

Religiöse Kommunikation im Gottesdienst

Liturgiegeschichtliche, rezeptionsästhetische und performative Aspekte

1. Entwicklung der evangelischen Liturgiewissenschaft in drei Phasen

Im 20. Jahrhundert war die evangelische Liturgiewissenschaft oder Liturgik dogmatisch und historisch orientiert und gewann ihre Beschreibungskategorien, aber auch ihre nicht immer expliziten Bewertungskategorien, aus der Analyse der Klassiker. Lutherische und reformierte Ausprägungen waren dadurch kaum miteinander vermittelbar. Erst seit den 1960er Jahren wurden infolge historischer Liturgievergleiche Aufbauprinzipien und Grundstrukturen herausgearbeitet, die innerevangelische, aber auch interkonfessionelle Verständigungen ermöglichten. Das sog. „Strukturpapier“ der Lutherischen Liturgischen Konferenz, das unter der Federführung von Frieder Schulz erarbeitet und 1974 unter dem Titel „Versammelte Gemeinde“ veröffentlicht wurde,¹ war ein erster Meilenstein für die noch junge evangelische Liturgik.

Das Ergebnis, aus vielen historischen Detailanalysen gewonnen, lautet zusammengefasst: Der christliche Gottesdienst (der westlichen Liturgietradition) besitzt eine gleich bleibende Grundstruktur bei gleichzeitig variabler Ausformungsnotwendigkeit. Die gleich bleibende Grundstruktur ist vierteilig²: Der Gottesdienst hat einen Eröffnungs- und Anrufungsteil zu Beginn, die beiden Hauptteile (Wort- und Sakramentsteil) und einen kurzen Schlussteil mit Sendung und Segen. Die feste Grundstruktur – von Frieder Schulz meist mit dem Grundgerüst eines Hauses verglichen – braucht natürlich eine angemessene Ausformung, also einen Ausbau und eine Einrichtung des Hauses. Die

1 Vgl. Helmut Schwier: Die Erneuerung der Agende. Zur Entstehung und Konzeption des „Evangelischen Gottesdienstbuches“, Leit. NF 3, Hannover 2000, 3-106.

2 Im Strukturpapier aufgrund der Trennung von „Eröffnung“ und „Anrufung“ ist die Grundstruktur noch fünfteilig.

gottesdienstliche Grundstruktur braucht und ermöglicht eine ausgeformte Liturgie, die ihrerseits auf der Grundstruktur basiert, aber nicht als Form bereits feststeht. Dieses elementare Modell besteht also aus dem spannungsvollen Dual von Grundgerüst und Ausbau, Grundstruktur und Ausformung und auf der Gestaltungsebene aus feststehenden und je zu variierenden Teilen, die allerdings nicht mehr der traditionellen Unterscheidung von Ordinarium und Proprium entsprechen. Es handelt sich vielmehr um ein Strukturmodell.³

Die praktische Liturgik in Gestalt der kirchlichen Agendenproduktionen wurde durch das Strukturmodell flächendeckend und nachhaltig geprägt. Zwischen 1980 und 1999 ist das genannte Modell praktisch umgesetzt worden und führte über mehrere Zwischenschritte zur Erarbeitung und Einführung des „Evangelischen Gottesdienstbuches“ als gemeinsamer Agende der EKU und der VELKD.⁴ Dies hatte weit reichende Konsequenzen für Verständnis und Gestaltung von Gottesdiensten, auch in anderen Landeskirchen: Der evangelische Sonntagsgottesdienst folgt keinem einfach festgelegten Ritualprogramm, sondern ist eine je neue Gestaltungsaufgabe, allerdings auf der Grundlage von Grundstruktur und Varianten, was unter anderem gestaltungskompetente Liturginnen und Liturgen erfordert. Deren Aufgabe ist nicht das Lesen von Texten aus dem Ritualbuch, sondern die Anleitung und Gestaltung einer gemeinsamen Feier.

Innerhalb der wissenschaftlichen Liturgik haben sich seit den 1980er Jahren die Anleihen bei Semiotik und Rezeptionsästhetik als außerordentlich belebend erwiesen; dies prägte die zweite Phase der Fachgeschichte. Die Semiotik hat einerseits enorme Bedeutung für die Weite und die Grenzen der Textinterpretationen und die Entwicklung von einer autor- und werkorientierten Ästhetik zu einer Rezeptionsästhetik. Andererseits wirkt sie für das Gottesdienstverständnis belebend, weil Ästhetik und Interpretation, Wahrnehmung und Deutung sich gerade nicht auf „Texte“ im engeren Sinn beschränken. Vielmehr kann nahezu alles, was im Gottesdienst geschieht, als „Text“ verstanden und gedeutet werden: die gesprochenen und gehörten Worte, aber auch der Raum, die Musik, die Bewegungen und Gesten, die Gerüche, das Essen und Trinken, die Kleidung etc. Um dies „lesen“ und verstehen, entziffern und deuten zu können, müssen verschiedene Codes ange-

3 Vgl. Schwier, Erneuerung, 105f, 149-159.

4 Vgl. a. a. O., 160-501.

wendet werden, die ihrerseits auf kulturellen und gesellschaftlichen Konventionen beruhen.⁵ Dies kann zu Missverständnissen und divergierenden Deutungen führen, bietet aber eine Grundlage, die Komplexität des Gottesdienstes bis hinein in die einzelnen Liturgiesequenzen und Liturgiesprachen zu beschreiben und unterschiedliche Grammatiken und Codes zu vergleichen. Die vorgelegten Ergebnisse, also semiotische Analysen einzelner Gottesdienste, sind folglich auch ausgesprochen komplex.⁶

Für unseren Kontext entscheidender ist jedoch noch etwas anderes: Das semiotische Modell bleibt trotz aller Ausweitung dem Textmodell verhaftet. Bei allem Wahrnehmen, Analysieren, Lesen, Entziffern, Verstehen und Deuten geht es um Interpretationsvorgänge und damit um das Entdecken oder Konstruieren von Sinn. Sinnwahrnehmung, Sinnbildung, Sinndeutung bleiben Ziele der semiotischen Gottesdienstanalyse und einer an ihr orientierten Gottesdienstgestaltung. Vielleicht ist es kein Zufall, dass sich hierbei vor allem protestantische Theologen beteiligten, denn die Sinnkategorie, die zentral auf Interpretationsvorgängen beruht, bleibt vielfach eine abstrakte und vor allem kognitiv geprägte Größe.

Seit wenigen Jahren entwickelt sich in der evangelischen Liturgik ein erweiterter Zugang zum Gottesdienstverständnis, meist in Anlehnung an Erika Fischer-Lichtes „Ästhetik des Performativen“.⁷ Diese theaterwissenschaftlich geprägte Ästhetik versteht sich selbst als Überwindung des „*semiotic turn*“ und seiner Textfixierung. Um ein komplexes Geschehen wie den Gottesdienst wahrnehmen und deuten zu können, sind vielmehr Kategorien wie Dramaturgie und Inszenierung, Körperlichkeit und Präsenz zu benutzen. Hiermit stehen für Verständnis und Gestaltung von Gottesdiensten wichtige neue Impulse bereit – vor allem dann, wenn man sich von einem oberflächlichen Verständnis von Gottesdienst und Theater frei gemacht hat. Jeder Gottesdienst braucht eine gestaltete Dramaturgie und körperlich präsenzte Liturgen, die z. B. Bewegungen und Gesten bewusst gestalten können,

5 Vgl. Karl-Heinrich Bieritz: Liturgik, Berlin / New York 2004, 36-57; Jörg Neijenhuis: Gottesdienst als Text. Eine Untersuchung in semiotischer Perspektive zum Glauben als Gegenstand der Liturgiewissenschaft, Leipzig 2007, 137-155.

6 Vgl. z. B. Neijenhuis, Gottesdienst, 243ff, 301ff, 383ff, 408ff.

7 Vgl. Erika Fischer-Lichte: Ästhetik des Performativen, Frankfurt/M. 2004.

also eben nicht nur Textexegeten sind, und körperlich co-präsente Mitfeiernde.⁸

So wie der „*semiotic turn*“ jedoch dem Text verhaftet blieb, so scheint der theatral bestimmte „*performative turn*“ dem Dual von Aufführung und Publikum verhaftet zu bleiben – und zwar trotz und wegen aller Bemühungen, *performances* statt „Guckkastentheater“ zu bieten. Dieser Dual ist für ein evangelisches Gottesdienstverständnis aber höchstens als Beschreibungskategorie brauchbar,⁹ kollidiert jedoch auf normativer Ebene mit dem Axiom vom Priestertum aller Glaubenden und dem zentralen ersten Kriterium des Evangelischen Gottesdienstbuches.¹⁰

Nun wird die Kategorie des Performativen – theatral verstanden als Vollzug einer Aufführung – nicht nur in der theaterwissenschaftlichen Ästhetik, sondern auch in anderen Feldern der Kulturwissenschaft verwendet, nicht zuletzt in der Ritualwissenschaft, wo sie als Vollzug eines Rituals verstanden wird. Daneben gibt es noch ein Verständnis in der älteren Sprechakttheorie: Hier ist „performativ“ die sprachliche Äußerung, die nicht nur aussagt oder feststellt (konstativ), sondern wirklichkeitsverändernd bewirkt, was sie sagt.

Hier sollen nicht die diffizilen Unterschiede zwischen diesen Kultur- bzw. Sprachwissenschaften und den dazu gehörigen Diskursen aufgezeigt werden,¹¹ doch ist meines Erachtens für die evangelische Liturgik

8 Vgl. jetzt Ursula Roth: Die Theatralität des Gottesdienstes, Gütersloh 2006 (dazu die ausführliche Rez. von Thomas Klie in: ThLZ 133 [2008], 209-211); David Plüss: Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes, Zürich 2007; Helmut Schwier: Liturgie und Diakonie – einige Überlegungen im Licht des *performative turn*, in: Johannes Eurich / Christian Oelschlägel (Hg.), Diakonie und Bildung, FS Heinz Schmidt, Stuttgart u. a. 2008.

9 Vgl. hierzu Roth, Theatralität, 222-250.

10 Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, hg. von der Kirchenleitung der VELKD und i.A. des Rates von der Kirchenkanzlei der EKV, Berlin u. a. 1999, 15: „Der Gottesdienst wird unter der Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde gefeiert.“ Dass hierbei das Missverständnis, dies ziele allein auf die aktive Beteiligung aller, zu korrigieren ist, sollte sich von selbst verstehen. Vgl. zum Ganzen auch Irene Mildenerberger / Wolfgang Ratzmann (Hg.): Beteiligung? Der Gottesdienst als Sache der Gemeinde, Beiträge zu Liturgie u. Spiritualität 15, Leipzig 2006 und Katharina Stork-Denker: Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst, APrTh 35, Leipzig 2008.

11 Vgl. Fischer-Lichte, Ästhetik, 31-57. „Wissenschaftsgeschichtlich betrachtet hat sich der Begriff der Performanz von einem *terminus technicus* der Sprechakttheo-

eine kritische Aufnahme ritualwissenschaftlicher Theorien und Zugänge notwendig, vielleicht sogar weiterführender als die rein sprach- oder theaterwissenschaftlichen Paradigmen. Dafür sprechen vor allem zwei Argumente: Zum einen tritt an die Stelle von Aufführenden und Publikum die Kategorie der Teilnahme; im Ritual gibt es keine Zuschauer, sondern nur Teilnehmende, diese jedoch in unterschiedlichen Funktionen und Rollen und in abgestufter Nähe zum Geschehen. Zweitens ist, zumindest aus theologischer Sicht, trotz aller Weite des Ritualbegriffs und seiner vielfältigen, auch unübersichtlichen Verwendungen die Referenz zum Religionssystem eindeutiger als das durch das Theater aufgerufene Kunstsystem, das zudem häufig in ästhetisierender und ludifizierender Art und Weise Rituale gebraucht¹² und dadurch nicht ohne Weiteres für die Liturgik anschlussfähig ist. Auch wenn die Referenz der Ritualwissenschaft zum Religionssystem keinesfalls exklusiv

rie zu einem *umbrella term* der Kulturwissenschaften verwandelt, wobei die Frage nach den ‚funktionalen Gelingensbedingungen‘ der Sprechakte von der Frage nach ihren ‚phänomenalen Verkörperungsbedingungen‘ abgelöst wurde“ (Uwe Wirth: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität, in: ders. [Hg.], Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt/M. 2002, 9-60, hier 10). Zu Turner und dem Feld der Ritualtheorien vgl. den Überblick bei Doris Bachmann-Medick: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek 2007², 111-120; Andréa Belliger / David J. Krieger: Einführung, in: dies. (Hg.), Ritualtheorien, Opladen/Wiesbaden 1998, 7-33; Gerrit Jasper Schenk: Tradition und Wiederkehr des Ritualen, in: Dietrich Harth / Gerrit J. Schenk (Hg.), Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, Heidelberg 2004, 11-26. Kompakte Zusammenfassungen bieten Manfred Pfister: Art. Performance/Performativität, in: Ansgar Nünning (Hg.), Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften, Stuttgart/Weimar 2005, 172-175; Klaus Peter Koeping: Art. Performanz, in: Christoph Auffarth / Hans G. Kippenberg / Axel Michaels (Hg.), Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 2006, 397-398 und Burckhard Dücker: Rituale. Formen-Funktionen-Geschichte. Eine Einführung in die Ritualwissenschaft, Stuttgart/Weimar 2007, 114-122.

- 12 Vgl. Jan Assmann: Kunst und Rituale – Mozarts Zauberflöte, in: Axel Michaels (Hg.), Die neue Kraft der Rituale, Heidelberg 2007, 87-116, hier 92: „Die Ästhetisierung von Ritualen geht bekanntlich auf die Antike zurück, auf die Entstehung des attischen Dramas aus dem Dionysoskult. Die Ludifizierung von Ritualen scheint aber noch wesentlich älter zu sein.“ Zu den vier Wirkdimensionen (liminal, transformativ, konventionell und kathartisch), die Ritualen und Theater nicht zuletzt über den Kontext des Festes gemeinsam sind, vgl. jetzt Erika Fischer-Lichte: Das Theater der Rituale, in: Michaels (Hg.), a. a. O., 117-139.

ist, so ist sie doch exemplarisch und gilt für eine Vielzahl von Phänomenen, zu denen auch der christliche Gottesdienst gehört.

Am Ende dieser Exkursion durch die aktuelle Fachgeschichte ist folgendes zu resümieren:

- (1) Im Unterschied zu anderen Fächern wirkte der historische Zugang zur Liturgie nicht dogmenkritisch, sondern verstärkte zunächst normative Aspekte des Liturgieverständnisses. Erst gegen Ende der Phase historischer Zugänge wurde die Vielfalt der Gottesdienste bejaht und die je neue Gestaltungsaufgabe betont.
- (2) In den semiotischen Zugängen wurde die Komplexität des Gottesdienstes deutlich; dabei wurden die verschiedenen Sprachen, Codes und Grammatiken beschrieben und analysiert, u. a. um Sinnbildungen zu verstehen oder anzuregen.
- (3) Durch die Berücksichtigung der Performativität wurde schließlich deutlich, dass „der Gottesdienst weder in seiner historischen Genese noch in seinen dogmatischen Zuschreibungen, sondern in seinem Vollzug *in actu* betrachtet und analysiert“¹³ werden muss. Dabei können sowohl Inszenierung, Körperlichkeit und Präsenz als auch die Vorgänge religiöser Kommunikation im Mittelpunkt stehen.

Aus meiner Sicht sind die verschiedenen Zugänge in ihrer Vielfalt notwendig, um dem komplexen Phänomen des Gottesdienstes gerecht werden zu können. Eine multiperspektivische Untersuchung ist angemessener als die ständige Beschwörung neuer *turns*, die nicht selten äußerst kurze Halbwertzeiten für ihre vermeintlich exklusiven Geltungs- und Überbietungsansprüche aufweisen.

2. Ritualsequenzen im Heidelberger Fernsehgottesdienst

Der kurze Einblick in die Fachgeschichte zeigt zunächst die enorme Zunahme der Differenzierung und Komplexität von Theorien und Methoden. Differenzierung und Komplexität sind notwendig für ein adäquates Instrumentarium zur Wahrnehmung und Analyse von Gottesdiensten. Dabei muss bedacht werden, dass der Fernsehgottesdienst noch einmal ein eigenes Genre darstellt und nicht nur eigene Produktions-, sondern auch eigene Rezeptionsbedingungen aufweist. Er kann

13 Plüss, Gottesdienst, 99.

einerseits durchaus mit dem Dual von Aufführung und Publikum beschrieben werden; andererseits befindet sich der Fernsehzuschauer nicht einmal körperlich präsent im Kirchenraum und seine Partizipationsmöglichkeiten sind daher begrenzt. Diese Tatsache hat in der älteren Literatur immer wieder zu grundsätzlicher Kritik am Gottesdienstcharakter des Fernsehgottesdienstes geführt.¹⁴ Neuere Untersuchungen belegen jedoch, dass Fernsehzuschauer durchaus ihre vorhandenen Partizipationsmöglichkeiten nutzen und somit eine „*communio media-lis*“ entsteht.¹⁵

Dazu bedarf es allerdings zweier wesentlicher Voraussetzungen: erstens des Wissens der Zuschauer darum, dass sie einem Gottesdienst beiwohnen, der an einem anderen Ort gefeiert wird, und zweitens einer Inszenierung, die die Zuschauererfahrung ermöglicht und erleichtert. Die erste Voraussetzung unterscheidet den Fernsehgottesdienst auch von dem sog. „Als-ob-Modus“ einer Theateraufführung.¹⁶ Die Fernsehgottesdienstaufführung geschieht nicht, „als ob“ ein Gottesdienst stattfände; sie ist auch keine Studioproduktion. Demgegenüber ist die Inszenierung durchaus entscheidend für Gelingen oder Scheitern der gottesdienstlichen Kommunikation im Medium Fernsehen.¹⁷ Hierbei haben Regie und Bildführung ausschlaggebende Bedeutung, insofern sie keine reine Gottesdienstdokumentation präsentieren, sondern selbst einem partizipatorischen Ansatz verpflichtet sind.¹⁸

14 Vgl. hierzu den Rückblick aus katholischer Sicht von Florian Kluger: Wenn im Fernsehen die Glocken läuten ... Wissenschaftlicher Diskurs und Positionen zum Verhältnis von Gottesdienst und Rundfunk. Einblick und Überblick, LJ 57 (2007) 187-204.

15 Vgl. Charlotte Magin / Helmut Schwier: Kanzel, Kreuz und Kamera. Impulse für Gottesdienst und Predigt, Beiträge zu Liturgie u. Spiritualität 12, Leipzig (2005) 2007², 19-32 und den Beitrag von Martin Hauger im vorliegenden Band.

16 Vgl. zum „Als-ob-Modus“ die differenzierte und falsche Alternativen entlarvende Beschreibung und Reflexion bei Roth, *Theatralität*, 284-287.

17 Vgl. Magin/Schwier, *Kanzel*, 119-129 und den Beitrag von Charlotte Magin im vorliegenden Band.

18 Vgl. hierzu den Beitrag von Manfred Wittelsberger (vor allem Abs. 4 u. 5.3) und die Rezension von Johanna Haberer im vorliegenden Band.

2.1 Die Credo-Sequenz

Der Heidelberger ZDF-Gottesdienst zeigt im Anschluss an die Predigt eine besondere Sequenz,¹⁹ die nun mit Hilfe der verschiedenen methodischen Zugänge analysiert wird.

Was erkennt man mit einem *historischen* Zugang? Zunächst das Ende einer offenbar traditionellen Predigt, die von der Kanzel gehalten wurde. Der Prediger fasst zusammen, was er in seiner Auslegung der Verklärungsgeschichte entfaltet hat. Eine seelsorglich-zusprechende Intention („Du bist Gottes Sohn/Tochter“) ist hörbar. Die nachfolgende Sequenz ist nicht traditionell; für sie gibt es keine direkten historischen Vorbilder. Die weißen Schals ähneln Stolen und könnten als Bestandteile priesterlicher Amtsgewänder wahrgenommen werden, obwohl es dazu signifikante Unterschiede gibt. Der weiße Stoff gehört wie die Farbe der Paramente zum kirchenjahreszeitlich ausgewiesenen letzten Sonntag nach Epiphania. Der Gesang des Chores ist eine Credovertonung von Felix Mendelssohn. Hier wurde also eine liturgische Variante gestaltet: das Credo als Antwort auf die Predigt und das Credo als Chorstück. Traditionell geht das Glaubensbekenntnis der Predigt voraus und wird von der Gemeinde gesprochen.

Was erkennt man mit einem *semiotischen* Zugang, welche Sprachen bzw. Codes sind hörbar bzw. anwendbar? Als Rezipient nehme ich nach der Predigt zunächst eine Handlung wahr: Bewegungen und Wege, ein gegenseitiges Beschenken, dazu Chormusik, die nicht untermalt, sondern durch das gesungene Credo die Handlung kommentiert. Die Handlung selbst geschieht ohne Worte, aber Gesten und Blicke drücken Freundlichkeit und Zuwendung aus. Da die Person, die die Schals bringt, bereits als Lektor des Evangeliums tätig war, ist der Sinn dieser Handlung wohl die Applikation der biblischen Botschaft auf die Studierenden, die vorher ihre Fragen und Alltagssituationen geschildert hatten. Die Botschaft des Evangeliums, in der Predigt ausgelegt, wird hier symbolhaft angeeignet, ohne dass die Studierenden sprechen. Das gesungene Credo bietet die einzige „Textebene“.

Bevor der dritte Zugang beschrieben wird, ist als Zwischenbemerkung einzufügen, dass viele Reaktionen aus der Gemeinde vor Ort, aber auch in Telefonaten und Briefen von Fernsehzuschauern sich auf diese Sequenz des Gottesdienstes bezogen. Weniger wurden Urteile

¹⁹ Drehbuch, Pos. 19 (Ende), 20 (s. u. Anhang).

abgegeben, vielmehr interessierte die Frage: Was bedeutete das genau? Diese Sprache ohne Worte musste doch eine Bedeutung, einen eindeutigen Sinn haben, und den wollte man von den Ritualakteuren erfahren, damit er richtig verstanden und nachvollzogen werden könne. Da kein direkter Kommentar angeboten wurde und die Handlung der Studierenden als Ritual weder der Gemeinde, noch dem Zuschauer bekannt war, hat dies zu unterschiedlichen Interpretationen und Sinndeutungen geführt. Die vielen Nachfragen zeigten, dass in der wortgeprägten Kirche viele allein werthafte Erklärungen kleiner Symbolhandlungen erwarten. Dies ist beispielhaft für die tiefe Prägung durch eine autor- und eine werkorientierte Ästhetik und die Bindung des Vollzugs an ein vorgängiges Verstehen.

Welche Einsicht eröffnet der dritte, der *performative* Zugang? Nicht der Dreischritt „Deutung – Erklärung – Verstehen“ steht hier im Mittelpunkt, sondern ein anderer Dreiklang: Inszenierung – Körperlichkeit – Performanz.

Die Sequenz nach der Predigt ist inszeniert – jedoch nicht im Sinne von „bloß inszeniert“, also von unwirklich oder unwahr.²⁰ Inszeniert ist sie vielmehr, weil sie in Szene setzt und erscheinen lässt, was dann wahrzunehmen ist. Die schon bekannten sechs Studierenden und der Lektor gestalten Zuwendung und Beschenktwerden als credohafte Handlung ohne Worte, mitten im Kirchenschiff und wie zu Beginn des Gottesdienstes auch als Vertreter der Gemeinde. Auch ohne gesprochene Worte ist die Szene sprechend: In Gestik und Mimik – also durch körperliche Präsenz – gelangen Empfangen und Beschenken zur Darstellung. Die Handlung reduziert sich nicht auf den Ausdruck und die Vermittlung eines Sinnes oder den Nachvollzug einer Bedeutung. Sinn und Bedeutung sind vielmehr ihrerseits an den Vollzug gebunden. Erst in der *performance*, in der Aufführung, kommen sie zur Geltung. Durch den Gesamtkontext des religiösen Rituals ist die Intention der Partizipation stets präsent. Die diese Ritualsequenz Vollziehenden stellen dar – stellvertretend für die übrigen Ritualteilnehmer, die dadurch nicht deutende Beobachter, sondern selbst Teilnehmende (Empfangende und Beschenkende) werden können.

20 Vgl. bereits Michael Meyer-Blanck: Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneueren Agende, Göttingen 1997, bes. 18-20.

Zu reflektieren ist das Verständnis von „Darstellung“.²¹ Sofort deutlich sind zwei mögliche Missverständnisse: Es geht weder um Selbstdarstellung noch um Darstellung eines Gegenstandes oder eines objektiven Sachverhaltes. Dargestellt wird vielmehr eine Beziehung, eine Kommunikation ohne Worte. Diese Kommunikation – im Anschluss an die Wort-Kommunikation der Predigt und im Kontext des Rituals – ist transparent für die Relation Gott-Mensch und Mensch-Gott. Die Transparenz kann erfahren werden – und es gibt Rückmeldungen zum Gottesdienst, dass dies erfolgt ist; diese Transparenz kann aber ebenso Ergebnis einer Deutung und Interpretation sein.

Dies verweist innerhalb unterschiedlicher religiöser Rituale auf ein Spezifikum christlichen, vor allem evangelischen Gottesdienstverständnisses: Die Gott-Mensch-Relation ist nicht unmittelbar, sondern (in der Regel) mittelbar erfahrbar; sie benötigt Kommunikationsmedien, unter denen das gesprochene Wort nicht exklusiv, aber zentral und dominant ist. Das bezeichnet einen immer noch bestehenden Unterschied zu katholischen wie zu enthusiastisch-charismatischen Traditionen, insofern dort als zentrale Medien das Sakrament bzw. die unmittelbare Einwirkung des Heiligen Geistes angenommen werden.

2.2 Die Sendungs- und Segenssequenz

Aus der traditionellen, *liturgiegeschichtlich* informierten Perspektive ist diese Sequenz²² als Schlussteil des Wortgottesdienstes erkennbar. Nach Fürbittengebet mit Vaterunser erfolgt die knappe „Sendung“, die Zuspruchcharakter hat und die die zentrale Botschaft der Predigt wiederholt: „Ihr seid Gottes Töchter und Söhne.“ Dann folgt der Segen, der mit traditionellen Gesten und in traditioneller Sprachform gesprochen wird. Dies ist eine der wenigen Sequenzen, in denen auch evangelische Liturgen priesterliche Funktionen übernehmen. Zum Abschluss erfolgt der Auszug der Liturgiegruppe, während Gemeinde, Orgel und Chor das Epiphaniastlied „Jesus ist kommen, Grund ewiger

21 Es handelt sich bekanntlich um einen Zentralbegriff in Schleiermachers Gottesdiensttheologie: vgl. dazu Bieritz, *Liturgik*, 8f und Michael Meyer-Blanck: *Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt*, TB 97, Gütersloh 2001, 161-177.

22 Drehbuch, Pos. 22-24 (s. u. Anhang).

Freude“ anstimmen. Insgesamt ist dies eine an der Grundstruktur orientierte Gestaltung mit einer kleinen Variation durch die nicht-agendarische Sprachform bei der Sendung: Anstelle der Formulierung „Geht hin in Frieden“ wird die von der Predigt stammende kompakte Zusammenfassung gewählt. Durch diese Aktualisierung wird eine gewisse Stimmigkeit angestrebt.

Aus *semiotisch-rezeptionsästhetischer* Sicht ist zunächst auffällig, dass hier alle Mitwirkenden der Liturgiegruppe wieder erkennbar sind. Sie werden bei der Sendung angesprochen, unternehmen dann einen Ortswechsel vom Altar ins Kirchenschiff, und der Liturg vollzieht den Segensritus mit erhobenen Armen und dem abschließenden Kreuzeszeichen²³: Hier wirken die unterschiedlichen Sprachen (Worte und Zeichen) zusammen; zu einer dementsprechenden stimmigen Wahrnehmung ist es notwendig und hinreichend, den auf Konvention beruhenden Code zu kennen.

Aus *performativer* Sicht kann man hier sogar in dreifacher Hinsicht deuten: in sprechakttheoretischer, in theatraler und in ritualwissenschaftlicher Hinsicht.

Der Segen scheint als Sprechakt performativ zu sein, d. h. er vollzieht und lässt Wirklichkeit werden, was er sagt. Eine nicht unwesentliche Voraussetzung wäre dabei aber die Akzeptanz der priesterlichen Rolle und Vollmacht seitens der Gemeinde: Der Sprechakt gelingt, wenn der Autorität der priesterlichen Funktion zugestimmt wird, also der priesterlichen Vermittlung des göttlichen Zuspruchs. Durch diese Bedingung ist er im Grunde jedoch nicht als performativ einzuordnen,²⁴ obwohl Liturgen das mitunter gern wünschen. In Worten und Gesten wird der Segen so vollzogen, dass Gott als dessen unverfügbarer Geber erkennbar bleibt.

Aus theatraler Sicht wird eine kurze, aber durch Ortsveränderung, Bewegung und Gestik geprägte Sequenz aufgeführt. Die wenigen Worte informieren nicht, sondern sind direkte Anrede der Gemeinde (oder des Publikums) und intendieren eine Aneignung der Worte.

23 Vgl. Bieritz, Liturgik, 226-228.

24 Anders z. B. der Sprechakt: „Ich taufe dich im Namen des Vaters ...“. Zur Entwicklung der Sprechakttheorie, zu den verschiedenen Klassifikationen samt der teils divergierenden Terminologie und zu deren homiletischer Relevanz vgl. jetzt Frank M. Lütze: *Absicht und Wirkung der Predigt. Eine Untersuchung zur homiletischen Pragmatik*, APrTh 29, Leipzig 2006, 69-92; einen Überblick über die Sprechakte in der Dimension des Performativen bietet Dücker, *Rituale*, 115-120.

Als performativ in ritualwissenschaftlicher Sicht erscheint diese Sequenz nicht durch die Bewegung und die Ortsveränderungen, sondern durch die rituelle Verzahnung von Worten und Gesten des Liturgen mit der gesungenen Akklamation der Gemeinde. Sie wird durch das Schlusslied wieder aufgenommen, in das hörbar und sichtbar auch die ausziehende Liturgiegruppe einstimmt. Die in ihren bisherigen rituellen Funktionen unterscheidbaren, aber in ihrem gottesdienstlichen Status gerade nicht hierarchisierbaren beiden Gruppen – Liturgiegruppe und Gemeinde – verbinden sich im gemeinsamen Lob. Das evangelische Axiom vom „Priestertum aller Glaubenden“, das jegliche Aufteilung und Spaltung in Klerus und Laien unmöglich macht, wird also als Abschluss des Gottesdienstes vollzogen.

2.3 Vergleich der beiden Sequenzen

Die erste Sequenz ist neu erfunden, die zweite traditionell. Die Zeichensprache der Ritualinnovation, also der ersten Sequenz, ist vielfältig und rezeptionsoffen; gleichzeitig wird sie durch den Kontext (Predigt, Credo des Chores) reguliert. Sie inszeniert bzw. stellt in eigener Zeichensprache und körperlicher Präsenz dar, was Evangelium und Predigt in Worten ausgelegt und zugesprochen haben. Intentional vollziehen die Studierenden die Botschaft existentieller wechselseitiger Annahme als ganzheitlich gestaltete Zuwendung zwischen Menschen und zwischen Mensch und Gott.

Diese Relationalität, also die Angewiesenheit auf und die verantwortliche Gestaltung von Beziehung, zeigt auch die traditionelle Schluss-Sequenz: im Kern die Gott-Mensch-Relation im Segen, die Mensch-Gott-Relation im Gebet, die Mensch-Mensch- und intentional die Mensch-Welt-Relation in Sendung und Auszug.

Die Medien, mit denen diese Relationalität dargestellt wird, sind unterschiedlich. In ihnen ist das Wort wichtig, aber nicht exklusiv: Es fehlt in der innovativen Ritualsequenz und ist in der traditionellen Sequenz in die liturgische Gestik eingebettet.

Haben die Darstellungen „funktioniert“, also kommunikationsstiftend gewirkt? Soweit wir aus den – aufs Ganze gesehen natürlich zufälligen und nicht repräsentativen – Rückmeldungen ersehen konnten,

gab es größere Probleme bei der ersten Sequenz.²⁵ Die Ursache hierfür liegt aber wohl nicht am Fehlen (Credo-Sequenz) bzw. am Vorhandensein (Segenssequenz) von Worten. Vielmehr ist die Segenssequenz für diejenigen, die die traditionellen liturgischen Codes kennen, leicht zu entschlüsseln, problemlos wahrzunehmen, und sie entspricht außerdem den Erwartungen.

Obwohl die entscheidenden Codes in der Liturgie – in erster Linie in Evangelium und Predigt – zur Verfügung gestellt worden waren, fielen Wahrnehmung und Deutung der ersten Sequenz viel schwerer. Dies gilt – auf der Grundlage der Reaktionen, die uns erreicht haben – in gleicher Weise für Fernsehzuschauer wie für die Gemeinde vor Ort, obwohl die Rezeption der Fernsehzuschauer sicher dadurch erschwert wurde, dass das Credo nicht bildhaft in Szene gesetzt worden ist.

Vor allem diejenigen Rezipienten, die eher auf kognitive Deutungen und Interpretationen angewiesen sind, hatten wohl mit dieser Sequenz ihre Schwierigkeiten. Dennoch wollten einige von ihnen Genaueres wissen, andere ironisierten abwertend diese Abfolge, empfanden sie als unangemessenes Spielchen, wiederum andere assoziierten ein priesterliches Tun und bewerteten das dann als eine Amtsanmaßung protestantischer Jugendlicher. Das Problem bestand also nicht darin, dass dieser Sprache die Worte fehlten, sondern dass einige Rezipienten hier keine eigene Sprache – und Fernsehzuschauer keine Bilder – erkannten und keine passenden Codes fanden. Positiv einzuschätzen ist die – von den Ritualakteuren durchaus beabsichtigte – Herausforderung an die Gemeinde und alle Teilnehmenden, zu eigenen Wahrnehmungen und Deutungen zu gelangen.

3. Theologische Thesen zur religiösen Kommunikation

Im Anschluss an das konkrete Beispiel dienen die folgenden theologischen Thesen dem Verständnis, der Bedeutung und der Reichweite religiöser Kommunikation.

25 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Martin Hauger im vorliegenden Buch (vor allem dort Abs. 6).

- (1) Die „Kirche des Wortes“²⁶ darf in ihren Gottesdiensten nicht zu einer „Kirche der Wörter“ werden. Dies wäre eine Verarmung evangelischer Gottesdienstkultur und theologisch unangemessen. Evangelischer Gottesdienst ist mehr und anderes als eine Predigt mit Umrahmung: Er ist die Feier der im Namen des dreieinen Gottes versammelten Gemeinde und wird mit und in einer Vielzahl unterschiedlicher Sprachen und Codes vollzogen.
- (2) Liturgie als die „Kunst, Gott zu feiern“ (Rainer Volp), benötigt vielfältige und verschiedene Medien der Darstellung und ein „darstellendes Handeln“, das diese Medien, also z. B. Worte, Bewegungen, Gesten, Töne und Farben, aber auch Materialien wie Bücher (Altarbibel, Lektionar, Agende, Gesangbuch), Textilien, Brot, Wein und Wasser, Teller, Kelche und Taufkannen in spezifischen Räumen und Zeiten durch verschiedene Personen in charakteristischen Rollen zur Aufführung kommen lässt. Das gilt für den Sonntagsgottesdienst und ebenso, vielleicht noch erkennbarer, für die am Lebenszyklus orientierten Rituale Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung.
- (3) Mitte und Einheit findet die Vielfalt evangelischer Liturgiesprachen und Darstellungsmedien in einem bestimmten Verständnis dessen, was „Wort“ heißt. Die evangelisch-reformatorische Grundentscheidung zugunsten des Wortes im Gottesdienst reduziert sich gerade nicht auf die Einführung und Dominanz der Kanzelrede zuungunsten verschiedener Rituale und Bräuche, die dann konsequenterweise abgeschafft gehörten oder nur „um der Schwachen willen“ eine Zeit lang erhalten blieben. Sondern das „Wort“ ist wie ein Vorzeichen vor der Klammer – an ihm entscheidet sich alles, was in der Klammer steht, an ihm entscheidet sich alles, was im Gottesdienst geschieht.²⁷
- (4) „Wort“ im theologischen Verständnis sind nicht Wörter und Buchstaben, sondern ist das Evangelium von Jesus Christus. Die evangelische Kirche ist „Kirche des Wortes“, weil und insofern sie die Kirche Jesu Christi ist – und eben nicht die Kirche des Buchstabens

26 Zum systematisch-theologischen Kontext der Rede von der „Kirche des Wortes“ oder von der Kirche als *creatura verbi divini* vgl. vor allem Eilert Herms: Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 223-225.

27 Vgl. auch Bieritz, Liturgik, 446-451. Dieses (lutherisch geprägte) Wortverständnis prägt und entfaltet auch meine Predigt zu Mt 17 (s. u. Anhang); vgl. dazu auch die kritische Rezension von Johanna Haberer im vorliegenden Band.

oder der Predigt – und insofern sie auf seinem Evangelium gründet – und eben nicht auf Traditionen, Gesetzen, hierarchischen Ämtern oder auf unmittelbaren und enthusiastischen Erlebnissen.

- (5) Die Bezeichnung „Evangelium von Jesus Christus“ verweist ihrerseits nicht auf einen vermeintlich objektiven Sachverhalt, sondern auf ein Beziehungsgeschehen, auf die Relation von Gott und Mensch,²⁸ und daher darauf, dass diese Relation zwar auch gedacht und beschrieben werden kann, wie es Aufgabe und Geschäft wissenschaftlicher Theologie ist, aber erst zu ihrem Ziel gelangt, wenn ein Mensch in sie eintritt, also glaubt, hofft und liebt.
- (6) Religion und religiöse Kommunikation ist die Gestaltung der Gott-Mensch-Relation aus der Sicht und mit den Kommunikationsmöglichkeiten (und -grenzen!) des Menschen. Grundlegende Medien dieser Gestaltung sind Worte und Handlungen, die auch im alltäglichen Leben vollzogen werden, sich aber in der Liturgie meist alltagsfern verdichten. Die religiöse Kommunikation im Gottesdienst ist Darstellung und Einladung: Hier wird die grundlegende Gott-Mensch-Relation mitteilend dargestellt – in Worten, aber auch in Gesten und Riten – und eingeladen, in sie einzutreten. Aufführung und Partizipation bezeichnen daher die formalen Zielrichtungen des christlichen Gottesdienstes.
- (7) Aufführung und Partizipation benötigen unterschiedliche Medien und Sprachen – auch Sprachen ohne Worte, die körperliche Präsenz fördern und erfordern, sowie gewichtige Worte, die Sinnbildung und Interpretation freisetzen und gleichzeitig eine Stellungnahme mündiger Christen und Predigthörer erwarten.²⁹ Das heißt für eine anspruchsvolle Praxis: Weil in evangelischen Gottesdiensten religiös kommuniziert wird, muss künftig mehr Wert gelegt werden auf innovative, stimmige und ganzheitliche Form und Aufführung sowie auf Prägnanz bei den gesprochenen und gepredigten Worten.
- (8) So wie im Fernsehgottesdienst ein Auseinanderfallen von Wort und Bild Verstehen und Partizipation erschwert oder unmöglich machen

28 Auch wenn die Relation in unserem Kontext jetzt nicht ausgeführt wird, ist sie natürlich auch inhaltlich bestimmt und dogmatisch beschreibbar; vgl. dazu Wilfried Härle: Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie, Tübingen 2005, 115-120, 133-138, 196-199.

29 Vgl. hierzu Helmut Schwier / Sieghard Gall: Predigt hören. Befunde und Ergebnisse der Heidelberger Umfrage zur Predigtrezeption, Heidelb. Studien zur Predigtforschung I, Berlin 2008, 237-248.

kann, ist umgekehrt in jedem Gottesdienst eine genaue Inszenierung und sichere Ausführung von Worten und Handlungen, von Rede und Ritus notwendig.³⁰ Das bedeutet für die Aus- und Fortbildung, aber auch für die liturgische Praxis vor Ort nicht selten große Anstrengungen; diese sollen aber gleichzeitig in der Zuversicht und Gelassenheit erfolgen, dem Evangelium in stilsicheren und fröhlichen Gottesdiensten Raum und Gestalt zu geben, die der Heilige Geist in Freiheit gebrauchen kann und wird.

30 Zur Ritualität des Sonntagsgottesdienstes vgl. auch Michael Meyer-Blanck: Der Sonntagsgottesdienst. Elemente einer praktisch-theologischen Theorie des „Normalfalles“, in: Kristian Fechtner / Lutz Friedrichs (Hg.), Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch, PThe 87, Stuttgart 2008, 72-81, 78f.