

Zur Ritualität des Gottesdienstes evangelischer Landeskirchen

Christian Waltis Studie¹ über die liturgische Interaktion der Reformierten

Eberhard Hauschildt

On the Rituality of the Sunday Service in Mainline Protestant Churches: Christian Walti's Study on Liturgical Interaction in the Swiss Reformed Church. The article informs about the results of Walti's empirical study published in a 700-page volume based on a new theory of rituality. A comparison with Roman Catholic rituality and that of charismatic worship services further reveals the differences. The article ends with suggestions on what improvements are realistic and possible.

Die normalen landeskirchlichen Gottesdienste sind nicht Fisch und nicht Fleisch. Sie folgen erkennbar kaum einem jeden Sonntag in allen Kirchen identischen Ablauf, dem auch die Gemeinde mit vielerlei sinnlichen Gesten und Zeichen korrespondiert – so wie im Römischen Ritus und noch ausgeprägter bei den orthodoxen Kirchen der Fall. Sie haben in der Regel aber auch nicht, wie in manchen protestantischen Freikirchen und häufig in Kirchen in andern Ländern der Fall, einen mitreißenden Charakter, wie er die landeskirchlichen Besucher/innen nicht selten auch dann anspricht, wenn sie die dort bestimmende Art von Theologie nicht schätzen. Nun lässt sich am geltenden „Evangelischen Gottesdienstbuch“ von VELKD und UEK (1999), das die Vorgängeragenden ablöste, ein Wandel „von der Ordnungsagende zum Werkbuch“² ablesen: Vorausgesetzt ist die eine grobe gemeinsame Grundstruktur, während die Akzente je für einen Gottesdienst neu gesetzt werden können. Doch davon wird recht wenig Gebrauch gemacht – es ist ja auch anstrengend für die, die den Gottesdienst entwerfen und die ihn besuchen sollen. So bleibt auch der evangelisch-landeskirchliche Gottesdienst erkennbar ein „Ritual“, in dem sich vieles Sonntag für Sonntag wiederholt.

War unter den Evangelischen noch der 1960er Jahre der Begriff „Ritual“ meist kritisch gleichgesetzt mit leeren Zeremonien, so hatte sich danach

1 *Christian Walti*, Gottesdienst als Interaktionsritual. Eine videobasierte Studie zum agendenfreien Gottesdienst im Gespräch mit der Mikrosoziologie und der Liturgischen Theologie, Göttingen 2016. Die Seitenzahlangaben im laufenden Text beziehen sich auf dieses Buch.

2 Z. B. *Michael Meyer-Blanck*, Gottesdienstlehre, Tübingen 2011, 397 f.

dann ja die theologische Bewertung von Ritualität deutlich verändert. Ohne das wäre es zur neuen Wertschätzung der Kasualien ab den 1970er Jahren gar nicht gekommen. Solche wertschätzende Aufmerksamkeit für Ritualität ist in die protestantische Praktische Theologie inzwischen eingewachsen. Und selbstverständlich enthält dann auch der evangelische Gottesdienst am Sonntag eine gehörige Portion Ritualität; das Abendmahl als hervorgehobenes Spezialritual hat dementsprechend eine gesteigerte Wertschätzung erfahren. Nur: Was die im ganzen evangelischen Gottesdienst doch spürbare Ritualität denn wirklich genauer ausmacht darüber hinaus, dass sie mit wiederholten Formen und relativ standardisierten Formeln arbeitet, diese Fragestellung blieb doch ziemlich unbearbeitet – bis jetzt.

Nun aber liegt die Studie von Christian Walti über den „Gottesdienst als Interaktionsritual“ vor. Mit ihr wurde er 2015 an der Theologischen Fakultät der Universität Bern promoviert. Die Arbeit analysiert evangelische Ritualität – ausgerechnet die des Reformierten Gottesdienstes in der Schweiz, also einer evangelischen Großkirche, die sich stärker noch als andere die liturgische Freiheit der Gemeinden und Pfarrer/innen auf die Fahnen geschrieben hat. Mag es also im Detail der grundsätzlichen „Agendenfreiheit“ dort einen gewissen Unterschied zu Deutschland geben – faktisch finden sich, so wird sich zeigen, die für die Schweiz betrachteten Gottesdienstphänomene genauso in den unierten und lutherischen Gottesdiensten in Deutschland. Die Ergebnisse Waltis sind meistens eins zu eins übertragbar.

Der voluminöse Band (715 Seiten!, davon immer noch 616 Seiten Textdarstellung) ist seine Länge wert. Waltis Dissertation enthält dabei vier Anstöße für die Liturgik, die jede für sich schon eine eigene Dissertation wert gewesen wären, zusammen aber noch überzeugender sind. Er liefert eine neue Stufe von Ritualtheorie und eine empirisch erhobene minutiöse Beschreibung der rituellen Interaktion in typischen Abschnitten des Gottesdienstes (1). Doch bietet die Arbeit nicht nur eine rein sozialwissenschaftlich-empirische Analyse. Ihr liegt außerdem eine klare Bestimmung des Verhältnisses von Liturgie und Theologie bzw. von Gottesdienstpraxis und Dogmatik zugrunde (2). Auf deren Basis wird die implizite Theologie des landeskirchlichen Gottesdienstes gegenüber Gottesdienstpraxis und Theologie des katholischen und des freikirchlich-charismatischen Gottesdienstes empirisch wie theoretisch erhellt (3) und eine Auseinandersetzung mit den Konzepten von „liturgischer Präsenz“ und „Partizipation“ geführt, die in der deutschsprachigen Liturgik der Gegenwart stark diskutiert werden (4). Insgesamt zeichnet sich die Arbeit auch dadurch aus, dass sie selbstverständlich die katholische Liturgik und die außerdeutsche Literatur mit im Blick hat. Besser kann man es kaum machen!

1. Zum Verhältnis von empirischer und theologischer Liturgik und der Entwurf einer neuen Ritualtheorie

Die Studie Waltis ist über weite Strecken eine *empirische Studie*: Sie beschreibt so genau wie möglich, was im Gottesdienst an Interaktion zwischen Menschen vorgeht. Nun geht es aber, dem kirchlichen Selbstverständnis nach, beim Gottesdienst vor allem um die Interaktion mit Gott; auf ihn ist der Gottesdienst ausgerichtet, und die Gegenwart von Vater, Sohn und Heiligem Geist soll in Wort und Sakrament erfahren werden. Der reformierte Theologe Walti zeigt dabei keine Scheu, sich der These anzuschließen, dass alle Theologie nichts anderes ist als auf die primäre gottesdienstlichen Praxis und Erfahrung aufbauende Theologie (28–36). Im Gottesdienst gewachsenen Äußerungen werden zum Inhalt des Glaubens: *lex orandi – lex credendi*. Die geordnete Gestalt des Gottesdienstes (*ordo*) wird zur *theologia prima*. Gegenüber dieser primären Theologie ist alle akademische Theologie dann nichts als „*theologia secunda*“, die gewissermaßen nachträglich sich an der Norm der *theologia prima* ausrichtet und etwa die faktische Gottesdienstgestaltung daran kritisch misst. Insoweit folgt Walti ganz der Auffassung, wie sie in der orthodoxen, katholischen und internationalen lutherischen Liturgik vielfach vertreten wird. Nur stellt er dann die Frage: Was kann mit welchen Gründen als die eigentliche fundierende Gesamtgestalt des Gottesdienstes vorausgesetzt werden? Zu einfach und unangemessen ist es, willkürlich vorzugehen und dann den Gottesdienst der jeweiligen eigenen Konfession als Grundlage zu proklamieren, die aller Kritik enthoben ist. Auch nicht besser ist es, eine historische Gestalt aus den ersten Jahrhunderten als gegebene normative Ganzheit festzulegen, weil sie damals einen Mehrheitstyp dargestellt haben mag. Stattdessen, und hier schließt sich Walti dem lutherischen Theologen Gordon Lathrop³ an, sind die Prozesse als viel dynamischer zu kennzeichnen. Es ist von einem Aufeinanderwirken verschiedener christlicher Grundprinzipien im Gottesdienst auszugehen; diese können darum auch berechtigterweise zu mehreren unterschiedlichen Typen von Gottesdienst führen. Damit lassen sich – im historischen Wandel und unter den konfessionellen Unterschieden – jeweils andere Kombinationen als möglich wertschätzen und diese einbringen in eine offene Diskussion zwischen verschiedenen theologischen Ansätzen darüber, was in den Varianten die beachtenswerte Grundlage von Gottesdiensten ist.

Wie aber ist nun *Ritualität*, die diese Studie untersuchen will, theoretisch zu konzeptionalisieren? (51–89) Was macht ein Gottesdienstritual aus? Für die bisherige liturgische Ritualtheorie spielten van Genneps Übergangsrituale eine Hauptrolle – nur erklären sie die Kasualien besser als den Sonntagsgottesdienst. Und für Ritualität in der Moderne war Victor Turner

3 Gordon Lathrop, *Holy Things: A Liturgical Theology*, Minneapolis 1998.

wichtig, weil er nicht nur über aus der Tradition her normierte Ritualität nachdenkt, sondern auch moderne Verhältnisse erfasst, wo Teilnehmende in freier Wahl und subjektiv orientiert den entgrenzenden sozialen Schwebezustand im Mittelpunkt eines Rituals suchen. (Das verändert die Eigenschaft des Rituals; es ist – so Turners eigene Begrifflichkeit dafür – dann „liminoid“, während das sozial obligate Ritual „liminal“ war.) Der Trend zur neuen liturgische-rituellen Inszenierung lässt sich von daher deuten.

Walti bezieht sich auf die Weiterentwicklung der Ritualtheorie durch den Soziologen Randal Collins⁴, modifiziert und ergänzt sie teilweise noch. Fünf Charakterzüge kennzeichnen demnach Ritualität: 1. *Körperliche Kopräsenz* erzeugt gegenseitige Wahrnehmung als Gruppe und Gemeinschaft, wobei Menschen die Fähigkeit haben, von dieser Erfahrung ausgehend das Erfahrene zu internalisieren und dann auch individuell ritualisiertes Verhalten zu zeigen. 2. Es besteht ein *geteilter Fokus der Aufmerksamkeit*; zur gegenseitige Wahrnehmung der vorhandenen Personen tritt ein von diesen unterschiedenes Situationsübersteigendes, was das Ritual zu einem Zeichen für etwas macht, das länger als das Ritual selbst eine Bedeutung erhält. 3. Es vollzieht sich eine *Abgrenzung der Interaktion von ihrer Umgebung*, was zu einer Unterscheidung zwischen Beteiligten und davon Ausgeschlossenen führt und damit implizit auch soziale Machtverhältnisse und Wertungen herstellt. 4. *Gemeinsame Emotion der Teilnehmenden* baut sich auf. Rhythmisierungen bringen die Beteiligten auch neuronal in einen gemeinsamen Takt und erzeugen eine positive Stimmung. Ästhetische und kreative Prozesse docken sich an und haben rekreative Effekte. Ebenso kommt es zu gefühlter Solidarität. 5. Der *symbolischer Effekt* von Ritualität liegt darin, dass kollektive Vorstellungen im Ritual mit emotionaler Energie gleichsam aufgeladen werden, was Symbole schafft bzw. bestehende Symbole für die Beteiligten kräftigt und erneuert.

Repetition des Gleichen ist also kein hinreichendes Merkmal von Ritualen, ja nicht einmal ein besonders zentrales, sondern es sind die produktiven interaktiven Dynamiken, die das Zentrum dieser Beschreibung von Ritualität ausmachen. Dabei kann eine kritische wissenschaftliche Analyse dann auch dazu dienen, offenzulegen, was für eine soziale Dynamik und welcherart Machtverhältnisse und Vorstellungen in welcher Weise jeweils, ggf. auch ganz bewusst, erzeugt werden. *Religiöse* Rituale sind nicht einfach damit gegeben, wenn hier Vorstellungen oder Symbole auftauchen, die historisch einen Ursprung in einer Religion haben, sondern erst dann, wenn die interaktionale Kommunikation als eine Kommunikation mit einem welttranszendenten Gegenüber (sei dies nun ein personaler Gott oder eine überpersonale Größe) inszeniert ist und die Emotionen als fremdverursacht

4 Hauptwerk: *Randal Collins*, *Interactional Ritual Chains*, Princeton 2004.

aufgefasst werden. Solche Deutungen sind schon an den rituellen Verhaltenssequenzen selbst ablesbar.

2. Sequenzanalyse evangelisch-landeskirchlicher Ritualität im Gottesdienst

Dreizehn Schweizer reformierte Gottesdienste wurden per Video aufgenommen, wobei auf breite Streuung geachtet wurde (städtisch – ländlich, weiblich – männlich, ältere – jüngere Pfarrer/innen, Gottesdienstorte mit einer Pfarrperson – mit mehreren, unterschiedliche Schweizer Kantone, stärker kasuell mitbestimmte – wenig kasuell mitbestimmte Situation). Es wird sich dann erweisen, dass es zwar je nach dem gewisse Varianten gibt, aber die gemeinsamen Muster viel prägnanter sind. Die Kamera war ausgerichtet auf den Raum vorne, wo die liturgischen Protagonisten tätig sind, erfasste aber auch Teile der Gemeinde, die der Kamera in den meisten Fällen den Rücken zuwendet. Transkriptionen der dargestellten Passagen sind im Anhang des Buches dokumentiert, eine ganze Reihe von illustrierenden Standbildern in die beschreibende Darstellung mit aufgenommen.

Zur genaueren Analyse ausgewählt wurden folgenden Interaktionen vor allem aus der Anfangsphase des Gottesdienstes: a) non-verbale Auftrittssequenzen, b) begrüßende Sprechheiten, c) Gebete, d) Lesungen, außerdem e) abgegrenzte symbolische Sondersequenzen. In welcher Fassung begegnen hier nun also die Merkmale von Ritualität? (124–386)

a) Der Einzug der Pfarrperson wird (in der Schweiz) teils musikalisch untermalt. Während die Wegstrecke zurückgelegt wird, wendet diese Person, die doch in der Aufmerksamkeit der Gemeinde steht, den Blick nicht der Gemeinde zu (126–133). Ein Innehalten der Pfarrperson demonstriert weiter, dass die Aufmerksamkeit nicht dem Sichtbaren zukommt (133–137). Selbst das anschließende Sich-Setzen der Pfarrperson enthält Momente besonderer, nicht physisch bedingter Behutsamkeit, und vor dem erneuten Aufstehen und dem Gang zur Sprechposition gibt es verlängernde Pausen. Wiederum erfolgt dabei kein Publikumsblick oder allenfalls ein stilisierter, der nicht auf Individuen fokussiert ist und sich auch nicht möglichst vielen der Gemeinde zuwenden will. Konstitutiv ist aber nun der Publikumsblick vor dem ersten Sprechen, wobei sich daran in der Regel noch einmal eine ggf. verlängerte erste Aufmerksamkeit auf das Manuskript anschließt. In all dem setzt bereits das schlichte nonverbale Verhalten der Pfarrperson, dass die gewöhnliche Fokussierung auf Sichtbares abgewehrt wird und eine Aufmerksamkeit von sich und allen anderen Personen weg auf Unsichtbares hin gezeigt wird, es also, anders als sonst, im Gottesdienst um dieses Unsichtbare gehen wird.

b) In der ersten Sprechheit finden sich immer rituelle Formeln oder rituell gebrauchte biblische Sentenzen, die performativen Charakter haben

(„z. B.: „Wir feiern diesen Gottesdienst im Namens des Vaters) und durch ein von der Gemeinde gesprochenes „Amen“ abgeschlossen werden, sodass dieses „Amen“ zugleich als Schwellenzeichen für ein Anderes dient, das nun folgen wird. Der nachfolgende Teil der Begrüßung fokussiert auf die Jetzt-Situation – die Teilnehmenden werden angeredet und ein Thema des Gottesdienstes dieses Tages wird angesprochen⁵ –, wobei die Pfarrperson dieses Thema dann in aller Regel sogleich in den Rahmen einer grundsätzlichen übersituativen Charakterisierung stellt (z.B. dieser Gottesdienst als eine Station auf dem Lebensweg, das Generalthema der Liebe Gottes zum Menschen usw.). Oft eingeleitet durch ein „und nun“ bildet den Schluss eine verbale Übergabe der Handlung an alle Anwesenden (etwa nun das Eingangsgesang zu singen). Dabei ist die Aufforderung dazu auffällig moduliert, z. B. als Bitte, als Einladung und Ähnliches mehr. Damit wird angezeigt, dass die Übernahme einer Handlung zugleich als von den Teilnehmenden gewollte und inhaltlich zustimmende Handlung erfolgen soll. In dem gesamten begrüßenden Teil wechseln sich distanzsprachliche und nächsprachliche Rede ab, wobei erstere eine „Übersituativität“ anzeigt, ohne aber schon den Sinn genauer beschreibungssprachlich zu konkretisieren und zu übersetzen. Zusammen mit den Pausen wird deutlich: Es ist der Gottesdienst auf eine rezeptive und verstehende Haltung bei der Gemeinde angelegt, „obwohl und gerade weil nichts [verdeutlichend] gesagt wird, was [neu] verstanden werden soll“ (210).

c) Dieses Muster zeigt sich ebenso in den weiteren analysierten Sequenzen. So ergibt sich auch für die Gebete: Hier wendet man sich an ein „distanziert-nahes Gegenüber“ (266). Der visuelle Kanal wird dazu tendenziell ausgeschaltet, wenn man sich doch auf das eigene Innere und das Nicht-sichtbare Gegenüber konzentriert (die Gebethaltung zeigt sich als allen Teilnehmenden selbstverständlich; in einer der Videoaufnahmen wird sichtbar, wie ein Jugendlicher sich umschaute und dann die Haltung nachmacht; 223 f.). Das transzendente Gebets-Gegenüber wird dabei heutzutage sehr knapp adressiert angesprochen („Gott“, „himmlischer Vater“ etc.). Es werden im Gebet

„relativ allgemeine und abstrakte Sachverhalte direkt gefordert [...]. Sie werden hier allerdings wiederum nicht direkt auf die Situation der Sprechenden bezogen, sondern auf einen zeitnahen Kontext der Sprechersituation („in unserer Gegenwart“) und wiederum als Verhaltensdispositionen oder Haltungen erläutert: „Liebe“ und „Bereitschaft zu vergeben““ (250).

d) Der Vortrag der biblischen Lesungen (269–327) ist gekennzeichnet von Vermittlungsbemühung ebenso wie von Verfremdung (326). Implizit sind die Texte präsentiert als zu verstehende und zugleich verstehenswiderstän-

5 Im Schweizer Kontext wird hier typischerweise vom Schriftdeutsch in der Passage davor zum Schweizerdeutsch gewechselt.

dige Texte (vgl. 322). So findet durch die vorlesende Person eine Dramatisierung und eine durch Betonungen vorgenommene Hierarchisierung von Sinn statt, wobei durch Überbetonung dessen, was immer alles bedeutsam ist, sich zugleich ein eigener, vom Alltag abgerückter und selbst wieder als unnatürlich wirkender Leseton einstellt.

e) Für die symbolischen Einzelstücke bietet der Autor zwei Fallstudien. Die erste handelt von einem „neuen“ Ritual, ein als „symbolische Geste“ angekündigtes Überreichen je einer Rose an die Goldenen Konfirmandinnen und Konfirmanden. Diese werden dafür nach vorne geholt werden, um sich vor dem Altar im Kreis aufzustellen. Währenddessen soll ein Musiker, so die Ankündigung, „ein wenig Gospelmusik“ spielen. Was als niederrangige Begleitung markiert ist – und das eigentliche Segenswort der Goldenen Konfirmation kommt erst noch – schiebt sich jedoch in den Vordergrund. Der Musiker singt und spielt Posaune im Wechsel, bewegt sich stark zur Musik, fordert die im Altarraum zum Mitschnippen der Finger auf (was teilweise gelingt). Als er mit großer Bewegung und einem Glissando der Posaune endet, kommt es unwillkürlich zu einigen Lachern von manchen Teilnehmenden. Das endet schnell, und nach einer Pause kommt Applaus auf, der einige Zeit anhält. Für Walti zeigt sich hier, wie kurzzeitig das „emotionale Regime“, mit dem der Pfarrer die Veranstaltung prägt, aufbricht – was bemerkt wird und sich in einem Lachen löst. Der im Gottesdienst ungewöhnliche, vergleichsweise direkte emotionale Austausch jenseits der sonstigen Kanalisierungen wird vom Pfarrer „durch einen besänftigend gesprochenen Segen quasi [wieder] abgekühlt“ (354). Die Szenerie zeigt, gerade weil Unvorhergesehenes geschieht, umso deutlicher, dass die im landeskirchlichen gottesdienstlichen „Ritual vorherrschende Emotion [...] eine heitere Ernsthaftigkeit“ sein soll mit „eher kleiner Amplitude der Ausdrücke“ (354).

Die zweite Fallstudie untersucht eine Abendmahlsfeier (354) und zeigt hier besonders, wie bei gebremster Emotionalität „formelle Aufmerksamkeit“ (372) sich findet (das gegenseitige Anschauen bei der Übergabe von Brot und Wein) wie auch „zivile Unaufmerksamkeit“ (368) (obwohl man sich bei den Abendmahlsteilnehmern auf dem Weg zum Abendmahlstisch und wieder zurück nahekommt, werden Blicke und Berührungen vermieden). Zusätzlich kommt es bei einigen Wenigen auch zu – gebremster –, „informeller Aufmerksamkeit“ füreinander: Jeweils zwei Personen nicken sich gegenseitig zu, ja berühren sich sogar – und der Geräuschpegel im Raum steigt leicht, wobei das Orgelspiel dominiert.

Bei den liturgischen Höhepunkten werden die Rollengrenzen zwischen „Bühne“ und „Publikum“ fließend; Peinlichkeiten könnten entstehen. Auch hier bleibt die gegenseitige Wahrnehmung gebremst und stilisiert, wie sie von den Protagonisten bestimmt wird. Das lässt aber auch die besonderen Höhepunkte vergleichsweise emotional formalisiert bleiben.

3. Die Eigenheiten landeskirchlicher Gottesdienst-Ritualität

Bezogen auf die eingangs genannten fünf Merkmale von Ritualität überhaupt, lassen sich nun die typisch evangelisch-landeskirchlichen Ausprägungen benennen als aller Theologie vorausgehende Erfahrungen des Evangelischseins (387–401). a) Die körperliche Kopräsenz ist eine, bei der distanziert Sitzende auf das ausgerichtet sind, was sich vorne abspielt und was sich als maßgeblich an Manuskripten orientierte vorbereitete Kommunikation darstellt. Dabei greift diese Kommunikation auf bekannte (oft biblische) Zitate zurück, wobei der liturgische Protagonist (Pfarrer/in) sein Spezialwissen mitteilt, während der Situationsbezug zwar betont ist, aber zugleich gedämpft ist, geht es doch vor allem um Übersituatives. b) Der Fokus der Aufmerksamkeit soll dennoch nicht bei dem Pfarrer / der Pfarrerin liegen, sondern bei Nicht-Sichtbarem, wobei dies einmal als das eigene Innere wie andermal als das transzendente Göttliche gedeutet werden kann. c) Bei der Aufmerksamkeit hat, wie die Rollendurchführung durch den Pfarrer/die Pfarrerin deutlich macht, das Verstehen vor dem Vollziehen einen Vorrang. Und es wird das Verstehen faktisch an die Expertendeutung durch diese Person gebunden, wenn das zu Tuende der stetigen Erläuterung des Sinns bedarf und das Vollziehen als nichtselbstverständlich markiert ist. So wird damit die (rezeptive) Eigenleistung der Teilnehmenden herabgesetzt bzw. innere Bühne und äußere Bühne koppeln sich voneinander ab. d) Die Abgrenzung nach außen liegt darin, dass hier nur die eine akkustische Wahrnehmung samt ihren Pausen privilegiert wird, während parallele Abläufe als störend erscheinen und visuelle Eindrücke degradiert sind. Walti spricht von „akkustischer Leere“ (393). Hinzu kommen sehr gleichförmige unter pastoraler Leitung her getaktete Abläufe. e) Geteilte Emotionen sind gemäßigt und setzen auf eine hohe Relevanz der privaten und individuellen Gefühle bei den Teilnehmenden. Eine emotionale gegenseitige Aufladung findet damit kaum statt. f) Der symbolische Effekt hat den Charakter, dass Symbole nur mehr verbal bezeichnet werden, während Sichtbares nicht per Interaktion aufgeladen wird. Es bleiben verallgemeinerte Blicke des Pfarrers / der Pfarrerin (Publikumsblick und Kontrollblick), doch die „erzeugen [nur] einen Handlungsdruck aufseiten der Angeblickten“ (399). Insgesamt wird so im landeskirchlichen Gottesdienst „die Teilnahme entscheidend von Voraussetzungen abhängig gemacht, die im Gottesdienst selbst nicht erlernt werden können, was die Schwelle zur Teilnahmefähigkeit hoch erscheinen lässt“ (400)

Waltis nüchtern-kritische Analyse hält uns landeskirchlichen Evangelischen den Spiegel vor. Sie zeigt, wie unsere Gottesdiensttradition faktisch hohe Voraussetzungen erfordert, nämlich einerseits vergleichsweise hohe intellektuelle Kompetenzen und andererseits aber auch eine Vertrautheit mit Erfahrungen mit Gott. Die bespricht der Gottesdienst überwiegend als schon

gemachte, während er selbst oft wenig dazu beiträgt, dass sie einem als auch emotional anrührende Erfahrungen während des Gottesdienstes selbst begegnen. Stimmt diese Analyse, dann würde sie jedenfalls miterklären helfen, warum sich der landeskirchliche Protestantismus und die Mainline-Denominationen im Vergleich zu anderen Kirchenfamilien offensichtlich mit der Motivierung und Aktivierung ihrer Mitglieder schwerer tun, als es bei den ritualekirchlichen Gottesdiensten und evangelikal-charismatischen Gottesdiensten der Fall ist. Die emotionalen Erfahrungen werden im Landeskirchenprotestantismus vorwiegend an anderer Stelle gemacht, etwa in den Jugendgruppen, dem sozialen Engagement, dem musikalischen Engagement, den Kasualgottesdiensten. Im Sonntagsgottesdienst aber, so formuliert Walti scharf, erscheint ausgerechnet „Gott selbst“, „der ‚religiös‘ erwartete Teilnehmende am Gottesdienst“, insgesamt „verschleiert“ (!) (399).

Gibt es dann also etwas, was sich von der Ritualität anderer Kirchen lernen ließe? Wie sieht denn genauer deren Charakter von Ritualität aus?

4. Die Ritualität von römisch-katholischen Gottesdiensten und Anbetungsgottesdiensten

Eine zusätzliche besondere Stärke dieser Studie besteht darin, dass sie ökumenisch über den Tellerrand blickt. Das Profil evangelisch-landeskirchlicher Ritualität wird so noch einmal deutlicher, wenn klar ist, worin es sich von anderen Gottesdienstritual-Typen unterscheidet. So hat Walti zusätzlich jeweils zwei Beispiele von römisch-katholischen Gottesdiensten und von Gottesdiensten evangelikal-charismatischer Prägung in gleicher Weise untersucht. Walti selbst strukturiert seine Darstellung hierzu genauso wie die zur evangelisch-landeskirchlichen Ritualität, so dass der deskriptive Charakter des Vorgehens betont bleibt. Da es aber dann eben doch auch auf die in der Ritualität implizierte primäre Theologie hinausläuft, fasse ich hier gleich zusammen und benenne die von Walti aufgedeckten Stärken und Schwächen dieser anderen Ritualitätslogiken.

Für die römisch-katholische Art von Ritualität (406–467) ist bekanntlich kennzeichnend, dass sie – es besteht eben gerade keine Agendenfreiheit – an verschiedenen Orten und zu den verschiedenen Sonntagen wesentlich dem gleichen Skript bis in die Wortlaute und Verhaltenssequenzen folgt. So braucht es keine Erklärungen, keine Dramatisierungen und keine darzustellende Kontaktaufnahme des Priesters mit den Anwesenden. Es fordert Aufmerksamkeit von der Gemeinde, die darauf gerichtet ist, ihren jeweiligen Einsatz nicht zu verpassen. Worte wie Handlungen können handlungssicherer zwischen Priester und Gemeinde wechseln und auch Aktionen zwischen den Sitznachbarn vorsehen (Walti nennt den Friedensgruß). Trotz des besonders ausdruckslosen Verhaltens des Priesters erfährt sich die Ge-

meinde stärker als im evangelisch-landeskirchlichen Gottesdienst als eine konstitutive und sich bestärkende Gruppe. Das invariante Ritual lässt sich leichter memorieren und schafft Vertrautheit, bei der Peinlichkeiten ausgeschlossen sind und Ritualbestandteile auch zuhause ausgeübt werden können. Paradoxerweise erlaubt das in sich invariante Ritual im Vergleich zum evangelisch-landeskirchlichen Gottesdienst sogar mehr Varianz für die Individuen (späteres Eintreffen, sich während des Rituals mit etwas anderem zu beschäftigen, unterschiedliche Gebetshaltungen einzunehmen), liegt doch der Sinn des Rituals stärker darin, dass es eben vom Priester (und der darauf als Kollektiv antwortenden Gemeinde) vollzogen wird. In den Fokus der Aufmerksamkeit treten stärker auch sichtbare Objekte, an denen sich kollektiv geteilte Gefühle wahrnehmbar aufladen können. Einzelne Teilrituale finden nicht so sehr alle an dem einen gleichen Ort statt, sondern nehmen stärker unterschiedliche Stellen im Raum der Kirche ein. Anstatt getakteter Addition ergibt sich hier insofern stärker eine Art „Kumulation“ der einzelnen Ritualteile. Der stärkere Gebrauch der Visualität führt allerdings auch zu einer Reduktion auf das Sichtbare. Insgesamt ist bei der Betonung des ein für allemal festgelegten äußerlichen Vollzugs das Ritual weniger deutlich mit der Besonderheit einer jeweiligen Situation verbindbar. Waltis Kritik lautet: Die „römisch-katholische Interaktionsordnung [...] verschweigt die Subjektivität der Skripte“ (467).

Bei den evangelikal-charismatischen Anbetungsgottesdiensten (468–525) fällt auf, dass die gegenseitige Wahrnehmung von den Personen auf der Bühne und denen im Publikum gerade nicht beschränkt wird, sondern – mit Einsatz technischer Mittel wie einer Leinwand noch verstärkt – hervorgehoben ist. Sämtliche Abgrenzung zwischen ritueller und alltäglicher Kommunikation werden dezidiert unterlaufen. Distanzsprachliche Kommunikation tritt gegenüber der nächstsprachlichen ganz in den Hintergrund. Zitationalität wird ebenfalls vermieden und das Gewicht ganz auf authentische Rede gesetzt. Es findet eine konsequente Überblendung der Formen statt: Eingangs spielt eine Band, übt noch, und der Übergang in den Gottesdienst erfolgt bruchlos von dort; das alltagssprachliche Plaudern vom Prediger darüber, wie es heute morgen auf dem Weg in die Kirche war, geht direkt in ein Gebet über. Der Fokus kann deutlich auf mehrere unterschiedliche Akteure gleichzeitig (Musiker und Prediger/in und individuelle Betende) gelegt werden. „Das emotionale Regime der Anbetungsgottesdienste ist durch starke Gefühlsamplituden geprägt. [...] Nichts scheint die Stimmung zu unterbrechen oder zu bremsen.“ (519) Die Gestaltung zielt auf eine Sogwirkung, sodass auch zunächst nur äußerlich Teilnehmende keinerlei Grenzen erfahren, sich auch innerlich zu beteiligen. Von exemplarischen Einzelnen aus dem Publikum wird erwartet, auch auf der Bühne präsentiert zu werden bzw. sich zu präsentieren. Der jeweilige eigene Körper ist dabei ein zentrales Ausdrucksmittel, um Inneres sichtbar zu machen.

Symbolische Effekt ist, dass semantische offene deskriptive Worte wie „Herz“, „König“, „Jesus“ in ihrer wiederholten Benutzung und Betonung durch den Gottesdienst selbst emotional aufgeladen werden und an ihnen im Gottesdienst selbst Transzendenzerfahrungen gemacht werden sollen (522). Insgesamt wird die „emotionale Bedeutung [...] zum zentralen ‚Inhalt‘ des Gottesdienstes“ (524). Entsprechend liegt der theologische Akzent: „der Heilige Geist ist die Person der Trinität, die Gott als kopräsenten Teilnehmer manifestiert.“ Schwieriger wird es dann, so Waltis Kritik, „den Bezug zum übersituationalen transzendenten Gegenüber herzustellen“; „verschleiert“ wird, „dass diese Kraft, auf die man sich bezieht, sich auch außerhalb der einzelnen Körper befindet; was gerade dann relevant werden könnte, wenn Täuschung oder Enttäuschung erfahren werden“ (ebd.).

Walti geht nun nicht den Weg, direkt die drei Gottesdienstritualitäten danach zu beurteilen, welche besser oder schlechter seien. Jedenfalls treten bei allen Stärken wie Schwächen hervor, wenn der landeskirchliche Gottesdienst Gott mehr nur bedenken als erfahren lässt, beim römisch-katholischen Gottesdienst die Beschränktheit der normierten Liturgie überdeckt wird und beim charismatischen die außerkörperliche Transzendenz Gottes jenseits der eigenen Gefühle sich verliert. Walti überführt die Einsichten dahin, dass er sie in zwei Debatten der gegenwärtigen Liturgik zur Geltung bringt. Das sind hoch anspruchsvolle Theoriekonstruktionen erheblichen Abstraktionsgrades, bei denen, ehrlich gesagt, ich nicht immer sicher bin, ob sich sie so, wie vom Autor gemeint, verstanden habe. So enthält der folgende Abschnitt mehr meine Rezeption der Gedanken Waltis.

5. Interaktionstheoretische Lektüre der Debatten um liturgische Präsenz und Partizipation im Gottesdienst

Hier sollen nicht diese beiden Debatten noch einmal in den Details charakterisiert werden (was Walti durchaus tut), sondern ich will sogleich den Blick darauf lenken, wie sich Walti dazu verhält.

Er kritisiert am Konzept der liturgischen Präsenz (529–569), dass sie sich zu sehr auf den liturgischen Protagonisten (den Pfarrer / die Pfarrerin) konzentriert. Darüber hinausgehend sei eine – wie er es nennt – „radikale Präsenz“ zu suchen. Es ist ein sehr hohes und anspruchsvolles Ideal, das Walti hier zeichnet: 1. Von der Oberfläche der Interaktionen her betrachtet besteht diese Präsenz darin, dass Protagonist und Gemeinde sich gegenseitig wahrnehmen und dabei aufeinander einstimmen. Vom Typus landeskirchlicher Gottesdienste ausgehend, erfordert es vor allem, dass die Protagonisten sich stärker darauf einlassen, sich auch von der jeweiligen im Gottesdienst selbst erst sich ergebenden Situation und der aktuellen Reaktion der Gemeinde beeinflussen zu lassen. Es gilt, sich von Sicherheitsbedürf-

nissen und Perfektion zu verabschieden und mehr Wagnis zuzulassen, das zu echten gelingenden Interaktionen gehört. 2. Darunter befindet sich als weitere Ebene die von entweder „extrinsisch“ oder „intrinsisch“ ausgelöster Interaktion. Bei extrinsischem Tun folgt das Verhalten den außerhalb der Akteure sich befindenden Vorschriften: Es halten sich die Beteiligten an das „Skript“, sei dies ein Text, den sie ablesen, sei dies ein Verhalten, dass sie zugewiesen bekommen (etwa die Gemeinde, wenn sie aufgefordert wird, aufzustehen). Intrinsisches Verhalten hingegen ist das, was als gewissermaßen eigener Ausdruck der Agierenden erscheint – sie tun es von sich aus, weil es ihnen selbstverständlich geworden ist. Als Beispiel, das man auch in landeskirchlichen Gottesdiensten beobachten kann, lässt sich etwa anführen, wie eine Gebetshaltung (Augen schließen, Körperhaltung) aussieht. Je mehr nun das Befolgen der extrinsischen Skripte die Aufmerksamkeit der Gemeindeglieder in Beschlag nimmt, desto weniger können sie zugleich die anderen Teilnehmenden ebenso wie die eigene Selbsterfahrung wahrnehmen. Und wenn sie es bei anderen beobachten wie z. B. dem Pfarrer, der Pfarrerin, wirkt es als unpersönlich, als „künstlich“, so dass sich insgesamt nur erschwert ein Gefühl von Gemeinschaft ebenso wie von Bei-sich-selbsteinstellt. Es macht den Gottesdienst für alle vergleichsweise steril. 3. Doch nur, wenn auch die Interaktion als lebendig erfahren wird, kann sich eine dritte Art von Interaktion als Erfahrung einstellen, die der Interaktion mit Gott. Zwar kann auch im sterilen Gottesdienst Gott Gegenstand sein, der besungen, besprochen und über den nachgedacht wird. Aber das Gefühl, dass man selbst und zusammen mit anderen eine Macht erfährt, die über die eigene und die gemeinsamen Kräfte hinausgeht, das bleibt ohne diese anderen Arten der Interaktion weitgehend aus.

Die Interaktion, um die es Walti geht, verdeutlicht er am prägnantesten für das Singen: Hier hört man sich selbst und die anderen, erfährt, bei sich selbst und den anderen zu sein, dies aber erst umso mehr, wenn man nicht davon bestimmt ist, die Worte des Gesungenen vom Gesangbuchtext abzulesen, sondern sie intrinsisch, hier etwa auswendig, schon mitbringt. Vielleicht, so scheint mir, liegt das Geheimnis des Erfolgs des Weihnachtsgottesdienstes besonders darin, zum Schluss gemeinsam das „Oh du fröhliche ...“ zu singen – stehend natürlich. Sich und die anderen als die Vielen zu erleben, nachdem man vorher die Weihnachtsgeschichte, die man schon kannte, zusammen noch einmal hörte und dem Prediger / der Predigerin es gelungen ist, die Weihnachtsstimmung zu schätzen und mit manchen zusätzlichen Gedanken anzuregen. Dann erscheint im Weihnachtsgottesdienst Gott selbst als eine Kraft, die mehr ist als kluge Predigt und als das Absingen von schwierigen Liedern, sehr wohl aber so herbeigerufen wurde und auch wohlmöglich im Weihnachtsfest in der Familie nachklingen könnte.

Zum zweiten liturgiewissenschaftlichen Thema, dem der „Partizipation“ (570–600). Hier arbeitet Walti heraus: Genügen können weder die Utopie

eines herrschaftsfreien Diskurses noch die Konzentration darauf, dass alle formal als Redende, Singende usw. beteiligt sind (was verschleiert, dass solche Partizipation forciert ist). Es geht vielmehr um echte rituelle Inklusion. Die ist nicht schon dann gegeben, wenn weitere Einzelne unter pastoraler Regie und Kontrolle auf die Bühne gebracht werden, und auch nicht, wenn das Reden und Handeln nach Skript selbst schon als erreichte Inklusion behauptet wird. In beiden Fällen bleibt man bei der Anpassung der sonstigen Teilnehmenden an etwas von außerhalb Vorgegebenes stehen. Entscheidend für Partizipation ist, dass die Teilnehmenden etwas als Eigenes mitvollziehen können, und das macht den Gottesdienst religionsproduktiver. „Der Prozess der liturgischen ‚Sozialisation‘ ist selbst ein liturgischer, d. h. findet wesentlich im Ritual und nicht außerhalb dessen statt.“ (596) Und wenn dabei etwas wie die klassische Gebetshaltung gelernt, Gebetsformulierungen gehört werden und Raum gegeben wird für das eigene stille Gebet als Teil des gemeinsamen Betens, dann wird dabei zugleich etwas tief Theologisches in Tun und Reden umgesetzt, nämlich sich auf Gott weder nur abstrakt zu beziehen noch ihn mit Gegenständen zu identifizieren, sondern ihn als ein Gegenüber zu erleben, dem man sich in einer Weise nähern kann, die vertraute Nähe ebenso wie ihn als den Anderen erfahren lässt.

Fazit: Maximen liturgischer Interaktion und drei Vorschläge meinerseits

Das Buch endet mit einem Abschnitt „Fazit und Konkretion“ (601–616), der trotz seiner Kürze einen entscheidenden weiteren Schritt geht. Nach der ausführlichen empirischen Beschreibung und der ritualtheoretisch gesättigten Abstraktion eines hohen liturgischen Ideals von Präsenz und Partizipation bietet es abschließend so etwas wie Maximen für die Arbeit mit den (evangelisch-landeskirchlichen) Gottesdiensten so, wie sie nun mal sind. Den Maximen liegt ein bestimmtes, liturgiethologisches Prinzip zugrunde (hierfür bezieht sich Walti noch einmal auf Lathrop): „das Kombinationsprinzip als theologische Norm für den Gottesdienst“ (604). Das ist mehr als Addition des Gleichen, es ist auch anders als eine faktische theologische Hierarchisierung und Kumulierung, nach der nun – je nach Tradition der Konfession – das Abendmahl oder die Predigt als Höhepunkt des Gottesdienstes erfahren wird, während das andere nur vorbereitenden Charakter habe. Die Pointe des Gottesdienstes liegt stattdessen in der Kombination unterschiedlicher Erwartungen, Erfahrungen und Interpretationen im Gottesdienst selbst, gehört doch zu ihm immer eine Pluralität an Beteiligten, die Gemeinschaft erst miteinander aufbauen, indem sie sich gegenseitig wahrnehmen und aufeinander abstimmen. Außerdem zeigt die jahrtausende Jahre alte Geschichte des christlichen Gottesdienstes und sein Wandel in den Konfessionen ja auch, wie immer neue Momente in die Kombination mit-

einbezogen werden konnten. Zu solcher Deskription von Gottesdienst verhält sich darüber hinaus ein theologisches Prinzip von Kombination, nämlich die Erwartung, dass es im Gottesdienst zur Kommunikation zwischen Gott und Mensch komme, dass also er selbst anwesend sei und Gott und Menschen aufeinander hören und zueinander sprechen.

Auf dem Weg dahin und angesichts der prinzipiellen Unfertigkeit eines jeden Gottesdienstes und auch der Unfertigkeit evangelisch-landeskirchlicher Gottesdienstmuster formuliert Walti bewusst „kein fertiges Reformprogramm für den reformierten Gottesdienst“, sondern stellt sechs Empfehlungen auf. In den Details folge ich ihm hier vielfach gar nicht – es wirkt sich da dann auch doch die spezifische Lage in der Schweiz stärker aus. Aber die Überschriftsformulierungen Waltis behalte ich bei und ebenso die Grundintention, wenn ich beschreibe, was mir durch die Lektüre des Buches als Aufgaben deutlicher wurde.

1. „Gottesdienst mit ‚face“: Zwei Interaktionskonstellationen erschweren die Kommunikation im Gottesdienst: dass Menschen die anderen nicht wahrnehmen, weil ihre Aufmerksamkeit zu sehr davon gefangen ist, einem geschriebenen Text zu folgen, und dass sie sich nicht anschauen, soweit peinliche Unsicherheit besteht, was zu tun ist. Dass man einander phasenweise genauer beobachtet und beobachten darf, sollte stärker dazugehören im Gottesdienst. Es zielt auf die Kombination von öffentlichem „face“, das anzeigt, dass man den anderen wahrnimmt, und intrinsisch-rituellem Ausdruck, der wie selbstverständlich dem Individuum eigen und zur zweiten Natur geworden ist.

2. „Gottesdienst mit Risiko“: Das Risiko besteht darin, sich auch im liturgischen Verhalten aufeinander einzustimmen und damit Modulierungen für sich selbst und angesichts des Gegenübers zuzulassen. Dies gilt ganz besonders für den Liturgen / die Liturgin. Deren „Skript“ der Begrüßung, der Gebete, der Predigt könnten handwerklich stärker so gestaltet sein, dass sie nicht fertig sind – oder zumindest so, dass die Nichtfertigkeit in das fixierte Skript selbst miteingeschrieben wird. Das zieht nach sich, dass dies *Reden nicht mehr so fehlerfrei* ist, dafür tastender, nach Ausdruck suchend, auch im Tempo variabel und mit mehr Pausen und damit *natürlicher* in der Nähe zum Alltagston gesprochen; es lässt gerade so mehr davon durchscheinen, dass um des Gegenübers willen hier Gottesdienst gefeiert wird.

3. „Gottesdienst mit Ordnung“: Sicherheit über die Verhaltenserwartungen zu schaffen, wenn sie aktuell nicht vorhanden sein sollte, ist Aufgabe des Liturgen / der Liturgin – und *klare Aufforderungen* an die Gemeinde sind dann am Platz. Wenn zwei Drittel der Gemeinde sich in dem erwarteten Tun sicher fühlen, dann braucht es aber auch nicht mehr die zusätzlichen expliziten Aufforderungen – der Rest wird sich an der Mehrheit orientieren. Kriterium ist, dass an der Gottesdienstinteraktion auch ungeübte Besucher/innen und zufällige Zaungäste sich leichter beteiligen können.

4. „Gottesdienst mit Gefühl“: Nicht geht es darum, Gefühle zu thematisieren oder zu ihnen aufzufordern, sehr wohl aber darum, innerhalb eines Gottesdienstes (oder auch zwischen verschiedenen Gottesdiensten) die übliche von der Interaktion unter Aufsicht des Liturgen / der Liturgin produzierte *permanent besinnliche Ernsthaftigkeit aufzubrechen*. Dann können auch einzelne Abschnitte des Gottesdienstes durchaus stärker jeweils eine andere Gefühlslage zum Ausdruck bringen (traurig, fröhlich, lustig, feierlich, nüchtern usw.)

5. „Gottesdienst mit anderen“: Unter diese Rubrik stelle ich, Elemente aus den Punkten 1.–4, aufgreifend, den Vorschlag, insgesamt im Gottesdienst *genuin responsive liturgische Figuren* auszubauen. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie der Gemeinde die Rolle vorgeben, auf vom Liturg / der Liturgin Vorgetragenes durch eigene Worte zu antworten, wobei es möglich ist, dass Gemeinde und Liturg/in dabei *einander anschauen*.

- a) Der aus der klösterlichen Tradition stammende Wechselgesang des *Eingangspsalms* funktionierte als Wechselgesang, weil Texte vertraut und memoriert waren. Das ist aber in unseren Gottesdiensten nicht der Fall. So sind der/die Liturg/in und mehr noch die Gemeinde mit einer komplizierten Textleseaufgabe beschäftigt, die das Gelesene selbst dann mehr vorbeirauschen denn miterleben lässt. Ich schlage vor, stattdessen die Tradition des Kehrverses aufzugreifen und die Gemeinde einen – auszuwählenden, ganz kurzen und deswegen auch im Gottesdienst selbst memorierbaren Kehrvers sprechen zu lassen. Der kann auswendig gesprochen werden, und die für die Gottesdienstkommunikation wesentliche Bestätigung der Psalmworte durch den Kehrvers bringt zugleich eine bestimmte emotionale Orientierung des Psalms mit sich.⁶
- b) Das Fürbittengebet enthält responsive Ansätze schon in sich, die nur, so wünsche ich es mir, gestärkt und bewusst miteinander kombiniert werden sollten. Die Tradition kennt ja schon die Möglichkeit, dass jede Bitte durch einen Bittruf der Gemeinde aufgenommen wird (die sog. *Ektenie*). Das Evangelische Gesangbuch enthält mit den Nummern 178.10 bis 178.12 schon drei Kyrie-Beispiele, die bereits häufiger so genutzt werden. Die letzte Fürbitte eines Gebets (auch das ist immer mal wieder Praxis) würde regelmäßig dem stillen Gebet der Einzelnen Raum geben und wird

6 Beispiel: Psalm 100 (das zusätzliche Responsorium ist hier kursiv gedruckt): Jauchzet dem HERRN, alle Welt! – *Geht zu Seinen Toren ein mit Danken*. Dient dem HERRN mit Freuden; kommt vor sein Angesicht mit Frohlocken! – *Geht zu Seinen Toren ein mit Danken*. Erkennt, daß der HERR Gott ist! Er hat uns gemacht, und nicht wir selbst, zu seinem Volk und zu Schafen seiner Weide. – *Geht zu Seinen Toren ein mit Danken*. Geht zu Seinen Toren ein mit Danken, zu seinen Vorhöfen mit Loben; danket ihm, lobet seinen Namen! – *Geht zu Seinen Toren ein mit Danken*. Denn der HERR ist freundlich, und seine Gnade währet ewig und seine Wahrheit für und für. *Geht zu Seinen Toren ein mit Danken*.

genauso vom Bitttruf aller gemeinsam gestärkt, bevor das Gebet mit dem Vaterunser endet. Das ermöglicht auch, für die vom Liturg / der Liturgin vorbereiteten Gebetsbitten nicht immer unbedingt allen Anwesenden per „wir“ vorzuschreiben, was als ihr Gebet gelten soll, sondern auch eine Gebetsbitte mit einem „ich“ zu formulieren oder Anliegen von Teilgruppen zu äußern („wir Älteren“ bzw. „wir Jüngeren“ usw.). So kann das Fürbittengebet konkreter werden, weil im Miteinander-Beten man einerseits die Anliegen Verschiedener hört, ihnen Raum gibt und sie erst dann mit eigener Stimme im Antworten mit dem Bitttruf als Bitte anderer anerkennt und als eigene Bitte in dem Maße, wie man es als eigene Bitte erlebt, mitträgt.

- c) Gerade bei Kasualien besteht die Schwierigkeit, dass die Choräle des Gesangbuchs (die alten ebenso wie die neuen Lieder) nur von wenigen sicher mitgesungen werden können. Hier könnten *responsorische Lieder* zur Taufe, zur Trauung, ja wohlmöglich auch gerade zur Bestattung entworfen werden. Solche, bei denen jeweils der Liturg / die Liturgin (oder auch der/die Organist/in) einen Vers-Teil mit einer dazugehörigen Melodie vorträgt und dann mit musikalischer Begleitung genau dieser Teil von allen nachgesungen wird. So durch den ganzen Vers durch und auch durch mehrere Strophen, Das greift auf eine alte Musiktradition zurück von rhythmisierender Einstimmung bei der Arbeit (Sklaven in den Baumwollplantagen der USA, Seeleute beim Rudern, Soldaten beim Marschieren). Solche Praxis verlangt aufeinander zu hören. Und zugleich gibt es Raum für einen Fortschritt im Laufe der Strophen von der Übernahme sehr offener und allgemeiner Deutungen zur Taufe, sich mitgetragen von den anderen zusammen auch zu mutigeren Glaubensstatements vorzuwagen. (Ein Lied zur Taufe, das es bereits gibt und sich dafür m. E. eignet, wäre das „Ich möcht‘, dass einer mit mir geht“; EG 210.)

6. „Gottesdienst mit Zukunft“: Hier betont Walti die Kombination von Anamnese – Erinnerung an das, was man schon erfahren und/oder andere vor einem erfahren haben, was aus der Tradition der Kirche und den biblischen Texten eingespielt wird – und Erwartung auf das, was noch nicht zuhanden ist, sondern jetzt im Gottesdienst noch aussteht oder als Erwartungshorizont der Zukunft überhaupt sich ereignen möge.

Man mag einwenden gegen Waltis Kritik an der etablierten evangelischen Ritualität und gegen meine Übertragung auf die deutschen landeskirchlichen Gottesdienste, dass doch im lutherischen und im unierten Gottesdienst responsive Elemente und Gemeinsamkeiten mit der römisch-katholischen Ritualität sich stärker finden als im reformierten; man mag darauf hinweisen, dass bei Walti ja die gute Predigt unbeachtet bleibe, die die Sterilität landeskirchlicher Liturgie aufbreche, denn der Prediger / die Predigerin

könne da intensivst „face“ zeigen; man mag betonen, dass die landeskirchliche Nüchternheit so einsozialisiert sei, dass man sie nicht wirklich verändern werden könne und dies die regelmäßigen Kirchgänger auch gar nicht wollten. Ich will das alles nicht in Abrede stellen. Doch einen sehr wirksamen wunden Punkt in unseren Gottesdiensten dürfte Walti allemal getroffen haben – und das regt an, im Bewusstsein dieser relativen Schwächen bewusst nach Möglichkeiten zu suchen, sie zu reduzieren.

Walti bezieht sich abschließend auf eine bestimmte Haltung nicht nur für liturgische Praxis, sondern auch die liturgische Theorie und zitiert dazu wieder Gordon Lathrop: „liturgical criticism is most strongly exercised simply by doing the next liturgy“⁷. Mich jedenfalls hat Waltis Buch genau dazu angeregt – und mit solchen Auswirkungen hätte das Buch wohl im Sinne des Autors sein Ziel⁸ erreicht.

Dr. theol. Eberhard Hauschildt, geb. 1958, ist Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Ferdinand-Porsche-Str. 5, 53123 Bonn
E-Mail: ehauschildt@uni-bonn.de

⁷ Lathrop (Anm. 2), 180.

⁸ Vgl. letzter Satz des Vorworts, 20.