne Bilder und einen Kassetten-Anhang für musikalische Beispiele und zur Entspannung zwischendurch. In diesem Buch hätten strengere systematische und historische Abhandlungen ihren Platz. Ich würde daneben aber auch Auszüge aus meinem "Liturgischen Tagebuch" aufnehmen.

Ich halte mir seit einigen Jahren solche kleinen Ringbücher, die ich meist mit mir herumtrage und in die ich zwanglos - je nach Zeit und Gelegenheit - notiere, was mir auffällt und einfällt, wenn ich Gottesdienste halte oder besuche, was ich zur Sache so lese und höre. Es ist ein richtiger Kramladen.

- Da sind z. B. Abendgebete meiner Kinder verzeichnet, die Themen, die Sprechakte, die Haltung.
- Da gibt es Zeitungsmeldungen und Fernsehbilder: Neulich fiel mir in der Tageschau der überdimensionale Kugelschreiber auf, mit dem Leszek Walesa den Vertrag mit der Regierung in Danzig unterschrieb. Zuerst dachte ich: Was für ein komisches Spielzeug. Bis ich später durch eine Meldung im SPIEGEL den Symbolgehalt dieser Geste begriff: Auf dem Kugelschreiber war ein Bild von Johannes Paul II., er stammte von der Papstreise!
- Ich registriere, was mir zu bestimmten Filmen einfällt: "King Kong und die weiße Frau" - ein phantastisches Beispiel für Kult und Ritual und für das bewegende Drama der Liebe in einer Welt voller Angst und Gewalt!
- Ich notiere Erlebnisse zur Weihnachtszeit, Beobachtungen bei einer Konfirmation, Eindrücke in Taizé, Ärger und Betroffenheit bei der Lektüre von Tilmann Mosers "Gottesvergiftung".
- Ich halte fest, was ich erlebte, als ich im vorigen Jahr am Gründonnerstag in der besetzten Hamburger Petrikerkirche eine Andacht zu halten hatte und dabei einen der Besatzer, einen Theologiestunden, bat, Bob Dylans "With God on your Side" zu singen, was er auch tat und was ich zu kommentieren versuchte.
- Ich habe in den Ferien seitenlang aus James Joyce "Ulysses" abgeschrieben: Band I Seite 123 ff.: der Assoziationsstrom während der Fahrt durch Dublin zum Friedhof, während der Teilnahme an einem Begräbnisritual - und mir überlegt, was das wohl bedeutet.

Und und und....

Rohmaterialien für Theoriearbeit. Voller Brüche und Widersprüche. Und doch die Dinge, an denen mir selber die Faszination durch die Sache immer wieder bewußt wird.

Das einem Leser mitzuteilen, hätte die Absicht, ihn selber anzuregen, Gottesdienste, Feste, Feiern, den Alltag, die Medien, die Umwelt aufmerksam zu entdecken als Feld des darstellenden Handelns. Die Welt ist voll von Liturgie!

Ich würde auf diese Weise auch die jeweiligen Entdeckungszusammenhänge benennen wollen, in die bei mir bestimmte Einfälle, Thesen, Überzeugungen über den Gottesdienst biographisch eingebettet sind, damit die Lernerfahrungen erkennbar bleiben, die ich selbst mit der Sache gemacht habe und noch immer mache. Und ich würde mir wünschen, auf diese Weise etwas zu vermitteln von der Art, wie ich mir Theorie des Gottesdienstes vorstelle: offen, neugierig,

fehlerfreundlich, revisionsfähig.

Und dann wache ich auf und weiß: Dieses Buch wirst du natürlich nie schreiben, und das ist auch gut so - aber vielleicht auch schade.

Anmerkungen

- 1) CORNEHL, P.: Theorie des Gottesdienstes - ein Prospekt, in: ThQ 159, 1979, 178 - 95.
- 2) AaO. 186.
- 3) Vgl. den kurzen Überblick CORNEHL, P.: Gottesdienst, in: F. KLOSTERMANN/R. ZERFASS (Hg.): Praktische Theologie heute, München/Mainz 1974, 455 ff; R. VOLP: Perspektiven der Liturgiewissenschaft, in: JLH 18, 1973/74, 1 ff; K. - H. BIERITZ: Ansätze zu einer Theorie des Gottesdienstes, in: ThLZ 100, 1975, 722 ff.; I. LUKATIS: Überlegungen zur Erklärung des Gottesdienstbesuchs mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Theorien, in: M. SEITZ/L. MOHAUPT (Hg.): Gottesdienst und öffentliche Meinung, Stuttgart/Freiburg, Basel, Wien 1977, 47 ff.; W. JETTER: Symbol und Ritual, Göttingen 1978.
- 4) Exemplarisch sei genannt: W. BROCKNER (Hg.): Volkserzählungen und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus, Berlin 1974; dazu E. RAU: Predigt und Erzählung, in: WPKG 60, 1979, 21 ff; R. SCHENDA: Volk ohne Buch, Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910 (dtv WR 4282), München 1977; I. WEBER-KELLERMANN: Das Weihnachtsfest. Eine Kultur- und Sozialgeschichte der Weihnachtszeit, Luzern/Frankfurt 1978. Vgl. jetzt auch den interessanten Band von M. JOSUTTIS/G. M. MARTIN (Hg.): Das heilige Essen, Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls, Stuttgart/Berlin 1980, in dem der anregendste Aufsatz von einer kritischen Volkskundlerin stammt: Chr. KÖHLE-HEZINGER: Abendmahl als Gesetz, Beiträge aus der Volkskunde, 69 ff. Leider haben die an dem Symposium beteiligten Theologen darauf verzichtet, die Provokation dieser Untersuchung historisch und systematisch aufzunehmen oder auch nur angemessen zu diskutieren.
- 5) Vgl. H. BLUMENBERG: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966, sowie die Ansätze von J. HABERMAS: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (stw 154), Frankfurt 1976, bs. 9 ff; 129 ff., 200 ff. und R.

- DÖBERT: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt 1973, sowie C. F. v. WEIZSÄCKER: Der Garten des Menschlichen, München 1977.
- 6) CORNEHL, P., Öffentlicher Gottesdienst, in: P. CORNEHL/H.-E. BAHR (Hg.): Gottesdienst und Öffentlichkeit, Hamburg 1970, 118 ff.
 - 7) G. RAU: Rehabilitation des Festtagskirchgängers, in: Gottesdienst und öffentliche Meinung s. o., (Anm. 3), 83 ff.
 - 8) Gut studierbar an dem halbjährlichen Veranstaltungsprogramm des Gemeinschaftswerkes der Hamburger Hauptkirchen "Kirche für die Stadt".
 - 9) Versammelte Gemeinde. Struktur und Elemente des Gottesdienstes. Zur Reform des Gottesdienstes und der Agende. Vorgelegt von der Lutherischen Liturgischen Konferenz, Hamburg 1974; vgl. F. SCHULZ: Einheit und Vielfalt der Gottesdienste, in: WPKG 64, 1975, 457 ff.
 - 10) K.-H. BIERITZ: Struktur. Überlegungen zu den Implikationen eines Begriffs, in: JLH 23, 1979, 32 ff., 37.
 - 11) AaO. 41.
 - 12) AaO. 45.
 - 13) K.-F. DAIBER/H.-W. DANNOWSKI/W. LUKATIS/L. ULRICH: Gemeinden erleben ihre Gottesdienste, Gütersloh 1978, 16 ff. (verfaßt v. K.-F. DAIBER).
 - 14) AaO. 14. Vgl. K.-F. DAIBER: Der Gottesdienst als Mitte der Gemeindearbeit, in: WPKG 69, 1980, 74 ff.
 - 15) P. CORNEHL: Christen feiern Feste. Integrale Festzeitpraxis als volk-kirchliche Gottesdienststrategie, in: Für den Gottesdienst, hg. Arbeitsstelle für Gottesdienst und Kirchenmusik der Ev.-luth. Landeskirche Hannover, Nr. 15 - Juni 1980, 18-40; demnächst in Pth 70/1980, Heft 3.
 - 16) AaO. 47.
 - 17) Vgl. K.-F. MÖLLER (Hg.): Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter, Kassel-Trier 1971; Zur Theologie des Gottesdienstes (Fuldaer Hefte 23). Hamburg 1976. 110 ff; 120 ff; 149 ff.
 - 18) W. JETTER: Symbol und Ritual, Göttingen 1978; dazu meine Rezension in: WPKG 60, 1979, 393-96.
 - 19) R. SCHAEFFLER: Der Kultus als Weltauslegung, in B. FISCHER/E. J. LENGE-LING/R. SCHAEFFLER/F. SCHULZ/H.-R. MÖLLER-SCHWEFE: Kult in der säkulari-

sierten Welt, Regensburg 1974, 9-62; Kultisches Handeln. Die Frage nach Probenseiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation, in: R. SCHAEFFLER/P. HÖNNERMANN: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament (Quaestiones disputatae 77), Freiburg/Basel/Wien 1977, 9-50.