

## Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt Zur Bedeutung der Theologie für die Liturgiepraxis

### 1. Zur Bedeutung theologischer Überlegungen für die Liturgie der Gegenwart – oder: Legitimation der Pluralität?

#### 1.1 Ensemble verschiedener Theorien. Theologie im Papier der Liturgischen Konferenz“

„*Was ist Gottesdienst?* Diese Frage ist in letzter Zeit immer stärker in das Zentrum der kirchlichen und theologischen Diskussion gerückt.“ – 1952 eröffnete dieser Satz die umfangreiche Studie zu Luthers Liturgik von Vilmos Vajta.<sup>1</sup> Seit vielen Jahren gilt hingegen: Wesensfragen sind nicht populär, und die Frage „*Was ist (evangelischer) Gottesdienst?*“ gehört zweifellos in diese Kategorie von Fragestellungen. Diese Feststellung gilt auch für das Papier „Gottesdienst feiern. Erwägungen zur Fortführung des agendarischen Reformprozesses“, mit dem die Liturgische Konferenz eine Orientierungshilfe in der gegenwärtigen Diskussion bieten möchte.<sup>2</sup> Mit einer kurzen Analyse der Argumentation in diesem Papier setze ich ein – und entfalte auf diesem Hintergrund mein Verständnis von Fundamentalliturgik, das ich im Folgenden im Rückgriff auf Luther und die Probleme seines liturgischen Ansatzes materialiter weiter ausführe.

„Gottesdienst feiern“ verbindet die gegenwärtige fachwissenschaftliche liturgische Diskussion mit Beobachtungen zur Gottesdienstlandschaft und deren Entwicklung. Liturgietheorie einerseits und Liturgiephänomenologie im Sinne konkreter Wahrnehmung andererseits – diese beiden Perspektiven machen den methodischen Zwischenschritt des Papiers aus. Interessant erscheint dabei, dass die Rolle explizit *theologischer* Überlegungen zum Gottesdienst – vorsichtig gesagt – eher gering ausfällt. Konkret: Im dritten Hauptteil erscheint ein längerer Abschnitt zur

---

1 Vilmos Vajta: Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther (FKDG I), Göttingen 1952, XIII [Hervorhebungen im Original].

2 Vgl. Michael Meyer-Blanck/Klaus Raschzok/Helmut Schwier (Hg.): Gottesdienst feiern. Zur Zukunft der Agendenarbeit in den evangelischen Kirchen, Gütersloh 2009, 26–79.

„Gottesdienst-Theorie“. Als letzter von elf Unterpunkten (neben Überlegungen zu „Form und Inhalt“, „Beheimatung“, „Multiperspektivität“ u. v. a.) findet sich ein lediglich rund zwei Seiten umfassender Abschnitt zur „Theologie des Gottesdienstes“, der unter der Überschrift steht: „Von der Theologie zur theologischen Theorie des Gottesdienstes“.<sup>3</sup>

Sieht man genauer hin und fragt, *wie* Theologisches in dem Papier vorkommt, dann lassen sich eine explizite und eine implizite Ebene unterscheiden:

(1) In dem bereits erwähnten Abschnitt 11 des zweiten Unterpunktes des dritten Hauptteils wird zunächst „die Notwendigkeit einer integrativen theologischen Theorie des evangelischen Gottesdienstes“ als „zwingend erforderlich“ bezeichnet.<sup>4</sup> Gleichzeitig wird entschieden betont, dass es keinesfalls darum gehen dürfe, *eine* vermeintlich richtige „Theologie“ des Gottesdienstes zu formulieren. Es gehe um „Aussagen darüber, was Gottesdienst ist, ohne diese jeweils exklusiv [...] verbindlich zu machen“ (56). Dennoch aber würden „Grenzen“ aufgezeigt (56). Wie genau dies geschehen soll, bleibt dann allerdings offen. Das Papier verharret in einer Meta-Ebene – und benennt und charakterisiert auf einer Druckseite verschiedene in den vergangenen Jahren zum Gottesdienst publizierte Werke. Von Rainer Volp und Michael Meyer-Blanck, Geoffrey Wainwright und Oswald Bayer, Ralph Kunz und Alfred Rauhaus bis hin zu Manfred Josuttis ist ein breites Spektrum auf knappem Raum abgedeckt. Wie sich allerdings etwa der dezidiert reformierte Ansatz eines Alfred Rauhaus mit der Betonung eines Gottesdienstes, der nicht durch das Handeln von Funktionsträgern, sondern aus der Aktivität der Gemeinde lebt, mit der Konzeption eines Manfred Josuttis verträgt, in der Pfarrer in die verborgene und verbotene Zone des Heiligen führen, wird nicht diskutiert. Die Aufgabe einer Zusammenführung dieser verschiedenen Ansätze wird dann zwar formuliert, gleichzeitig aber kapituliert das Papier an dieser Stelle und meint, diese Aufgabe sei „gegenwärtig [...] noch nicht leistbar“ (58). Die Vielfalt der theologischen Ansätze zum Gottesdienst wird aus der Vogelperspektive benannt und mit der Pluralität der liturgiephänomenologisch ermittelten evangelischen Gottes-

---

3 Vgl. K. Raschzok: Die Agende der Zukunft. Ein programmatischer Vorschlag, in: Hanns Kerner (Hg.): Zwischen Heiligem Drama und Event. Auf dem Weg zu einer zukunftsfähigen Agende, Leipzig 2008, 23–39, 26.

4 Gottesdienst feiern, a. a. O. (s. Anm. 2), 56 (Alle Angaben in Klammern im Folgenden beziehen sich auf diese Publikation.).

dienstlandschaft verknüpft. So entsteht ein recht harmonisches Bild, das Differenz nicht nur denken, sondern auch legitimieren möchte. Aber es bleibt m. E. dennoch defizitär. Es fehlt nicht nur die kritische Reflexionsmöglichkeit, sondern vor allem auch die perspektivische Anregung. Wozu und warum eigentlich soll der Gottesdienst weiterentwickelt werden?

Ein einziges Mal in dem Unterpunkt zur Theologie kommt dann doch eine materiale Aussage vor: „Zumindest in den Agendenwerken wie im Evangelischen Gottesdienstbuch [...] kann von der theologischen Basisannahme ausgegangen werden, dass der Gottesdienst Begegnung mit dem dreieinigen Gott vermittelt [...]“ (57 f.). – Allerdings wird diese Bestimmung sofort dahingehend eingeschränkt, dass dies zwar in der Theorie, aber „nicht mehr durchgängig in der kirchlichen Praxis“ gelte (was angesichts des fundamentalen Charakters der getroffenen Aussage doch verwundert).

(2) Freilich bedeutet der faktische Ausfall einer *orientierenden* theologischen Theorie des Gottesdienstes und der Verzicht auf die Suche nach ihr (und den Streit um sie!) *nicht*, dass keine (normativen) theologischen Sätze in dem Papier auftauchen würden. So wird die „Bindung der Verheißungen an Wort und Sakrament“ (29) als Grundlage des Gottesdienstes erwähnt und gleichzeitig die durch diese Bindung mögliche „Freiheit“ der jeweiligen liturgischen Gestaltungen im Sinne einer *ecclesia semper reformanda* (vgl. 29). Mehrfach wird CA VII zitiert und daraus gefolgert, dass die „konkret anwesende Gottesdienstgemeinde als Kirche“ zu sehen sei (35; vgl. auch 38.48.56). Als Ziel liturgischer Arbeit wird die Prägung „kirchliche[r] Identität“ genannt (35) und dies in den Zusammenhang mit der Bedeutung des Sonntagsgottesdienstes für das „kulturelle Gedächtnis der Kirche“ (37) gebracht. Daher wird der Gottesdienst auch als „Ort genuiner christlicher Elementarbildung“ gesehen und in diesem Zusammenhang – recht unvermittelt – von der „heilszueignende[n] Wirkung der Liturgie“ gesprochen sowie von dem „Leib Christi“, in den der einzelne einbezogen werde (61). Mehrfach spricht das Papier von gottesdienstlicher, liturgischer oder sprachlicher „Qualität“, ohne aber zu fragen, woran diese erkannt und wodurch diese überprüft werden soll. Einmal heißt es, der Gottesdienst solle „sachgerecht“ gefeiert werden – auch hier unterbleibt die nähere Bestimmung (65). Vom „traditionskontinuierlichen Gottesdienst“ wird gesagt, er sei „für die Existenz der Kirche“ unverzichtbar (65) – ein hoch normativer Satz, der (wie auch die anderen zitierten Aussagen) recht erratisch und unbegründet im Duktus des Ganzen erscheint. An einer Stelle heißt es: „Zu fragen ist [...], ob das geringe Differenzbewusstsein zwischen

medialer (Unterhaltungs-)Kultur und gottesdienstlicher Inszenierungskultur eine Folge mangelnder theologischer Theorie des Gottesdienstes darstellt“ (43). Umso erstaunlicher, dass diese Theorie dann fast vollständig ausfällt!

Am Ende steht ein Vorschlag zur Zukunft des agendarischen Prozesses, wonach Modelltexte von hoher Qualität erarbeitet werden sollten, um den Gottesdienst am Sonntagmorgen in seiner klassischen, tradierten Form zu prägen – ein Ansatz, der mir in der Tat weiterführend erscheint, der aber m. E. doch (etwa in Auseinandersetzung mit der dezidiert anderen gottesdiensttheologischen Konzeption Ernst Langes) theologisch gut begründet werden müsste.<sup>5</sup>

Das Papier der Liturgischen Konferenz mit seiner Zurückhaltung gegenüber explizit theologischer Argumentation steht keineswegs allein. Es scheint nicht leicht zu sein, derzeit im evangelischen Bereich theologische Sätze zu wagen, die für die Gestaltung des Gottesdienstes brauchbar sein könnten.<sup>6</sup> Auch in anderen Werken zur Liturgie lässt sich ein gewisses theologisches Defizit feststellen. Karl-Heinrich Bieritz etwa legte seine 770-seitige Liturgik vor (2004), die in der Liturgiegeschichtsschreibung und in der Liturgiedeskription Maßstäbe setzt. Ein eigener Abschnitt zur Theologie des Gottesdienstes findet sich allerdings auch hier nicht, oder – anders formuliert: Aussagen zur Theologie lassen sich bestenfalls implizit erheben – am ehesten dort, wo unter den geographischen Überschriften „Der Osten“, „Der Westen“ und „Der Norden“ (Kap. 11–13) Liturgiefamilien in ihrer Entwicklung vorgestellt werden.

---

5 Ernst Lange: Was nützt uns der Gottesdienst (1973), in: Albrecht Beutel/Volker Drehsen/Hans Martin Müller (Hg.): Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre, Tübingen 1986, <sup>2</sup>1989, 332–340, 338: „Ist es nicht hohe Zeit, daß wir endgültig die Hoffnung begraben, wir könnten den neuen Gottesdienst, den wir suchen, *finden* auf den Wegen des liturgischen Traditionalismus, das heißt der Wiederherstellung der klassischen Formen und Bedeutungen des Gottesdienstes?“

6 Vgl. zu dieser Problemanzeige auch Wolfgang Ratzmann: Evangelischer Gottesdienst. Aktuelle theologische Positionen, in: MuK 76 (2006), 234–239, 239. Eine dezidierte Ausnahme macht hier die 2009 erschienene Liturgik von Martin Nicol, die Gottesdienst von vornherein theologisch beschreibt und dazu die Metapher vom „Weg im Geheimnis“ einführt; vgl. Martin Nicol: Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst, Göttingen 2009.

## 1.2 Theologie als Abduktion. Zum Theologieverständnis

Freilich: Es entstünde ein schiefes Bild, wenn der Eindruck erweckt würde, dass nach der „Theologie des Gottesdienstes“ überhaupt nicht gefragt würde. Wie bei jeder Genitivverbindung gilt es allerdings auch hier, die Richtung zu bestimmen. „Theologie des Gottesdienstes“ könnte als *genitivus subiectivus* verstanden werden. Die Frage wäre dann: Welche Theologie ergibt sich *aus dem Gottesdienst*? Wie kann er so ‚gelesen‘ werden, dass die *lex orandi* wirklich die *lex credendi* bestimmt?<sup>7</sup> In dieser Perspektive wird seit einigen Jahren in katholischem und evangelischem Kontext viel gearbeitet. Ich erwähne als eine Basis den im katholischen Bereich einflussreichen Aufsatz Romano Guardinis „Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft“ aus dem Jahr 1921, der viele Forschungen zur liturgischen Theologie auslöste – besonders anregend m. E. die vor rund 50 Jahren in deutscher Übersetzung erschienene „Theologie der Liturgie“ von Cyprian Vagaggini und gegenwärtig auf katholischer Seite Andrea Grillo mit seiner in der Übersetzung von Michael Meyer-Blanck 2006 vorgelegten „Einführung in die liturgische Theologie“. Evangelischerseits liegen mit den Arbeiten von Wannewetsch und Arnold in ethischer und systematisch-theologischer Perspektive umfangreiche Untersuchungen vor.<sup>8</sup> Hinzu kommen im englischsprachigen Bereich die Beiträge von Geoffrey Wainwright, Stanley Hauerwas, Gordon Lathrop, Don E. Saliers u. v. a.

Blickt man auf die andere Seite des Genitivs und liest „Theologie des Gottesdienstes“ als *genitivus obiectivus*, so finden sich bereits sehr viel weniger Ausführungen zu diesem Thema, zur Frage also: Wie kann und soll der Gottesdienst *theologisch* beschrieben und wie aufgrund *theologischer Überlegungen* gestaltet werden? In dem bereits zitierten Papier der Liturgischen Konferenz findet sich – wie gezeigt – eine große Zurück-

---

7 Die Verbindung von *lex orandi* und *lex credendi* geht auf Prosper von Aquitanien (5. Jh.) zurück, der in antipelagianischer Zuspitzung das fürbittende Gebet als grundlegend für die Soteriologie betrachtete; vgl. dazu Kai Gallus Sander: *Lex orandi – Lex credendi? Systematische Reflexion auf unterschiedliche theologische Verhältnisbestimmungen von Liturgie, Glaube und Leben*, in: Jürgen Bärsch/Bernhard Schneider (Hg.): *Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II*, Münster 2006, 33–46, 34.

8 Vgl. Bernd Wannewetsch: *Gottesdienst als Lebensform. Ethik für Christenbürger*, Stuttgart-Berlin-Köln 1997; Jochen Arnold: *Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung 39)*, Göttingen 2004.

haltung in dieser Frage. Die Angst vor „monokausalen Begründungszusammenhängen“ (25) und damit vor einer deduktiven Theologie ist groß. Keinesfalls möchte man mehr in die Engführungen einer „historisch oder dogmatisch fundierte[n] Anwendungswissenschaft der Theologie auf den Gottesdienst hin“ geraten (36). Keinesfalls sollen theologische Sätze mehr einseitig als „normativ“ verstanden werden. Und in der Tat gibt es diese Gefahr – gegenwärtig vielleicht am deutlichsten zu greifen in Joseph Ratzingers Buch „Der Geist der Liturgie“, dessen Titel sich bereits von dem offeneren Titel Guardinis „Vom Geist der Liturgie“ abgrenzt.<sup>9</sup>

Ich habe die beiden Genitive, den *genitivus subiectivus* und *obiectivus*, bisher deutlich voneinander unterschieden – deutlicher, als dies in der Praxis je möglich ist.<sup>10</sup> Dennoch scheint mir die Unterscheidung heuristisch hilfreich, denn die Leserichtung ist eine andere. Ich kann vom gefeierten Gottesdienst aus versuchen, Theologie zu schreiben; aber auch das Umgekehrte sollte möglich sein: von theologischen Überlegungen ausgehend auf den Gottesdienst zu blicken und gegenwärtige Liturgiegestaltung sowie agendarische Reflexion zu bedenken, kritisch zu hinterfragen und perspektivisch anzuregen.

Das eine wäre ein primär induktiver, das andere ein primär deduktiver Weg. Nun haben bereits Wilfried Härle in der dogmatischen und Rainer Volp in der liturgischen Diskussion die reine Deduktion ebenso abgelehnt wie die reine Induktion.<sup>11</sup> Stattdessen knüpfen beide an Charles Sanders Peirce an und sprechen von Abduktion – eine m. E. weiterführende Perspektive. Theologische Sätze zum „Wesen“, zu Charakter und Ziel des Gottesdienstes könnten als abduktive Sätze gelesen werden. Und das hieße dann: Diese Sätze sind Material für die theologische Diskussion auf der liturgischen Theorieebene und zugleich Sätze, deren Bedeutung für die liturgiepraktische Konkretion untersucht und anhand von gefeiertem und erlebtem Gottesdienst überprüft werden muss. Abduktive liturgische Sätze müssen auf ihre Denkmöglichkeit und auf ihre Gestaltungsmöglichkeit hin befragt werden und verbinden so Deskription und Präskription.

---

9 Vgl. Joseph Ratzinger: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 2006.

10 Vgl. K. G. Sander, a. a. O. (s. Anm. 7), bes. 35.

11 Vgl. Wilfried Härle: Dogmatik, Berlin-New York 1995, bes. 8.23.76 f.; vgl. Rainer Volp: Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, Bd. 1, Gütersloh 1992, und dazu auch Thomas Klie: Zeichen und Spiel. Semiotische und spieltheoretische Rekonstruktionen der Pastoraltheologie (PThK 11), Gütersloh 2003, 178–233.

### 1.3 Fundamentalliturgik als notwendige Aufgabe

Ich umkreise mit diesen Überlegungen ein Arbeitsfeld der Liturgik, das im Protestantismus kaum etabliert ist – weder begrifflich noch der Sache nach: die Fundamentalliturgik. Mit diesem Begriff verhält es sich nicht grundlegend anders als mit dem Begriff der „Fundamentaltheologie“. Beide wurden und werden vor allem in katholischem Kontext gebraucht.<sup>12</sup> Bereits in den 1970er-Jahren aber bemühten sich Gerhard Ebeling (1970)<sup>13</sup> und Wilfried Joest (1974)<sup>14</sup> darum, den Begriff der „Fundamentaltheologie“ auch im evangelischen Bereich zu etablieren. Freilich geschah dies mit einer nicht unwesentlichen Verschiebung der Bedeutung: So meinte „Fundamentaltheologie“ im Katholizismus vor allem die formal apologetische und materialiter natürlich-theologische bzw. ontologische Begründung der Theologie.<sup>15</sup> Evangelischerseits lässt sich Fundamentaltheologie hingegen mit Ebeling als Suche nach dem „Grund“ und Frage nach dem „Begründen“ verstehen.<sup>16</sup> Ich schließe mich an Ebelings Aufgabenbeschreibung an und weise der Fundamentalliturgik zwei Aufgaben zu:

(1) Fundamentalliturgik fragt zunächst danach, wie die Liturgik eigentlich auf ihre Gedanken kommt, und versteht sich so als kritische Epistemologie – dies die formale Seite der Fundamentalliturgik. Es geht dabei schlicht um die für jede Wissenschaft unaufgebbare – in der Liturgik aber eher selten explizit diskutierte – Frage: Wie soll und kann argumentiert werden? Überblickt man Veröffentlichungen zur Liturgik, so zeigt sich, dass historische, biblische, ökumenische, dogmatische, empirische, ästhetische bzw. phänomenologische Überlegungen begegnen und auf deren Grundlage jeweils Folgerungen für den Gottesdienst abgeleitet werden. Auch in Diskussionen auf Gemeindeebene lässt sich

---

12 „Bisher galt es als interkonfessionelle opinio communis, Fundamentaltheologie sei eine katholische Sache“; Gerhard Ebeling: Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, in: ZThK 67 (1970), 479–524, 479. Vgl. in liturgischer Perspektive vor allem Hermann Reifenberg: Fundamentalliturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen – Gestalt – Vollzug, 2. Bd. (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg 3), Klosterneuburg 1978, sowie Ansgar J. Chupungco (Hg.): Handbook for Liturgical Studies, Bd. 2: Collegeville (MN) 1998.

13 Vgl. G. Ebeling, a. a. O. (s. Anm. 12).

14 Vgl. Wilfried Joest: Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme (ThW 11), Stuttgart u. a. <sup>3</sup>1988.

15 Vgl. a. a. O., 10; G. Ebeling, a. a. O. (s. Anm. 12), 483.489–498.507.

16 A. a. O., 510.

das erleben: Da treffen glühende Verfechter des traditionellen Gottesdienstes auf Anhänger neuer, sogenannter „niederschwelliger“ Gottesdienstformen – und beide können biblische, historische, ästhetische Argumente beibringen. Die Frage stellt sich: Wie lässt sich die Beliebtheit der einen oder ganz anderen Ableitung vermeiden? Wie lässt sich verhindern, dass der liturgische Geschmack des Einzelnen bzw. das ästhetische Empfinden einer Epoche oder Strömung am Ende die Argumentation dominiert – und man gerade in liturgis so aneinander vorbeiredet, wie sonst kaum irgendwo anders?<sup>17</sup> Ohne eine Offenlegung der Argumentationsweise, ohne eine kritische Epistemologie scheint mir dies nicht denkbar.

Da der Gottesdienst zudem immer mehr zu einer „Gestaltungsaufgabe“ geworden ist,<sup>18</sup> wird die Frage umso dringlicher: Wie soll ich mich als den Gottesdienst verantwortende/r Pfarrer/in verhalten, wie mich orientieren? Kann ich einfach meinem Geschmack folgen, der Gottesdienst z. B. (mit Wilhelm Gräß) eher als intellektuelle und symbolische Kommunikation im Medium kreativ veränderbarer Traditionen versteht? Oder fühle ich mich der Phänomenologie eines Manfred Josuttis nahe, der mir zudem die reizvolle, wenngleich etwas unevangelische Rolle des schamanenhaften Mittlers zuweist? Wenn nicht der einzelne Pfarrer oder der das *ius liturgicum* innehabende Kirchenvorstand mit solchen Überlegungen allein gelassen werden will, braucht es fundamentalliturgische Klärungen. Sie machen Argumentationsrichtungen transparent, decken Scheinargumente auf, verhindern, wenn es gut geht, Kurzschlüsse (wie sie etwa dort entstehen, wo zu schnell von empirisch ermittelten Vorfindlichkeiten auf normative Aussagen geschlossen wird), und ermöglichen so liturgischen Diskurs.

(2) Die zweite Richtung fundamentalliturgischen Arbeitens ist nur auf dem Hintergrund und im beständigen Austausch mit der ersten möglich: Fundamentalliturgik versucht materialiter zu bestimmen, was Gottesdienst ist bzw. sein soll. Sie fragt nach dem „Wesen“ des Gottesdienstes – ein nicht unproblematischer Begriff, den gegenwärtig aber z. B. Peter Cornehl in seinem anregenden und materialreichen ersten Band seiner Liturgik verwendet (*Der Evangelische Gottesdienst – Biblische Kontur und neuzeitliche Wirklichkeit*, 2006). Fundamentalliturgik hätte

---

17 Vgl. Eberhard Hauschildt: Die vier Typen liturgischer Erfahrung. Versuch einer Kartographierung der liturgischen Landschaft, in: PTh 85 (1996), 334–343, 335.

18 Vgl. dazu nur z. B. die Beiträge von Birgit Weyel, Christine Jahn und David Plüss in: *Zwischen Heiligem Drama und Event*, a. a. O. (s. Anm. 3).

die Aufgabe, abduktive, nicht einfach „normative“ theologische Sätze zu erarbeiten, diese auf ihre Denkbarekeit zu befragen und zugleich auf den in der Geschichte wahrnehmbaren und in der Gegenwart erlebbaren konkret gefeierten Gottesdienst zu beziehen.

Gegenwärtig ist viel von der „Qualität“ des Gottesdienstes die Rede (ich verwies darauf bereits im Blick auf das Papier der Liturgischen Konferenz, oben 1.1). Ich meine, wenn die Diskussionen zu diesem Thema keine bloße Reproduktion von Geschmacksurteilen und auch keine unreflektierte Aufnahme empirisch erhobener Bedürfnisse sein sollen, ist ein fundamentalliturgisches Arbeiten in den beiden genannten Richtungen unverzichtbar. Ich führe einen solchen fundamentalliturgischen Diskurs im Folgenden exemplarisch durch, indem ich zunächst historisch einsetze und – dies meine bewusste Vorentscheidung – da beginne, wo evangelische liturgische Überlegungen ihren Ausgang nahmen: bei Martin Luther und bei seiner fundamentalliturgischen Grundentscheidung.

## **2. Die fundamentalliturgische Grundentscheidung Luthers und ihre liturgiepraktischen Probleme**

Ein eher beiläufig geäußelter Satz avancierte zu *der* Grundaussage Luthers zum Verständnis des Gottesdienstes. Nichts anderes solle im Gottesdienst geschehen, „[...] dann das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang.“<sup>19</sup> Gottesdienst ist katabatisch-anabatischer Wortwechsel – in dieser Reihenfolge, so beschreibt es Luther am 17. Sonntag nach Trinitatis 1544, bei der Predigt zur Weihe der Schlosskirche in Torgau. Der Satz machte Karriere, wurde im 19. Jahrhundert als „Torgauer Formel“ bezeichnet, taucht in fast allen evangelischen Darstellungen zum Gottesdienst auf, gehört zum Grundwissen im Examen und wird, ohne dies explizit zu benennen, zur theologischen Grundbestimmung des Gottesdienstes des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sacrosanctum Concilium (Dezember 1963) erklärt: „[...] in der Liturgie spricht Gott zu seinem Volk; in ihr verkündet Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber antwortet in Gesang und Gebet.“ (SC 33)

---

19 WA 49, 588, 15–18.

Was genau bedeutet Luthers Satz für den Gottesdienst theologisch und inwiefern lässt sich damit Gottesdienst gestalten?<sup>20</sup> Ich lese die Torgauer Formel also abduktiv, d. h.: Ich befrage sie auf ihre Denkmöglichkeit sowie auf ihre Folgerungen für die Liturgiegestaltung hin. Dabei beginne ich mit einer These: *Luthers Beschreibung des Gottesdienstes als Gottmenschlicher Wortwechsel wird von ihm in ein überzeugendes dogmatisches Gebäude, konkret eine worttheologisch konzipierte Soteriologie, integriert, aber zu wenig auf die liturgiepraktischen Konsequenzen hin reflektiert.*

Zunächst zur theologischen Stringenz: Wenn der Gottesdienst als katabatisch-anabatisches Wechselgeschehen von Wort und Antwort verstanden wird, so zeichnet ihn Luther zugleich ein in die dynamische Spannung von äußerem Wort und innerer Evidenz. Luther reflektiert und entwickelt diese Spannung wesentlich in Auseinandersetzung mit den sog. „Spiritualisten“ oder „Schwärmern“, jenen also, die die Heilsbedeutung der Sakramente sowie des äußeren Wortes gering schätzen und demgegenüber die „innerliche Vergewisserung der Glaubenden“<sup>21</sup>, das „innerlich-subjektive Wort der Erleuchtung“<sup>22</sup> betonen. Luther hingegen lag alles daran, die Eindeutigkeit des Heils in Christus als einzigen Bezugspunkt christlicher Existenz festzuhalten. Diese Eindeutigkeit kann, Luther zufolge, nicht aus dem Inneren des Menschen kommen – dazu ging seine Anthropologie in Übereinstimmung mit Paulus (vgl. nur Röm 7,7–25) und Augustin sowie in Konkordanz mit seiner eigenen persönlichen Erfahrung zu deutlich von der *incurvatio* des sündigen Menschen in sich selbst aus. Sie darf aber auch nicht als äußere kirchliche Instanz einfach gesetzt werden, wie es die römische Kirche durch ihr ausdifferenziertes Modell der kirchlichen Heilsübereignung versuchte. Die Eindeutigkeit kann vielmehr allein in Jesus Christus selbst begründet sein. Dieser aber habe Taufe und Abendmahl eingesetzt sowie das äußere Wort gegeben, um durch diese *Medien* das Heil darzureichen. Luther

---

20 Vgl. dazu auch Karl-Heinrich Bieritz: Daß das Wort im Schwang gehe. Lutherischer Gottesdienst als Überlieferungs- und Zeichenprozeß, in: ders.: Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt (PThe 22), Stuttgart-Berlin-Köln 1995, 82–106, sowie Karl Holl: Was können wir für die Neugestaltung unseres evangelischen Gottesdienstes von Luther lernen? [zuerst 1924], in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 3: Der Westen, Darmstadt 1965, 220–233.

21 Wolf-Dieter Hauschild: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh 1999, <sup>2</sup>2001, 82.

22 A. a. O., 81.

sieht sich mit dieser Argumentationsfigur auf einem mittleren Weg – zwischen Karlstadt einerseits und der römischen Kirche andererseits, die die äußere Vermittlung in die Kirche hinein substanzialisiert habe. Es ist das bestimmte und durch Gottes Wirken dynamische Externum, das das Innere erst eigentlich formt. Joachim Ringleben schreibt dazu: „[...] das Wort ist [...] die Instanz, die als von außen an mich kommend mich zugleich in der in ihr vernommenen Andersheit bei mir sein läßt. Hörend bin ich bei mir nicht nur bei mir.“<sup>23</sup> Für die Glaubenden gilt das „constituamur in alienis“, von dem Luther 1539 spricht.<sup>24</sup> Theologisch erscheint diese Linie, so habe ich bereits gesagt, klar; führt man sie aber in liturgiepraktischer Perspektive fort, so ergeben sich drei Problemstellungen, die wechselseitig miteinander verbunden sind, die vielfach in der liturgischen Diskussion beobachtet wurden und die ich deshalb auch nur knapp darstelle.

(1) Die *Dominanz der Predigt* und die Tendenz zur *Intellektualisierung des Gottesdienstes*. – Im Gottesdienst müsse, so Luther, alles dafür getan werden, dass „gottis wort [...] dasselb ym schwang gehe“.<sup>25</sup> Soweit, so gut. Was aber meint „gottis wort“, jener Begriff, der in der Tradition für das gelesene Evangelium stehen konnte, konkret? Luther bindet es primär an die Predigt und spricht vom „mündliche[n] wort des Euangelij“, das neben Taufe und Abendmahl zum äußerlichen Wirken Gottes am Menschen gehört.<sup>26</sup> Das heißt dann: Nicht die Lesung des biblischen Wortes hat entscheidende Bedeutung, nicht das Wortgeschehen, das etwa im Psalmgebet oder im deutschen Choral geschieht, sondern das Wort der Predigt. Bereits 1523 hatte Luther in seiner kleinen Schrift „Von ordenung gottis diensts ynn der gemeine“ formuliert: „Darumb wo nicht gotts wort predigt wirt, ists besser, das man widder singe noch leße, noch zu samem kome.“<sup>27</sup> Luther betont die Predigt, das mündlich ausgerichtete Wort, so intensiv, weil es ihm um die *Eindeutigkeit* der Zusage des Wortes Gottes geht. Die Predigt ist es, die die Vieldeutigkeit der

---

23 Joachim Ringleben: Wort Gottes IV. Systematisch-theologisch, in: TRE 36 (2004), 315–329, 321.

24 WA 39/1, 492, 3 [Die 3. Disputation gegen die Antinomer].

25 WA 12, 36, 24 f [Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeinde]; s. a. 37, 27.

26 Vgl. WA 18, 136, 11 [Wider die himmlischen Propheten]. Dabei beruft sich Luther u. a. auf Paulus, der in Röm 1,16 „das mündliche Euangelion eyne krafft Gottes“ nennt; a. a. O., 187, 36 f.

27 WA 12, 35, 24 f.

Schrift in die Eindeutigkeit des Sünde aufdeckenden und Gnade zusprechenden Wortes verwandelt. Aus der soteriologischen Pointierung der Theologie ergibt sich die Bedeutung des *Predigtamtes* bei Luther. Wohl-gemerkt: Nicht der einzelne Prediger mit seinen Fehlern und Problemen und seiner ganz persönlichen, möglicherweise defizienten Theologie ist entscheidend, sondern das institutionalisierte Predigtamt, das das äußere Wort als mündliches Wort verkündigt und so die potentielle Vieldeutigkeit der Bibel in die Eindeutigkeit der Offenbarung der Gnade Gottes verwandelt.<sup>28</sup> Es geht um eine Eindeutigkeit der *Wirkung* des Wortes; es geht um eine Eindeutigkeit, die nicht einfach im Wort der Bibel liegt und auch nicht im Wort der Predigt an sich, sondern die sich pneumatologisch im Hörer und in der Hörerin ereignet. Es ist Gottes Geist, der die Sünde aufdeckt und im „wort“ „von der gnade Christi“ den Glauben gibt, „wo und wilchem er will“.<sup>29</sup>

Problematisch wird diese Konzeption Luthers dann, wenn die Dynamik dieses pneumatologisch bestimmten Wortereignisses durch eine feststehende *doctrina* abgelöst wird, die es predigend zu vermitteln gilt.<sup>30</sup> Diese Tendenz lässt sich nicht erst in der Entwicklung des Luthertums beobachten, sondern zeigt sich schon bei Luther selbst. Wenn er „was Christum treibet“ als „generalis scopus“ der Schrift beschreibt,<sup>31</sup> dann droht das inhaltliche Materialprinzip der Schrift (die Christusbotschaft) das unhintergehbare und beständige Formalprinzip der Konstitution des Glaubens durch das äußere Wort zu unterlaufen. Mit dieser Verschiebung weg von der materialen Gegebenheit des äußeren Wortes im gelesenen und gehörten, gemeinsam gesungenen und vielfältig gestalteten Wort der Schrift hin zu einer primär am korrekten Inhalt orientierten Predigt droht der Gottesdienst (von Luther nicht bemerkt!) neuerlich zum „werck“ zu werden: zum Werk des auslegenden Predigers und der hörend-verstehenden Gemeinde. Gleichzeitig droht sich der Ausleger in eine Vermittlungsrolle zu drängen, die der des Priesters in der Römischen

---

28 Vgl. dazu WA 10, I,1, 130, 2–7 [Weihnachtspostille].

29 WA 18, 139, 25; ganz ähnlich wird später Melanchthon in CA V formulieren.

30 Wie sich analog die Dynamik des Wechselspiels von Gesetz und Evangelium im Luthertum in ein Schema des Nacheinanders von materialer Gesetzes- und Evangeliums predigt verwandeln konnte; vgl. dazu Alexander Deeg: Predigt und Derascha. Homiletische Textlektüre im Dialog mit dem Judentum (APTLH 48), Göttingen 2005, 425–430.

31 Vgl. A. Deeg: Skopus, in: Oda Wischmeyer (Hg.): Lexikon der Bibelhermeneutik, Berlin-New York 2009, 555 f.

Messe mindestens gleichkommt. Er ist es, der der Gemeinde das weitergibt, was das gelesene Wort allein anscheinend nicht ausrichten kann. Er wird in seiner Predigt zum – wie Karl-Heinrich Bieritz schreibt – „*Pontifex*, zum unentbehrlichen Heilmittler“<sup>32</sup>.

(2) Damit hängt die *Vernachlässigung des „Äußeren“* trotz oder gerade wegen der Betonung des „äußeren Wortes“ zusammen. Die Externität der Konstitution des Glaubens ist für Luther nicht an den „eusserlichen scheyn“ gebunden – das wäre die römische Position – sondern an das Wort, das den Menschen von außen trifft. Es kommt zu der – vielfach beobachteten – kulturellen Revolution in der Zeit der Reformation, es kommt zur Verschiebung vom Bild auf das Wort,<sup>33</sup> vom Sehen auf das Hören und damit zur *Verinnerlichung* der liturgischen Partizipation. Das bedeutet aber auch: Gegenüber dem *cultus exterior* wird der *cultus interior* entscheidend,<sup>34</sup> das Wort (und gemeint ist ja vor allem das Wort der Predigt) kann gegen die liturgische Gestalt ausgespielt werden. Deutlich wird dies etwa dort, wo sich Luther zur Spannung von Wort und Zeichen, von Testament und Sakrament äußert und den Akzent auf das Wort und das Testament legt. Luther schreibt in seinem „Sermon vom Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe“ (1520): „[...] die tzeychen muegen wol nit sein, das dennoch der mensch die wort habe, und also on sacrament, doch nit on testament selig werde [...]“<sup>35</sup>

(3) Die *Didaktisierung des Gottesdienstes*. – In Luthers Vorrede zur „Deutschen Messe“ (1526) finden sich Beschreibungen des Gottesdienstes, die diesen – verkürzt gesagt – als bloßes *Mittel zum Zweck* erscheinen lassen. Der Zweck der öffentlichen und auf Deutsch einzurichtenden

---

32 K.-H. Bieritz, a. a. O. (s. Anm. 20), 104.

33 Vgl. Hans Belting: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1986.

34 Vgl. Karsten Lehmkuhler: *Kult/Kultus VI. Religionsphilosophisch*, in: RGG<sup>4</sup> 4 (2001), 1810 f, 1810; bei Thomas heißt es (s.th. I.II.101.2c): „Est autem duplex cultus Dei, interior et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum.“ – Für die Zeit des Altprotestantismus schreibt Peter Cornehl entsprechend: „Es gab einen kulturellen Wandel vom Sehen zum Hören, von außen nach innen, von der sinnlichen Anschauung des Heiligen zur Kommunikation des Glaubens in *Wort und Musik*.“; P. Cornehl: *Gottesdienst VIII. Evangelischer Gottesdienst von der Reformation bis zur Gegenwart*, in: TRE 14 (1985), 54–85, 59.

35 WA 6, 363, 7–9.

Gottesdienste sei der Unterricht für die „eynfeltigen leyen“<sup>36</sup> mit dem Ziel einer „öffentliche[n] reytzung zum glauben und zum Christenthum“<sup>37</sup>. Aus der Diagnose einer grundlegenden Unkenntnis und Unwissenheit des christlichen ‚Volkes‘ leitet Luther die richtunggebende Maxime ab, wonach die Christen – und besonders die „eynfeltigen“ und das „junge volck“ – „ynn der schrifft und Gottis wort geubt und erzogen werden“ sollen.<sup>38</sup> Dafür bietet sich der Ort des Gottesdienstes in besonderer Weise und aus rein pragmatischen Gründen an. Wenn die Christenmenschen schon einmal versammelt sind, dann kann diese Zusammenkunft auch zu didaktischen Zwecken genutzt werden. So schreibt Luther im Zusammenhang der Erörterungen zu Vaterunserparaphrase und Abendmahlsermahnung, vom Duktus der Ausführungen her aber durchaus übertragbar auf andere Teile des Gottesdienstes: „Denn es ist ja umb das volck zu leren und zu furen zuthun [...]“.<sup>39</sup>

Ich fasse zusammen: Mit der exklusiven Bindung des äußeren Wortes an die Predigt kommt es zur Geringschätzung äußerer Gestaltungsfragen und letztlich zu Homiletisierung, Intellektualisierung und Didaktisierung des Gottesdienstes. Das Folgeproblem: Was als dynamisches Wortgeschehen im Geist dogmatisch einleuchtend beschrieben wird, verkümmert liturgisch tendenziell dergestalt, dass das äußere Wort in die „Lehre von der Wirkung des Wortes“ hinein aufgelöst und dessen Dynamik in der korrekten Dogmatik und ihrer Weitergabe arretiert wird. Mit dieser Analyse scheinen mir grundlegende Probleme aufgezeigt, die den evangelischen Gottesdienst von den Anfängen der Reformationszeit bis in die Gegenwart begleiten. Ich folge diesen daher dahingehend weiter, dass ich drei Spannungsfelder benenne, in denen sich (nicht nur evangelischer) Gottesdienst bewegt.

---

36 WA 19, 74, 23 [Deutsche Messe].

37 WA 19, 75, 1 f.

38 WA 19, 73, 18 f.

39 WA 19, 97, 8 f. Diese Aussage ist im originalen Kontext darauf bezogen, dass diese Teile des Gottesdienstes am besten immer in derselben Weise ausgeführt werden sollten; gleichzeitig aber macht sie auf das leitende Interesse Luthers aufmerksam.

### 3. Drei liturgische Spannungsfelder und Schieflagen – und der „Wort-Kult“ als Weg

#### 3.1 Die Spannung von verbum externum und internum

Trotz des dogmatischen Festhaltens am „verbum externum“ hat sich faktisch eine bedeutungsvolle Verschiebung hin zum „verbum internum“ ergeben – bedeutungsvoll deshalb, weil sie das, was „verbum externum“ und „verbum internum“ ursprünglich meinen, verändert. Ursprünglich, daran sei nochmals erinnert, ging es um das dynamische pneumatologische Wechselspiel von Gottes Wort einerseits und der Identität des Glaubenden, die in diesem Wort neu – und zwar extern – konstituiert wird. Durch Intellektualisierung und Didaktisierung im Kontext eines dominierend homiletischen Paradigmas wird das „verbum externum“ in die intellektuelle Vermittlungsleistung der Kirche und damit auch in den wissenden Besitz des je einzelnen Gläubigen gezogen. Das „verbum externum“ als inhaltlich Bestimmtes ist ein vom Subjekt Gewusstes – und damit das Gegenteil eines „äußeren“, externen Wortes. Wenn Immanuel Kant die wahre „innere“ von der problematischen „äußeren“ Religion unterscheidet und die veräußerlichte Liturgie als „Afterdienst“ brandmarkt, dann bleibt er durchaus im Duktus dieser protestantischen Entwicklung.<sup>40</sup> Diese Entwicklung bedeutet aber: Die externe Konstitution des Glaubenden droht sich umzukehren in ein selbstbewusstes Pochen auf das gläubige Herz als entscheidender Verifikationsinstanz des Glaubens und damit in einen anstrengenden und daher problematischen Dauerrekurs auf die eigene Innerlichkeit.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) hat die Problemstellung der Reformation und die spezifische Errungenschaft Luthers in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ klar erfasst und – in seinem Vokabular – pointiert als die Spannung zwischen „Subjektivität und Gewißheit des Individuums“ einerseits und „Objektivität der Wahrheit“ andererseits beschrieben.<sup>41</sup> Diese Spannung werde in Luthers Theologie, so Hegel, nicht aufgelöst, sondern bewusst aufrecht erhalten. „Die Wahrheit ist den Lutheranern nicht ein gemachter Gegenstand, sondern das Subjekt selbst soll ein wahrhaftes werden, indem es seinen

---

40 Vgl. Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; zitiert nach Lehmkühler, a. a. O. (s. Anm. 34), 1811.

41 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12, stw 612, Frankfurt am Main 2007, 496.

partikulären Inhalt gegen die substantielle Wahrheit aufgibt und sich diese Wahrheit zu eigen macht. So wird der subjektive Geist in der Wahrheit frei, negiert seine Partikularität und kommt zu sich selbst in seiner Wahrheit.<sup>42</sup> Hegel erkennt, dass es bei Luther um die geschichtliche Verbindung von Subjekt und Wahrheit geht. Dazu schreibt Walter Mostert: „Die im Zusammenhang mit der Beurteilung Luthers immer wieder anzutreffenden Alternativen Personalismus gegen Ontologie, existentielle gegen sapientiale Theologie, individualistischer Subjektivismus gegen institutionellen Objektivismus usw. sind durch Hegel eigentlich schon philosophisch überholt.“<sup>43</sup> Gleichzeitig hält Mostert aber auch die bleibende Differenz zwischen Hegel und Luther in wünschenswerter Deutlichkeit fest: „An die Grenze von Hegels Luther-Interpretation stößt man, wenn man seinen Begriff des Äußerlichen mit Luthers Begriff des *verbum externum* vergleicht. Durch die Identität von Geist als subjektivem und objektivem Geist entfernt sich Hegel fundamental von der bleibenden Externität des Wortes bei Luther.“<sup>44</sup> Was bei Hegel letztlich verloren geht, ist die irreduzible Dynamik des Wechselspiels von Externität und Konstitution des glaubenden Subjekts, die die Selbstbezüglichkeit des Subjekts aufbricht und dieses von außen neu bestimmt. Genau diese Dynamik – dies zeigten die vorausgehenden Abschnitte – drohte aber auch in der Entwicklung des evangelischen Gottesdienstes sowie des evangelischen Selbstverständnisses immer wieder verlorenzugehen.

Was ist angesichts dieses Problems zu tun? Wie kann die „Externität“ des Wortes vor dem Zugriff des verstehenden und intellektuell begreifenden Subjekts gesichert werden? Ich springe von Luther und Hegel in die gegenwärtige Kulturwissenschaft, wo die Frage nach dem Umgang mit dem Fremden und mit Fremdheit intensiv diskutiert wird. Vor allem Bernhard Waldenfels hat sich philosophisch mit dem „Stachel des Fremden“ auseinandergesetzt.<sup>45</sup> Seine leitende Frage lautet: „Wie können wir auf Fremdes eingehen, ohne schon durch die Art des Umgangs seine Wirkungen, seine Herausforderungen und seine Ansprüche zu neutralisieren oder zu verleugnen?“<sup>46</sup> Zwei Extreme stellt Waldenfels als fal-

---

42 Ebd.

43 Walter Mostert: Luther III. Wirkungsgeschichte, in: TRE 21 (1991), 567–594, 574.

44 A. a. O., 575.

45 Vgl. Bernhard Waldenfels: Der Stachel des Fremden, stw 868, Frankfurt am Main 1990.

46 B. Waldenfels, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt am Main 2006, 9.

sche und problematische Wege des Umgangs mit dem Fremden vor Augen: Das Extrem „einer *funktionalistischen Verkennung*“ einerseits, das Extrem einer „*fundamentalistischen Verklärung*“ andererseits.<sup>47</sup> Hier liegt der Übergang zur Liturgiepraxis nahe. „*Verbum externum*“, äußeres, fremdes Wort, kann nicht in „*fundamentalistischer Verklärung*“, also in möglichst weltfremder Inszenierung gesucht bzw. künstlich geschaffen werden – wie es etwa geschehen könnte, wenn die alttestamentliche Lesung zum Zwecke der Verfremdung wie im jüdischen Schabbatgottesdienst auf Hebräisch vorgetragen würde. Auch der gesungene Vortrag der Lesung könnte wohl eher als Musealisierung oder Folklorisierung des gottesdienstlichen Handelns gedeutet werden und würde in der Inszenierungsabsicht gerade keine Begegnung mit dem Fremden ermöglichen. Die andere Seite des Spannungsfeldes, die „*funktionalistische Verkennung*“ bestünde in dem, was Karl-Heinrich Bieritz – in Anlehnung an Klaus Schwarzwäller – einmal die „*Verbiederung*“ des Gottesdienstes nannte: „*Wohlmeinende Menschen*“, so schreibt Bieritz in Aufnahme von Beobachtungen am real erlittenen Gottesdienst, „die sich selber gewiß eher dem Niveau- bzw. dem Selbstverwirklichungsmilieu zuordnen würden, sind hier bemüht, den Gottesdienst in seinem Ambiente, seinen einzelnen Vollzügen möglichst komplett zu *trivialisieren*, um ihn den Kommunikationsmodalitäten und -möglichkeiten des *Harmoniemilieus* anzupassen.“ Bieritz fährt fort: „Was sich dabei ereignet, ist [...] eine umfassende *Pädagogisierung* des evangelischen Gottesdienstes.“<sup>48</sup>

Zurück zu Waldenfels: Keinesfalls dürfe, so Waldenfels, das Fremde eingefangen werden in eigene Sinnkonstrukte. Vielmehr müsse es eingezeichnet werden „in eine pathisch grundierte und responsiv ausgerichtete Form von Phänomenologie“,<sup>49</sup> einfacher formuliert: es geht darum, nicht primär „Subjekt“ zu sein, das sich das Fremde als Objekt unterwirft, sondern zunächst „Patient“, Erleidender, zu sein, um dann „Respondent“ zu werden, Antwortender und so den Subjekt-Objekt-Schematismus aufzubrechen.<sup>50</sup> Es ist also eine Haltung einzuüben, in der ‚ich‘ nicht „Initiator“ bin, sondern „jemand, der buchstäblich bestimmten

---

47 A. a. O., 33.

48 K.-H. Bieritz: Erlebnis Gottesdienst. Zwischen ‚Verbiederung‘ und Gegenspiel. Liturgisches Handeln im Erlebnishorizont, in: WzM 48 (1996), 488–501, 495.

49 B. Waldenfels, a. a. O. (s. Anm. 46), 34.

50 Vgl. a. a. O., 45.

Erfahrungen unterworfen ist“.<sup>51</sup> Als eine Haltung der „Andacht“ kann Waldenfels dies im Fortgang seiner Überlegungen – bezeichnenderweise mit einem religiösen Begriff – charakterisieren.<sup>52</sup> Ob es also auch beim Gottesdienst zunächst um diese pathisch-responsive, erwartungsvoll-ergebene, „andächtige“ Haltung gehen muss – auf Seiten der Pfarrerinnen und Pfarrer wie auf Seiten der Gemeinde –, um eine Chance zu haben, nicht nur das Eigene zu reproduzieren und das Subjekt zu stärken, sondern dem Subjekt des *äußeren Worts* heilsam unterworfen zu werden? Oder ob primär die Gestaltung gefragt ist, wie Bieritz in seinem bereits zitierten Aufsatz meint, und es darum gehen muss, den Gottesdienst bewusst als eine Alternative zur Erlebnisgesellschaft zu inszenieren?<sup>53</sup> Wahrscheinlich ist das eine nicht ohne das andere möglich!

### 3.2 Die Spannung von Predigt und Liturgie

Bei Schleiermacher ist die terminologische Unterscheidung von „Predigt“ und „Liturgie“ in dem Sinne, dass „Liturgie“ alles das meint, was nicht Predigt ist, erstmals deutlich belegt. Und bis in die Erwartungen von Kirchenmitgliedern hinein ist die Dominanz der Predigt zu greifen. In der neuesten Kirchenmitgliedschaftsstudie stimmen 63% der Evangelischen im Westen und 77% im Osten der Aussage zu: „Der Gottesdienst soll vor allem eine gute Predigt enthalten.“<sup>54</sup> Damit hat sich die Homiletisierung des Gottesdienstes, wie sie sich bereits bei Luther findet, bis in die Erwartungen der Gottesdienst feiernden Gemeinde hinein fortgesetzt. Ist der Protestantismus damit die „*hérésie antiliturgique*“, als die ihn der französische Benediktiner und Liturgieerneuerer Dom Prosper Guéranger (1805–1875) in der Mitte des 19. Jahrhunderts bezeichnete?<sup>55</sup>

---

51 Ebd.

52 Vgl. a. a. O., 103.

53 K.-H. Bieritz, a. a. O. (s. Anm. 48), 500.

54 Vgl. Wolfgang Huber/Johannes Friedrich/Peter Steinacker: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 454.

55 Vgl. Dom Prosper Guéranger, hier zit. nach Friedrich Kalb: Liturgie I. Christliche Liturgie, in: TRE 21 (1991), 358–377, 376.

Das Spannungsfeld zwischen Predigt und Liturgie ist spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch ökumenisch relevant (gegenwärtig angesichts der Diskussion über die Piusbrüder und deren sowie des Papstes Haltung zu den Liturgiereformen des zweiten Vaticanums mehr denn je). Die Kritik, wie sie populär von Martin Mosebach und wissenschaftlicher, da psychoanalytisch, soziologisch und phänomenologisch vermittelt, von Alfred Lorenzer und vielen Anderen vorgebracht wird, lautet so, dass die zunehmende Dominanz, ja „Vergötzung“ des Wortes einerseits den Charakter der Liturgie als „Feier“ zerstöre, andererseits und damit zusammenhängend die Liturgie einem enggeführten hermeneutischen Paradigma, einem Paradigma des Verstehens, unterwerfe und so funktionalisiere und intellektualisiere. Die Eigensprachlichkeit der Liturgie, die eine bildhafte, eine symbolische, eine rituelle sei, werde nicht beachtet. Das Konzil habe, so Lorenzer, die „sinnlichen Symbolsysteme“ zerstört und die Liturgie zu einem „*katechetisch-indoktrinal[en]*“ Geschehen gemacht.<sup>56</sup>

Und in der Tat lassen sich dafür zahlreiche illustrative Beispiele aus der Liturgiegeschichte oder aus der Gegenwart finden. Ich verweise nur exemplarisch auf Klaus-Peter Jörns' Buch „Notwendige Abschiede“ und auf seine liturgische Konkretion, die unter dem Titel „Lebensgaben Gottes feiern“ 2007 erschien. Jörns' liturgische Epistemologie lässt sich als der Versuch greifen, eine historisch rekonstruierte ‚eigentliche‘ Botschaft Jesu sowie Vorgaben unserer gegenwärtigen Kultur zu vermitteln. Daher müssten dann Sätze und Überzeugungen, die gegenwärtig nicht mehr nachvollziehbar und vermittelbar seien, eliminiert werden – im Kern sind dies für Jörns die „Sühnopfer- und Erwählungsvorstellungen“.<sup>57</sup>

Wird also Liturgie vom Paradigma des Verstehens dominiert und somit in ihrer Eigensprachlichkeit von der dominanten Predigtsprache verschluckt? Hat das Bildhafte, das Sinnliche, haben Feier und Spiel noch eine Chance? Kommt das „Wort“ jenseits seiner kognitiv-diskursiven Vermittlung noch zum Zug? – Diese Fragen scheinen mir deshalb von besonderer Bedeutung, weil das „Wort“, um das es Luther im Gottesdienst geht, ja eben nicht das diskursiv eingeordnete und intellektuell verstandene Wort ist, sondern das mich herausfordernde, mir fremde,

---

56 Alfred Lorenzer: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt am Main 1988, 10.78. Vgl. zur „Eigensprachlichkeit der Liturgie“ auch M. Nicol, a. a. O. (s. Anm. 6), 43–64.

57 Vgl. Klaus-Peter Jörns: Lebensgaben Gottes feiern. Abschied vom Gottesdienst als Sühnopfermahl, Gütersloh 2007, 156–184.

mich neu konstituierende Wort. In dieser Hinsicht ist es zumindest einseitig, wenn Michael Meyer-Blanck betont, dass die „Kulturrevolution“ durch die Reformation vor allem darin gesehen werden könne, dass sich „Kommunikation in Sachen Religion [...] *nicht mehr rituell, sondern diskursiv*“<sup>58</sup> vollziehe. Und ähnlich einseitig ist Wilhelm Gräbs Aussage, wonach der Protestantismus „die Praxis der Religion ins distanzierte Hören und Lesen“ verlegt habe. „Im Hören und Lesen muß der Sinn der Wörter und Buchstaben allererst ermittelt und in komplexen Vermittlungsprozessen erschlossen werden.“<sup>59</sup> Eine durchaus problematische Entwicklung hin zu Intellektualisierung und Didaktisierung wird hier faktisch normativ gesetzt.

Die extreme Gegenposition vertritt Stephan Weyer-Menkhoff. Dieser gibt in seinem 2002 erschienenen Aufsatz „Die Ästhetik der Liturgie“ eine – wie sich sagen ließe – ‚radikal-ästhetische‘ Antwort auf die Frage, wie ein Verständnis und eine Praxis des Gottesdienstes überwunden werden können, die diesen in ein Paradigma des Verstehens einordnen. Er formuliert den Leitsatz: „Der Gottesdienst ist, was man sehen kann.“<sup>60</sup> Beziehungsweise: „Die Liturgie besteht aus lauter Oberfläche.“<sup>61</sup> Demgegenüber verabschiedet Weyer-Menkhoff den Zeichenbegriff, da dieser letztlich immer nur dazu führe, die Ebene des konkret Sichtbaren zu verlassen und auf die *Bedeutung* des Zeichens zu blicken.<sup>62</sup>

Zwei Fragen bleiben: (a) Kommt es bei Weyer-Menkhoff nicht zu einer neuerlichen Dichotomisierung, die nun das „Verstehen“ in kognitiver und emotionaler Perspektive allzu weitgehend ausklammert und damit zwar vielleicht werkästhetisch konsonant bleibt, die Ebene der Rezeptionsästhetik aber vernachlässigt? (b) Wird mit einem solchen Verständnis des Gottesdienstes die konkrete Gestaltungsaufgabe nicht zur Unmöglichkeit? Wenn derartig werkästhetisch argumentiert wird, welche produktionsästhetischen Konsequenzen ergeben sich daraus?

Nein – es kann nicht darum gehen, Diskursives gegen Sinnliches, Verstehen gegen ästhetische Präsenz auszuspielen. Der Reiz und die

---

58 M. Meyer-Blanck: Liturgie und Liturgik. Der evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt (TB 97), Gütersloh 2001, 33 [Hervorhebungen AD].

59 Wilhelm Gräb: Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002, 194.

60 Stephan Weyer-Menkhoff: Die Ästhetik der Liturgie, in: LJ 52 (2002), 254–261, 255.

61 A. a. O., 256.

62 Vgl. a. a. O., 256 f.

Schwierigkeit liegt darin, um beides zu wissen und beides liturgisch zu inszenieren. Es geht in religionsphänomenologischer Begrifflichkeit um eine Bewegung im Feld von Kultus und Mythos einerseits, Logos und Ethos andererseits. Gut aufklärerisch könnte versucht werden, vom Kultus zum Ethos und vom Mythos zum Logos kommen. Damit aber verlöre sich die Spannung und Wechselwirkung zwischen beiden Ebenen. Man kann kultisch oder logisch vom Pferd fallen, mythisch oder ethisch!

### 3.3 Die Spannung von Vertikale und Horizontale

In alledem wird eine weitere Spannung erkennbar, die ich als die Spannung zwischen vertikaler und horizontaler Ebene beschreibe. Paul Tillich stellte in seinem 1926 erschienenen Buch „Die religiöse Lage der Gegenwart“ fest, dass die protestantische Religion in Folge der kulturprotestantischen Theologie „diesseitig“ geworden und es zur „Verendlichung“ gekommen sei.<sup>63</sup> Der Vorwurf einer Horizontalisierung religiöser Kommunikation im Protestantismus wurde und wird in unterschiedlichen Schattierungen schon vorher und seither immer wieder erhoben.

So meinte Friedrich Spitta in seinen Briefen „Zur Reform des evangelischen Kultus“, man werde durch die „nüchternen Formen“ lediglich intellektuell bewegt, man fühle sich im evangelischen Gottesdienst „in einen Hörsaal versetzt, wo ein Vortrag gehalten werden soll“; es finde sich „wenig Gebetsstimmung in unseren Kirchen“.<sup>64</sup> Eine vergleichbare Kritik war auch der Motor der im Detail ganz anders gelagerten liturgischen Reformbemühungen der verschiedenen Spielarten der jüngeren liturgischen Bewegungen. Neuerlich wurde diese Kritik laut, als Gottesdienstexperimente der späten 1960er und frühen 1970er-Jahre das ‚Leben‘ zurück in die Gottesdienste holen wollten. Eberhard Jüngel meint, der Gottesdienst sei dadurch „unter die Tyrannei der Ethik“ gebeugt worden.<sup>65</sup> Und nicht zuletzt sind es zielgruppenorientierte, ‚nieder-

---

63 Vgl. Paul Tillich: Die religiöse Lage der Gegenwart (Wege zum Wissen 60), Berlin 1926, bes. 132; Zitat: 141.

64 Vgl. Friedrich Spitta: Zur Reform des evangelischen Kultus. Briefe und Abhandlungen, Göttingen 1891, 10 f.

65 Vgl. Eberhard Jüngel: Der evangelisch verstandene Gottesdienst, in: ders.: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III (BEvTh 107), München 1990, 283–310, 290.

schwellige<sup>6</sup>, milieusensible gottesdienstliche Angebote, die gegenwärtig eine vergleichbare Kritik auslösen und Kritiker unter ästhetischen oder phänomenologischen Vorzeichen auf das „Andere“, auf die „Vertikale“, auf das „Religiöse“ oder „Heilige“ verweisen lassen.<sup>66</sup>

Versucht man, die Gegenbewegungen gegen die als problematisch empfundene Horizontalisierung zu systematisieren, so entdecke ich drei Richtungen:

(1) Der Rekurs auf die Objektivität des „Werkes“ (werkästhetischer Aspekt): Vor rund hundert Jahren zeigen sich – bei aller Unterschiedlichkeit der Ansätze im Detail – viele Vertreter der jüngeren liturgischen Bewegungen vom „Objektiven“ fasziniert, das sie in der vorgegebenen liturgischen Gestaltung finden und der liberal-religiösen Subjektivität gegenüberstellen. Die Autorität dessen, was jenseits der eigenen Bereitung liegt, gewinnt an Überzeugungskraft – und kann sich mit neuer Kultbegeisterung ebenso verbinden wie mit politisch problematischen Optionen. In dieser Hinsicht wirkt der „objektive“ römische Kultus aufgrund seines Alters und seiner Unveränderlichkeit trotz aller Turbulenzen der Zeit anziehend (vgl. Wilhelm Stählin). Andere – wie etwa Paul Althaus – rekurrieren in jenen Jahren in liturgischer Hinsicht verstärkt auf das Wort Gottes als Basis der Liturgie und objektiv gegebene Größe und beschreiben auf dieser Grundlage das „Wesen des evangelischen Gottesdienstes“. Es ist dies die Zeit, in der das Kultische auch in anderen Bereichen der Theologie neu entdeckt wird – man denke nur an Sigmund Mowinckels Rekonstruktionen alttestamentlicher Kultpraxis.<sup>67</sup> Wenn gegenwärtig vom „religious turn“ gesprochen wird und wenn Manfred Josuttis eine phänomenologische Wende zum „Heiligen“ vollzieht und Stephan Weyer-Menckhoff die „Oberfläche“ betont, dann sind dies zeitgenössische Artikulationsformen eines Rekurses auf das „Objektive“ des Werks.

(2) Der Verweis auf die Qualität der Inszenierung (produktionsästhetischer Aspekt): Eine andere Richtung des Versuchs der Wiedergewinnung des Eigentümlichen und Besonderen des Gottesdienstes entdecke ich dort, wo der Gottesdienst bewusst so inszeniert werden soll, dass seine Erlebnisqualität die Grenzen des Horizontalen sprengt. Das deutlichste Programm in diese Richtung haben wahrscheinlich Friedrich

---

66 Vgl. Stephan Wale: Das Heilige feiern – im heiligen Geist. Von der Wiederentdeckung einer zentralen Kategorie christlicher Liturgie, in: LJ 58 (2008), 204–227.

67 Vgl. Sigmund Mowinckel: Religion und Kultus, Göttingen 1953.

Spitta und Julius Smend, als die beiden Protagonisten der älteren liturgischen Bewegung, vorgelegt. Konrad Klek betitelt seine Arbeit zu der Liturgik der beiden sehr treffend mit „Erlebnis Gottesdienst“.<sup>68</sup> Die beiden versuchen zum ersten Mal, in der praktischen Gottesdienstgestaltung umzusetzen, was Schleiermacher vom Gottesdienst forderte.<sup>69</sup> Es geht darum, die „Feierlichkeit“ des Gottesdienstes zu intensivieren,<sup>70</sup> wozu Raumgestaltung und vor allem auch die musikalische Gestaltung einen entscheidenden Beitrag leisten sollen. Durch die „Feierstimmung“ solle der „Schauer seliger Andacht“ bei den Feiernden ausgelöst werden.<sup>71</sup> Ähnlich „produktionsästhetisch“ denkt gegenwärtig auch Karl-Heinrich Bieritz, auch wenn sich die Richtung bei ihm umkehrt. Es darf nach Bieritz gerade nicht darum gehen, die Erlebnisqualität des Gottesdienstes zu steigern, da dies bedeuten würde, dass sich der Gottesdienst den problematischen Mechanismen eines Erlebnismarktes mit seinen Steigerungsbedürfnissen einfügt. Vielmehr müsse der Gottesdienst durch bescheidene Zurücknahme zu einer gerade in ihrer Verweigerung des „Erlebnisses“ befreiend anderen Erfahrung verhelfen. Bieritz schreibt: „Dem Christenglauben kommt in der postmodernen *Erlebnisgesellschaft* der Rang eines *Gegen-Zeichens* zu, das auf alternative Lebensmöglichkeiten verweist.“<sup>72</sup>

(3) Die Arbeit an der Haltung der Beteiligten (rezeptionsästhetischer Aspekt): Die dritte Richtung zur Wiedergewinnung der vertikalen Ebene wird von Vielen in der Neuformatierung der Haltung der Beteiligten gesucht. So meinte bereits Wilhelm Löhe in der Mitte des 19. Jahrhunderts, es werde „keine rechte Liturgie ohne ein *betendes*, zum Gebete lustiges, durchs Gebet erfreutes Volk“ möglich sein, weswegen es heute darum gehe, „im Volke de[n] Geist des Gebets“ zu wecken.<sup>73</sup> Ganz äh-

---

68 Vgl. Konrad Klek: *Erlebnis Gottesdienst. Die liturgischen Reformbestrebungen um die Jahrhundertwende unter Führung von Friedrich Spitta und Julius Smend* (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung 32), Göttingen 1996.

69 Vgl. a. a. O., 208.

70 F. Spitta, a. a. O. (Anm. 64), 12.

71 A. a. O., 89.

72 K.-H. Bieritz, a. a. O. (Anm. 48), 500.

73 Wilhelm Löhe: *Die Kirche in der Anbetung, Teilband 1: Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses*, in: ders.: *Gesammelte Werke VII, 1*, Neuendettelsau 1953, 21.

lich möchte auch Peter Brunner verfahren, der den Gottesdienst als ganzen „in der Dimension des Gebetes“ sieht.<sup>74</sup>

### 3.4 Der evangelische Gottesdienst als Wort-Kult

Die drei genannten Wege, um den Gottesdienst in seinem Wechselspiel von Horizontale und Vertikale zu bewahren, gehören zusammen. Es braucht die Frage nach dem „Werk“ als dem Vorgegebenen, die Frage nach dessen gegenwärtiger Inszenierung und die Frage nach den Erfahrungsmöglichkeiten der Gemeinde sowie nach der Haltung derer, die Liturgie leiten und erleben.

Im Wechselspiel von Horizontale und Vertikale erscheint mir der Begriff des „Wort-Kultes“ geeignet, um das Spezifische des evangelischen Gottesdienstes zu beschreiben und gleichzeitig die Herausforderung zu benennen, vor der er gegenwärtig vor allem steht: Es geht um eine nicht nur ästhetische, sondern genuin theologische Rückgewinnung des Kultes im Blick auf die Inszenierung der Externität des Wortes.

Dabei verbinden sich im Begriff des Kultes zwei Linien, auf die auch evangelischer Gottesdienst nie verzichten kann: Einerseits die Ritualität, die das Vorgegebene und nicht selbst Gemachte, die „Oberfläche“ und nicht nur das Verstandene bezeichnet.<sup>75</sup> Andererseits steckt in dem Begriff „Kult“ eine die bloße Immanenz aufbrechende Dimension des Gott-menschlichen Miteinanders, wie sie auch in der alttestamentlichen Prägung des Opferbegriffs aufscheint. Wenn evangelischer Gottesdienst Wort-Kult ist, dann wird er zugleich in der Dynamik eines doppelten Verfremdungseffekts gefeiert. Es kommt in ihm zur kultischen Verfremdung des Wortes, d. h. zum Entzug des Wortes gegenüber allen Tendenzen der subjektiven, verstehenden Aneignung. Und andererseits geschieht in ihm die worttheologische Verfremdung des Kultus – gegen seine mögliche und in der Diskussion des Begriffs vielfach als problematisch hervorgehobene Isolierung von Denken und Fühlen, gegen seine Selbstabschottung von dieser Welt und vor allem vom immer neuen Einspruch des lebendigen Gottes selbst gegen jede Kultpraxis, die den Logos vergisst und vor allem das Ethos nicht mehr bedenkt.

---

74 Peter Brunner: Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Leit. I, Kassel 1954, 83–364, 256.

75 Vgl. dazu Andreas Odenthal: Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen (PThe 60), Stuttgart 2002.

Evangelischer Gottesdienst als Wort-Kult – für die gestressten Subjekte der Moderne und der Postmoderne, die ihr Heil letztlich doch in se ipsum und ihrem cultus interior finden müssen, bedeutet diese Perspektive heilsame Entlastung, ohne einfach ein wie auch immer vorgegebenes „Objektives“ gegen das Subjektive ausspielen zu müssen. Der Gottesdienst führt in eine, wie ich es mit einer Formulierung der englischen Theologin Catherine Pickstock sage, *doxologische Distanz*, in der ich als lobendes und klagendes Subjekt aus mir herausgehe und mich gleichzeitig in der Anrede des göttlichen Subjekts neu identifiziert wiederfinde.<sup>76</sup>

---

76 Vgl. Catherine Pickstock: *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy, Challenges in Contemporary Theology*, Oxford-Malden (MA) 1998. In meiner Erlanger Habilitationsschrift verfolge ich die hier angedeutete Spur in ökumenischer, ästhetischer und praktischer Perspektive weiter; vgl. A. Deeg: *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik*.