

Einleitung – Fremde Heimat Liturgie

Die Weisheit des Feuilletons

2007 erschien in einer erweiterten Neuausgabe ein bemerkenswertes Liturgiebuch. „Die Häresie der Formlosigkeit“¹ – so titelt der 1951 geborene Schriftsteller und Büchner-Preisträger Martin Mosebach seine Essaysammlung. Der kryptisch-programmatische Titel wird im Untertitel präzisiert und das von benannter Häresie bedrohte Subjekt identifiziert: die römische Liturgie, die rituelle „Schaffung Gottes“², das „große Überkunswerk“³, das die „Mutter aller Form im Abendland“⁴ verwaltet. – Bemerkenswert ist diese Publikation aus mehreren Gründen. Zunächst einmal reiht sie sich ein in die Phalanx prominenter katholischer Fürsprecher für die lateinische Messe. Die „Laienvereinigung für den klassischen römischen Ritus in der Katholischen Kirche e.V.“ (Pro missa tridentina)⁵ versucht, die alte tridentinische Messe wieder zu ihrem Recht zu verhelfen. Man will in allen deutschsprachigen Diözesen die tägliche Feier der Liturgie jetzt wieder im traditionellen Ritus gemäß dem *Motu proprio* gefeiert wissen. Indem der „göttlichen Majestät ein würdiger Kult dargebracht wird“, soll das von Papst Johannes XXIII. initialisierte Modernisierungsprogramm des *Aggiornamento* gleichsam anti-modernistisch zurückgefahren werden.

Vor dem Hintergrund protestantischer Nüchternheit im Blick auf zeremoniale Gestaltungen ist es kaum nachzuvollziehen, dass dieser innerkatholische Liturgie-Disput immerhin den Sprung ins bundesdeutsche Feuilleton geschafft hat. So sind Mosebachs Plädoyers u.a. in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, in der Würzburger Tagespost und im Kursbuch erschienen.⁶ Für Protestanten weit jenseits der Vorstellbarkeit traktieren hier die prominenten Akteure⁷ mit größter Selbstverständlichkeit liturgie-

¹ MOSEBACH, Martin: Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, München 2007 [Wien, Leipzig 2002].

² A.a.O., 219.

³ A.a.O., 104.

⁴ A.a.O., 216.

⁵ www.pro-missa-tridentina.de/

⁶ Vgl. MOSEBACH, a.a.O., 251.

⁷ Neben Martin Mosebach haben sich auch Ulla Hahn und Botho Strauß entsprechend positioniert. Vgl. die instruktive Dokumentation von NORDHOFEN, Eckhard (Hg.): Tri-

historische Spezialissima. Möglich und interessant wird ein solcher öffentlicher Diskurs vor allem dadurch, dass er sich aus einer typisch spätmodernen Melange kulturkritischer, ästhetischer und konfessorischer Motive speist. Die lateinische Messe wird propagiert, weil sie ein unüberbietbares kultisches Gesamtkunstwerk aus Sprache, Musik und Gebärden ist, weil ihre Performance beanspruchen kann, aus sich selbst heraus objektiv, ungeschaffen und selbstverständlich zu sein und weil sie alle Kümmerformen zeitgeistiger Synthesen im großen Gestus des einzig Wahren transzendiert. Die tridentinische Messe wird gefeiert als Theophanie in wahrer Form. Liturgische Ästhetiken ziehen offensichtlich auch und gerade dann, wenn sie von vorgestern sind, mehr Aufmerksamkeiten auf sich, als die vermeintlich aufgeklärt-antiklerikale Befindlichkeit vermuten lässt.

Die ikonoklastischen, diskursiven Schwundstufen der Liturgie – in diesem Zusammenhang führt Mosebach mit gewissem Recht immer wieder auch die protestantischen Gottesfeiern an – haben die kultische Ikonizität zugunsten einer immer abstrakteren Gewissheitskommunikation aufs Spiel gesetzt. In der Messe der Gegenwart dominieren leichtmünzige Sagbarkeiten das grandiose *theatrum Dei*. Das bedeutungsvolle Wechselspiel aus Knien und Stehen degenerierte zum Sitzen auf im Prinzip störenden Kirchenbänken⁸, der gregorianische Gesang des Chores zu dauererklärenden Wortbeiträgen und der Reichtum archaischer Rubriken zur Abfolge apokopierter Gefälligkeiten.

Inwiefern ist nun eine evangelische Liturgik, der es vor allem um die verständliche Performanz des Evangeliums geht, von diesem Kulturteildiskurs betroffen? Schließlich hatte ja Luther seinerzeit keineswegs die lateinische Messe verworfen – im Gegenteil: In seiner „Deutschen Messe“ von 1526⁹ plädierte er nachdrücklich für die Beibehaltung des Lateinischen als Liturgiesprache. Sein Plädoyer für die Beibehaltung der überkommenen Liturgiesprache resultierte allerdings aus einem konziliananten Pluralisierungsprogramm. In Sachen Liturgie argumentierte Luther gewissermaßen bereits um einiges „moderner“ als Mosebach heute. Denn für

dentinische Messe – ein Streitfall. Reaktionen auf das Motu proprio „Summorum Pontificum“ Benedikts XVI., Kevelaer ²2009 [¹2008].

⁸ „(Z)um Anhören stundenlanger Predigten geschaffen“, MOSEBACH, a.a.O., 132.

⁹ LUTHER, Martin: Deutsche Messe und ordnung Gottis diensts. Vorrede Martini Luther [1526], WA 19, 72, 44ff. Im Folgenden zitiert als *Deutsche Messe*.

den Wittenberger musste sich die Kommunikation des Evangeliums in einer kulturellen Gemengelage, in der sich ja auch schon im 16. Jh. regionale und internationale, akademische und religiöse Kommunikationen überlagerten, in Darstellung wie Rezeption als schmiegsam und flexibel erweisen. Und so propagierte der Reformator implizit nach Maßgabe eines frühen liturgischen „Form-follows-function“¹⁰: Latein für die akademische Jugend¹¹ und regionalsprachliche Schlichtformen für den Volksgottesdienst, um den „einfältigen Laien“ zu vermitteln, was sich wie evangelisch performiert. Und für die dritte, zahlenmäßig wohl eher kleine Gruppe derer, „die mit Ernst Christ wollen sein“, könne sich das liturgische Programm ohnehin auf die ganz elementaren Rubriken beschränken. Im Grunde bedürfen sie „der Dinge keins“, schließlich haben sie ihren Gottesdienst „im Geist“.¹² Wie radikal Luther die Pluralisierung der Gottesdienstkultur dachte, kommt in der durchaus utopischen Forderung nach einer polyglotten Liturgie zum Ausdruck: „Und wenn ichs vermöchte, und die griechische und hebräische Sprache wäre uns so gemein als die lateinische und hätte so viel feiner Musica und Gesangs wie die lateinische hat, so sollte man einen Sonntag um den anderen in allen vier Sprachen – deutsch, lateinisch, griechisch, hebräisch – Messe halten, singen und lesen.“¹³

So sehr die Kirchen der Reformation liturgische Formfragen in erster Linie an der Heiligen Schrift anmessen, so wenig können reformatorisch aktuelle Gestaltungsfragen, also Fragen nach Semiotizität und Angemessenheit der gottesdienstlichen Darstellung zeitenthoben beantwortet werden. Wie es katholisch ein musealer Irrweg wäre, die alte tridentinische Messe zu repristinieren, so mag die evangelische Liturgik zwar durchaus an Luther Maß nehmen, aber es käme zu einem krassen Selbstmissverständnis, wollte man seine gottesdienstlichen Vorstellungen sakrosankt tradieren. Niemand soll wittenbergisch gemeistert werden – in allen Entscheidungen, die den Gottesdienst ordnen, bestimmt die christliche Freiheit das Regle-

¹⁰ Dieses Motiv geht ursprünglich auf einen Essay des amerikanischen Architekten Louis H. Sullivan zurück, dem ersten bedeutenden Hochhausarchitekten (SULLIVAN, Louis H.: The Tall Office Building artistically considered, in Lippincott's Magazine, March 1896).

¹¹ So forderte es Luther bereits 1523 in der Formula Missae; WA 12, 205ff.

¹² Deutsche Messe; WA 19, 73, 11.14.

¹³ Deutsche Messe; WA 19, 74, 5–9.

ment.¹⁴ Soll diese Freiheit nicht in eine liturgische Libertinage, eine „Häresie des gut Gemeinten“¹⁵, ableiten, muss sie grundsätzlich *angemessen* sein. Keine liturgische Ästhetik kann und darf sich immunisieren gegen aktuelle Gefühlslagen und kulturrelative Wahrnehmungen. Die produktive Teilhabe an den überlieferten Kommunikationsformen des Evangeliums wird erst dann dessen Geschichtlichkeit gerecht, wenn sie mit der umgebenden Kultur auf Augenhöhe bleibt.¹⁶ In liturgiegeschichtlicher Perspektive zeigt sich die szenische Vergegenwärtigung der biblischen Verheißung *faktisch* immer schon „kontaminiert“ von den Inszenierungs- und Wahrnehmungsüblichkeiten der sie bedingenden Religionskultur. Diese Kulturrelation auch *taktisch* zu implementieren, ist die große Leistung der reformatorischen Liturgik. Der Gottesdienst entrinnt damit natürlich nicht der Dialektik zwischen Machbarkeit und Unverfügbarkeit. Im Gegenteil – sie stellt sich auch und gerade in der späten Moderne angesichts der Erosion traditioneller Gewissheitskommunikationen und der kulturellen Beschleunigungen mit umso größerer Dringlichkeit. Was ist bewahrenswert, was muss verändert werden? Die Brisanz spätmoderner „Häresie“ liegt weniger in

¹⁴ Dies wäre auch schon im Blick auf das Selbstverständnis der lutherischen Hauptschriften zur Liturgie ein problematisches Unterfangen, denn sowohl in der Formula missae als auch in der Deutschen Messe wehrt sich Luther ausdrücklich gegen normative Festlegungen nach dem Muster eines verbindlichen evangelischen Mess-Ordos.

¹⁵ Die Gefahr eines liturgischen Wildwuchses kurzatmiger Partikularentscheidungen in emotional aufgeladenen Lagen ist kein Phänomen spätmoderner Gemeindeegoismen. Luther bringt in diesem Zusammenhang das Freiheitsargument, das er analog zu seiner Freiheitsschrift von 1520, in der Dialektik von Bindung und Ungezwungenheit entfaltet. Nicht jeder soll „etwas eigenes“ machen können, sei es aus „guter Absicht“, aus „Vorwitz“ oder aus „eigener Lust oder Nutzen“. Agendarische Freiheit hat sich grundsätzlich zu bewähren: „zu Gottes Ehre und des Nächsten Besserung“. – Deutsche Messe, WA 19, 72, 15–20.

¹⁶ Aus medientheoretischer Sicht kommt Wilhelm Gräb zu einem ähnlichen Ergebnis: „Zutrauen erfahren offensichtlich ... wieder die Religion und die Religionen – sofern ihnen die Inszenierung gelingt. Auch den Kirchen und dem Christentum kann sie gelingen, wenn sie entsprechend auf den Zeitgeist eingestellt sind. Sie haben die Chance, auf dem Wege ästhetischer Inszenierung ihre alten Mythen, mit dem Erzählen sinnvoller Geschichten, mit Sinn-Bildern, in denen ebenso realitätsstaugliche wie orientierungsdienliche *Lebensdeutungen* erkannt werden.“ – GRÄB, Wilhelm: Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002, 87 (Kursivierung im Original).

ihrer vermeintlichen Formlosigkeit, als darin, zu häretischem Verhalten „gezwungen“¹⁷ zu sein.

Kultursensibel oder milieugeschädigt?

Die traditionelle Ausrichtung am Wortlaut der heiligen Schrift hat liturgisch in evangelischen Kirchentümern zu einer starken Zentrierung auf die akademisch gebildete Kanzelrede geführt. Als evangelisch wird ein Gottesdienst immer dann erfunden, wenn lang und gelehrt gepredigt wird – auch ohne dass im Anschluss an die Kanzelrede das Abendmahl gefeiert wird. Ein sog. „Predigt-Gottesdienst“ ist nach evangelischer Lesart ein vollgültiger „Hauptgottesdienst“.¹⁸ Von Beginn an ist die evangelische Gottesfeier eine ganz enge ästhetische Liaison mit der religiösen Rhetorik eingegangen. Und so vollzieht sich bis heute die allsonntägliche Kommunikation des Evangeliums weniger im Modus ritueller Darstellung als im Modus theologischer Argumentation. Das wird, theologisch zu Recht, damit begründet, dass das Gotteswort durch Anrede und Hören Geltung beansprucht. Evangelisch-kirchliche Religion ereignet sich nicht, wo geheimnisvolle Rituale und hermetische Formeln inszeniert werden, sondern wo man diffuse Horizonte im Modus theologisch gebildeter Rede disambiguiert.¹⁹

Das protestantische Verbalprinzip führt bis heute mehrheitlich dazu, das liturgische Formenspiel eher als eine kommunikative Fortsetzung der Predigt mit anderen Mitteln zu verstehen. Gottesdienstlichen Gebeten werden erklärende Präfamina vorangestellt, die Gemeinde sieht sich wortreich begrüßt, ganze einzelne liturgische Rubriken werden diskursiv verflüssigt oder gleich ganz getilgt. Die Liste vom Aussterben bedrohter Rubriken variiert dabei von Gemeinde zu Gemeinde, von Kirchengebiet zu Kirchengebiet. Introitus, Confiteor, Epiklese – bei der kritischen Betrachtung real existierender Gottesdienstverläufe kann durchaus der Eindruck entstehen,

¹⁷ BERGER, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1980.

¹⁸ So bringt es Luther bereits 1523 in seiner Schrift „Von ordnung gottis diensts ynn der gemeyne“ zum Ausdruck: „Darum, wo nicht Gottes Wort gepredigt wird, ists besser, dass man weder singe noch lese, noch zusammenkomme.“ WA 12, 35, 24f.

¹⁹ Meyer-Blanck spricht im Zusammenhang mit dem von der Reformation mitausgelösten „Beginn der neuzeitlichen Informationskultur im Gegenüber zur vormodernen Ständekultur“ von einer „Kulturrevolution“; MEYER-BLANCK, Michael: Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, Gütersloh 2001, 33.

dass prinzipiell alle leib-räumlichen Performanzen „gut evangelisch“ auch verbal substituiert werden können.

Diese Wortfixierung beruht allerdings auf einem verkürzten Verständnis dessen, was Luther mit „Wort“ bezeichnet. Darauf ist in letzter Zeit mehrfach und weitgehend unisono hingewiesen worden.²⁰ Lutherisch meint „Wort“ immer leibliches, sakramentales Wort; es besetzt ein deutlich über das Wortsprachliche hinausgehendes semantisches Feld. Die reformatorische Anleihe beim Wortgebrauch des Augustins, Sakramente als *verbum visibile* zu verstehen, deutet bereits in diese Richtung. „Wort“ ist für Luther ein eminent sinnliches Zeichen, es hat eine wahrnehmbare Außenseite. Und darüber teilt es sich mit als inkarnierte Verheißung – leiblich und personal. Pointiert: Das lutherische „Wort“ ist nicht nur homiletisch hörbar, sondern auch liturgisch ansehnlich und eucharistisch geschmackvoll. In Liturgie und Sakrament kommt eben kein *anderes* Evangelium als in der Predigt zu Wort, wohl aber *anders*.²¹

Es war sicher nicht diese schrifttheologische Einsicht, die das erkennbar gestiegene Interesse an liturgischer Formgebung provoziert hat. Dass sich seit einiger Zeit die protestantische Gottesdienstkultur zu verändern beginnt, hat vor allem gegenwartskulturelle und zeitgeistige Gründe. Die Körperkulte und performativen Ästhetiken der „Inszenierungsgesellschaft“²² wirken sich mehr und mehr auch im Kirchensystem aus. Das macht Liturgie derzeit en vogue. Das Bewusstsein für religiösen Ausdruck ist spürbar gestiegen. Das Evangelium wird erkennbar in Form gebracht.²³

²⁰ Exemplarisch aus der Fülle der Literatur vgl. BEUTEL, Albrecht: In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis, Tübingen 1991; BAYER, Oswald: Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, Tübingen 1992; GEHRING, Hans-Ulrich: Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauß, Neukirchen-Vluyn 1999.

²¹ Zu dieser treffenden Formel vgl. MEYER-BLANCK, Michael: Liturgie und Liturgik; a.a.O., 35.

²² WILLEMS, Herbert/JURGA, Martin (Hg.): Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch, Opladen, Wiesbaden 1998.

²³ Dieses Phänomen spiegelt sich auch in der praxistheoretischen Reflexion: MEYER-BLANCK, Michael: Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuten Agenda, Göttingen 1997; FRIEDRICH, Marcus A.: Liturgische Körper. Der Beitrag von Schauspieltheorien und -techniken für die Pastoralästhetik, Stuttgart u.a. 2001; ROTH, Ursula: Die Theatralität des Gottesdienstes, Gütersloh 2006; PLÜSS, David: Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer perfor-

Übungen zur „liturgischen Präsenz“ gehören in den Predigerseminaren zum Pflichtprogramm, das Abendmahl gerät mehr und mehr zum selbstverständlichen Bestandteil protestantischer Gottesdienste. Tagzeitengebete erleben eine unerwartete Renaissance. Kirchliche Öffentlichkeiten werden zunehmend sensibler für religionsästhetische Fragen. Henning Schröer diagnostiziert in diesem Zusammenhang eine Entwicklung, „die *Körperlichkeit* herauszustellen, damit also die sinnlichen Erfahrungen nicht nur als Substrat zu fassen, so dass Körperarbeit und Körpersprache wesentlich und nicht Beiprogramm sind“. Im Gegenzug schwinde damit „das Primat der *Ethik* als Grundlage der Praktischen Theologie ... Auf protestantischer Seite hat die Ästhetik fast immer nur ein Randdasein in der Ethik in Kapiteln über das Verhältnis des Christentums zu den Künsten geführt.“²⁴

Die ästhetische Wende in der liturgischen Theorie und Praxis hat zwar zu einer gewissermaßen neu-reformatorischen Sensibilität für Gestaltungs- und Inszenierungsfragen geführt, doch der neue Sinn für leibliche Gestaltungen erweist sich auch als durchaus ambivalentes Phänomen. So besteht auf der einen Seite die Gefahr, über die religionsästhetische Euphorie die klare Verständigung über die Gegenwartsbedeutung der Heiligen Schrift zu vernachlässigen. Die Stärke des protestantischen Gottesdienstes war und ist immer die biblisch motivierte Zeitansage bzw. die religiöse Vergewisserung im Modus verständlicher Anrede. Geriete die Predigt in den Sog performativer Vollzüge, verlöre der Gottesdienst sein Profil. Ein homiletischer Appendix in einem opulenten liturgischen Gesamtkunstwerk schlosse gerade die inszenatorische Spannung kurz, von der die evangelische Gottesfeier lebt.²⁵ – Auf der anderen Seite neigen protestantische Christen im Eifer aller Neubekehrten dazu, den Effekt religiöser Körperarbeit eher

mativen Ästhetik des Gottesdienstes, Zürich 2007; KUTZNER, Hans-Jürgen: Liturgie als Performance? Überlegungen zu einer künstlerischen Annäherung, Berlin 2007.

²⁴ SCHRÖER, Henning: Öffentliche Reizung zu einer mutigen Perspektive, in FÜRST, Walter: Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg u.a. 2002, 15–30 (22, Kursivierung im Original).

²⁵ Dass hiermit keineswegs nur ein hypothetisches Problem markiert ist, zeigen die jüngsten Entwicklungen im Bereich der Homiletik, die sich rhetorisch der Logik des Performativen annähert; vgl. NICOL, Martin: Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2002. – Peter Cornehl bilanziert: „Die Liturgik befindet sich im Aufwind. Dagegen scheint das evangelische Flaggschiff Homiletik momentan unter einer gewissen Flaute zu leiden, die hoffentlich bald vorübergeht.“ (CORNEHL, Peter: Der Evangelische Gottesdienst – Biblische Kontur und neuzeitliche Wirklichkeit, Bd. 1: Theologischer Rahmen und biblische Grundlagen, Stuttgart 2006, 14).

„innen“ bzw. in diffuser Ganzheit zu suchen, als die Stilgesten des Heiligen stilistisch an ihren biblischen Vor- und Gegenbildern zu orientieren. Viele gut gemeinte Andachten oder Gottesdienste mit kleiner Teilnehmerzahl, die ihre Gemeinde um eine „gestaltete Mitte“ versammeln, um sie „meditativ“ in Regressionsnähe zu versetzen, vergeben dadurch ihre Chance auf produktive Irritationserfahrungen. Das Evangelium erschöpft sich nicht im Affirmativen. Oft genug liegen biblische Texte, z.B. die verstörenden Prophetenworte des Alten Testaments, heilsam quer zum religiösen Wohlfühl. „Gottesdienst ist in der Kultur eine Antithese der christlichen Religion zur Gegenwartskultur.“²⁶ Die mit der Hausse ritueller Formen einhergehende Spiritualitätsbegeisterung bestimmter kirchlicher Milieus zeitigt empirisch immer auch folkloristische Abseiten.²⁷ So manche alternative „Symbolhandlung“ oder gymnastische Übung zur „Spiritualität“ ist nicht immer über den Kitschverdacht erhaben. Ohne Kenntnis der Formgeschichte und der Formensprache verliert das gottesdienstliche Spiel an Signifikanz und anamnetischer Kraft. Liturgischer Stil ist nicht nur eine Frage unmittelbarer Eingebung, er formiert sich im Dreiklang aus biblischem Sujet, Epigenese der Form und zeitgenössischer Ästhetik.

Fremde Heimat Liturgie

Das gottesdienstliche Ausdruckshandeln ist kirchlich und kulturell nach wie vor ein starker Code. Darüber kann auch die stagnierende Zahl der Gottesdienstbesucher²⁸ nicht hinwegtäuschen. Auch Menschen, die kaum

²⁶ BIZER, Christoph: Gottesdienst und Kultur. Theologische, didaktische Meditationen, in BIEHL, Peter/WEGENAST, Klaus (Hg.): Religionspädagogik und Kultur. Beiträge zu einer religionspädagogischen Theorie kulturell vermittelter Praxis in Kirche und Gesellschaft, Neukirchen 2000, 141–164 (154).

²⁷ Im Blick auf die gemeindeübliche Raumgestaltung spricht Jens Haupt von „Verwohnzimmerung“; HAUPT, Jens: Die „Verwohnzimmerung“ des deutschen Protestantismus. Oder: Wo gerate ich hin, wenn ich in eine Kirche gehe?, in: Deutsches Pfarrerberblatt, 7/2009, 379f.

²⁸ Am Sonntag Invokavit 2007 besuchten laut EKD-Statistik (www.ekd.de/statistik/gottesdienst.html) immerhin knapp 1 Million evangelischer Christen einen der rund 25.000 Gottesdienste (sog. „Zählsonntag“). – Nicht mitgerechnet sind die Zuschauer bzw. Zuhörer von TV- und Radio-Gottesdiensten oder die Teilnehmer von Andachten (in Gemeindekreisen, kirchlichen Einrichtungen, Krankenhäusern etc.) bzw. die Zahl der evangelischen Christen, die eine katholische Messe besuchen. Auch die Zahl der Teilnehmer an Kasualgottesdiensten (v.a. Beerdigungen) werden an keiner Stelle erfasst. Nimmt man die hochgerechnete Zahl von ca. 2 Mio. Gottesdienstteilnehmern pro Woche, dann gibt es gesamtgesellschaftlich keine auch nur annähernd so attraktive und

oder wenig an einem Gottesdienst teilnehmen, wissen zumindest, was ein Gottesdienst ist und dass in ihm gepredigt, gebetet und gesungen wird. Sie haben eine gewisse Vorstellung davon, wie man sich dort verhält. Liturgische Szenarien zeigen sich regelmäßig in TV-Serien mit Pastoren, Priestern oder Nonnen als Hauptdarsteller.²⁹ Im hochkulturellen Milieu ist – unabhängig von der wenig belastbaren Messgröße Kirchenmitgliedschaft – der Besuch von Johann Sebastian Bachs Passionsoratorien mit ihren Chorälen und Gebeten bzw. der h-moll-Messe Ausdruck bürgerlichen Selbstverständnisses. Auch im zivilreligiösen Sektor zeigt sich eine gestiegene Nachfrage nach „öffentlichen Liturgien“, vor allem anlässlich gesellschaftlicher Krisensituationen (z.B. Tsunami-Katastrophe, Amokläufe in Erfurt und Winnenden). Hier ist der Kirche die Aufgabe einer öffentlich gestalteten Trauer- und Deutungsarbeit zugewachsen.³⁰ – Die Krise des evangelischen Gottesdienstes besteht weniger in seiner „gefühlten“ gesellschaftlichen Randlage, sondern vielmehr im Auseinanderklaffen von einer „Welt voller Liturgie“³¹ und den abrufbaren liturgischen Kompetenzen. Zugespitzt: Die ausufernde alltagsästhetische Performanz trifft auf ein rudimentäres liturgisches Erschließungswissen. – Nicht zuletzt diese Diskrepanz hat das vorliegende Buch motiviert.

Die Rede von der „Heimat“ in Bezug auf den Gottesdienst speist sich aus der empirisch gegebenen Dichte öffentlicher Wahrnehmungen, aus dem allgemeinen Wissen um seinen Vollzugssinn liturgischer Verläufe und den kulturellen Abschattungen in Kunst, Literatur, Musik und visuellen Medien.

„Heimat“ ist ein räumlich codierter Vorstellungszusammenhang. Man fragt danach mit dem Interrogativum *wo?*. Diese Frage nach dem ursprünglichen Ort ist untrennbar verbunden mit der Herkunft einer Person oder Gruppe. Heimat „gibt es weder für einen reinen Geist, der überall und nirgends

flächendeckende Großveranstaltung in Deutschland – mit Ausnahme der katholischen Messe.

²⁹ KRIMM, Herbert: Mit Leib und Seele. Überlegungen zu den beiden Pfarrer-Serien im Fernsehen, in: Deutsches Pfarrblatt 90/1990, 95f.; HURTH, Elisabeth: Mann Gottes. Das Priesterbild in Literatur und Medien, Mainz 2003.

³⁰ Vgl. FECHTNER, Kristian/KLIE, Thomas (Hg.): Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, Stuttgart 2010 (im Druck).

³¹ CORNEHL, Peter: „Die Welt ist voll von Liturgie“. Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis, Stuttgart 2005.

ist, noch für reine Dinge, die irgendwo im Raum vorkommen und bloße Ortsveränderungen durchmachen. Heimat gibt es allenfalls für Wesen, die den Raum bewohnen, die also selber *leiblich* in ihm verankert sind und ihm den Charakter einer *Umwelt* aufprägen.³² „Heimat“ ist demnach ein leiblich beanspruchter Raum auf Zeit – wer seine Heimat verlässt, dem bleibt nur noch Erinnerung oder wenigstens eine Ahnung von diesem sentimental hoch aufgeladenen Zeit-Raum. Die genannten Kriterien gelten sinngemäß auch für den übertragenen Sprachgebrauch. Hier umfasst das semantische Feld von „Heimat“ einen vertrauten und orientierenden Handlungsraum, mit dem sich eine besondere Gestimmtheit und eine bestimmte Form der Zugehörigkeit verbindet. „Fremd“ ist eine Heimat immer dann, wenn man sich aus dieser bewohnbaren Welt entfernt hat, ohne sie jedoch zu vergessen. In eine „fremde Heimat“³³ kann man zurückkehren, man kann sich an sie erinnern bzw. Erinnerungen in sie hinein projizieren. Man kann sich ihr entfremden, aber sie bleibt Herkunfts- und Bezugsraum. „Heimatlose“ rücken ihre Ortlosigkeit in der Regel in eine Defizitperspektive – ihnen bleibt die Option auf eine „Wahlheimat“.

Wenn nun hier in dieser Publikation programmatisch die metaphorische Bestimmung von „Heimat“ für den evangelischen Gottesdienst behauptet wird, dann gerade nicht in dem Sinne, als gehöre der agendarische Gottesdienst für alle getauften und zivilreligiösen Protestanten automatisch zur symbolischen Kinderstube. In der späten Zeit der Volkskirche und vor dem Hintergrund einer nachchristlich-fluiden Religionskultur in Ostdeutschland kann eine liturgische Prägung kaum generativ verallgemeinert werden. Die kulturelle Hegemonie der protestantischen Religionskultur ist längst Geschichte. Von „fremder Heimat“ in liturgischer Perspektive zu sprechen, ist darum allerdings keineswegs obsolet. Im Gegenteil – solange Gottesdienste flächendeckend und in beeindruckender Zahl gefeiert werden, sich in ihnen Heilsgeschichten und Segensräume performieren, sie als kulturelle Transformationen in der medialen Öffentlichkeit präsent sind,

³² Vgl. WALDENFELS, Bernhard: In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt ²1994, 195. – Diese basale Definition von „Heimat“ korrespondiert empirisch mit dem allgemeinen Sprachgebrauch: Von „fremder Heimat“ ist zumeist in Migrationskontexten die Rede.

³³ Zur kirchensoziologischen und liturgischen Geschichte dieser Metapher vgl.: ENGELHARDT, Klaus/VON LOEWENICH, Hermann/STEINACKER, Peter (Hg.): Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft Gütersloh 1997; DANZEGLOCKE, Klaus/KERL, Gerd/REICH, Werner (Hg.): Gottesdienst – fremde Heimat. Informationen, Anregungen, Motivationen, Düsseldorf 2001.