

Frank Peters

Agende und Gemeindealltag

Praktische Theologie heute

Herausgegeben von

Gottfried Bitter

Kristian Fechtner

Ottmar Fuchs

Albert Gerhards

Thomas Klie

Helga Kohler-Spiegel

Christoph Morgenthaler

Ulrike Wagner-Rau

Band 117

Frank Peters

Agende und Gemeindealltag

Eine empirische Studie zur Rezeption
des Evangelischen Gottesdienstbuches

Verlag W. Kohlhammer

Alle Rechte vorbehalten
© 2011 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Umschlag: Gestaltungskonzept Peter Horlacher
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart
Printed in Germany

ISBN 978-3-17-022020-1

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	11
I Einführung.....	13
1 Gegenstand: Das Evangelische Gottesdienstbuch.....	14
2 Fragestellung: Die Rezeption des agendarischen Prozesses.....	16
3 Fokus: Die Evangelische Kirche im Rheinland.....	20
4 Perspektiven: Rückblick – Einblick – Ausblick.....	22
II Rückblick: Agendenentwicklung im Rheinland.....	25
1 Agendarische Situation im Rheinland vor 1817.....	25
2 Agendenreformen im 19. und 20. Jahrhundert.....	30
2.1 Agende für die evangelische Kirche in den Königlich Preußischen Landen (1822/1835).....	33
2.2 Agende für die Evangelische Landeskirche (1895).....	42
2.3 Kirchenbuch für die evangelische Landeskirche von Preußen (1918).....	46
2.4 Agende für die Evangelische Kirche der altpreußischen Union (1930).....	51
2.5 Agende für die Evangelische Kirche der Union (1959).....	53
3 Die jüngere agendarische Erneuerung.....	62
3.1 Erneuerte Agende – Vorentwurf (1990).....	66
3.1.1 Erprobung des VEA im Rheinland.....	70
3.1.2 Stellungnahme der Landessynode zum VEA.....	74
3.2 Evangelisches Gottesdienstbuch (1997/1999).....	76
3.3 Reformierte Liturgie (1999).....	82
4 Zusammenschau.....	84

III Einblick: Rheinische Liturgen und „ihr“ Gottesdienst.....	87
1 Vorbemerkungen.....	87
1.1 Forschungsdesign	88
1.1.1 Begriffsbestimmung	89
1.1.2 Historische Entwicklung.....	90
1.1.3 Konzeptionen.....	92
1.1.4 Argumente für die Methodenwahl	96
1.2 Durchführung.....	97
1.2.1 Gesprächsleitfaden	97
1.2.2 Rolle von Moderator und Teilnehmern.....	99
1.2.3 Aufnahme und Transkription.....	99
2 Gruppendiskussionen.....	101
2.1 Pfarrer	102
2.1.1 Teilnehmer.....	103
2.1.2 Themen.....	103
a) Prioritäten und Ziele.....	103
b) Formen.....	105
c) Würdigung und Gebrauch des EGb	107
d) Mitverantwortung und Beteiligung der Gemeinde.....	110
e) Wünsche und Visionen.....	113
2.1.3 Fazit.....	113
2.2 Pfarrer und Prädikanten	115
2.2.1 Teilnehmer.....	115
2.2.2 Themen.....	117
a) Prioritäten und Ziele.....	117
b) Würdigung und Wirkung des EGb.....	118
c) Gottesdienstvorbereitung und Nutzung des EGb.....	122
d) Beteiligung der Gemeinde	123
e) Wünsche und Visionen.....	125
2.2.3 Fazit.....	126
2.3 Pfarrer, Prädikanten und Laiin (Gottesdienstausschuss)	127
2.3.1 Teilnehmer.....	128
2.3.2 Themen.....	129
a) Prioritäten und Ziele.....	129
b) Einheit und Vielfalt.....	131
c) Wirkung und Gebrauch des EGb.....	133

d) Gottesdienstvorbereitung.....	134
e) Beteiligung der Gemeinde	136
f) Wünsche und Visionen.....	137
2.3.3 Fazit.....	138
2.4 Prädikanten	139
2.4.1 Teilnehmer.....	140
2.4.2 Themen.....	141
a) Traditionen und Variationen.....	141
b) Liturgische Stilkritik	143
c) Gottesdienstvorbereitung.....	145
d) Gebrauch und Kritik des EGb.....	145
e) Weitere Quellen	146
f) Beteiligung der Gemeinde	147
g) Vision.....	149
2.4.3 Fazit.....	150
2.5 Vikare.....	151
2.5.1 Teilnehmer.....	152
2.5.2 Themen.....	153
a) Prioritäten und Ziele.....	153
b) Wert der Tradition – Grenzen der Variation.....	156
c) Gottesdienstvorbereitung.....	158
d) Gebrauch und Kritik des EGb.....	159
e) Mitwirkung der Gemeinde	160
f) Wünsche und Visionen.....	161
2.5.3 Fazit.....	162
2.6 Pietistische Pfarrer	163
2.6.1 Teilnehmer.....	165
2.6.2 Themen.....	168
a) Prioritäten und Ziele.....	168
b) Form und Variation.....	171
c) Gottesdienstvorbereitung.....	174
d) Gebrauch und Kritik des EGb.....	175
e) Beteiligung.....	177
f) Wünsche und Visionen.....	178
2.6.3 Fazit.....	180
2.7 Reformierte Pfarrer.....	182
2.7.1 Teilnehmer.....	183
2.7.2 Themen.....	185
a) Prioritäten und Ziele.....	185

b)	Tradition und Variation	187
c)	Gottesdienstreformen	189
d)	Gottesdienstvorbereitung.....	191
e)	Gebrauch und Kritik des EGb.....	192
f)	Mitwirkung der Gemeinde	194
g)	Wünsche und Visionen.....	194
2.7.3	Fazit.....	196
3	Auswertung.....	198
3.1	Das EGb bei der konkreten Gottesdienstgestaltung	200
3.1.1	Predigt und Gesamtkunstwerk.....	202
3.1.2	Authentizität und Sprache	206
3.1.3	Fazit	210
3.2	Die Kriterien des EGb in der Praxis.....	210
3.2.1	Verantwortung und Beteiligung der Gemeinde	211
a)	Beteiligung an der Gottesdienstfeier	212
b)	Mitwirkung an der Gottesdienstvorbereitung	217
c)	Das „Zweite Programm“	219
d)	Fazit.....	221
3.2.2	Stabile Grundstruktur – vielfältige Gestaltung	221
a)	Persönliches Verhältnis zu Form und Variation.....	222
b)	Die Grundstruktur in der Praxis	226
c)	Fazit.....	230
3.2.3	Gleicher Stellenwert von traditionellen und zeitgenössischen Texten	231
3.2.4	Ökumenische Verbundenheit.....	234
3.2.5	Inklusive Sprache.....	238
3.2.6	Leibhaftes und sinnliches Feiern	239
3.2.7	Verbundenheit mit Israel	242
3.3	Die Rezeption der agendarischen Erneuerung	243
3.3.1	Faktischer Einfluss auf die lokale Gottesdienstpraxis.....	243
3.3.2	Entwicklung der liturgischen Kompetenz	247

IV Ausblick: Von alten und neuen Wegen liturgischer Qualitätssicherung

1	Das EGb – (k)eine „Agende neuen Typs“	253
2	Kulturelle Vielfalt und liturgisches Erbe	257
3	Herausforderung: Qualitätssicherung	263

4	Ziele liturgischer Qualitätsentwicklung.....	265
5	Abschied von der Einheitsagende.....	268
6	„Richtlinien für den evangelischen Gottesdienst“	269
7	Zulassungsverfahren für Liturgiebücher	273
8	Anfragen an das Medium „Buch“	278
9	Virtuelle Schwarm-Kompetenz	280
10	Liturgisches Online-Archiv.....	284
11	Reformen brauchen Zeit.....	286
12	Begegnung und Aufsicht.....	290
V Epilog.....		295
VI Anhang.....		297
1	Abkürzungsverzeichnis.....	297
2	Literaturverzeichnis.....	298
2.1	Quellen	298
2.1.1	Agenden.....	298
a)	evangelisch.....	298
b)	römisch-katholisch.....	300
2.1.2	Kirchenordnungen	300
2.1.3	Synodendokumente	300
a)	EKD.....	300
b)	APU – EKU – UEK.....	301
c)	Evangelische Kirche im Rheinland.....	301
2.1.4	Normen und Gesetze	302
a)	evangelisch.....	302
b)	römisch-katholisch.....	303
c)	staatlich.....	304
2.1.5	Quellensammlungen	304
2.1.6	Sonstige Quellen	305
2.2	Sekundärliteratur.....	307

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Frühjahr 2010 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation im Fach Praktische Theologie angenommen. Dass sie sich mit dem EVANGELISCHEN GOTTESDIENSTBUCH beschäftigt, hat dabei einen nicht zu leugnenden biografischen Hintergrund. Denn buchstäblich von Kindesbeinen an hatte ich das MESSBUCH Pauls VI. als römisch-katholisches Pendant zum Gottesdienstbuch im Einsatz erlebt. Als katholisch Getaufter war ich, zumal als Messdiener, in der Welt einer von der nachkonziliaren Liturgiereform bestimmten Gemeindeliturgie aufgewachsen. Was ich bei den Liturgiefeiern in meiner rheinischen Heimatgemeinde und im Franziskanerorden sowie bei unzähligen Gottesdienstvorbereitungen praktisch vollzog, lernte ich während des Studiums im Licht der zeitgenössischen Liturgiewissenschaft zu reflektieren, einzuordnen und zu vertiefen. Als Diakon und Priester schließlich gehörte über ein Jahrzehnt lang die verantwortliche Gestaltung und Leitung von Liturgiefeiern zu meinen zentralen Aufgaben.

Geprägt hatte mich dabei der verantwortlich-kreative Gebrauch des Messbuchs, so wie ich ihn in deutschen Gottesdienstgemeinden durchweg erlebt hatte und wie er mir von Prof. Dr. Albert Gerhards an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn überzeugend vermittelt worden war. Umso unerträglicher wurde für mich in den letzten Jahren die in der römisch-katholischen Kirche von höchster Stelle aus betriebene liturgische Restauration, die vermeintliche Fehlentwicklungen der nachkonziliaren Liturgiereform mit drakonischem Rubrizismus zu bekämpfen sucht. Diese Entwicklung gab für mich im Jahr 2005 den Ausschlag, den Dienst als Priester aufzugeben, den Orden zu verlassen und zur evangelischen Kirche überzutreten.

Den agendarischen Erneuerungsprozess in der evangelischen Schwesterkirche hatte ich schon lange und mit wachsender Aufmerksamkeit verfolgt. In den Prinzipien und Kriterien, die dem EGb zugrunde liegen, fand ich diejenigen Anliegen wieder, die mich als katholischen Theologen und Liturgen geleitet hatten. Neugierig besuchte ich evangelische Sonntagsgottesdienste in unterschiedlichen Gemeinden, um zu sehen, ob und wie sich die Impulse der Agendenerneuerung in den realen Liturgiefeiern widerspiegelten. Überrascht musste ich dabei feststellen, wie deutlich gemeindliche Gottesdienstordnungen im Rheinland mitunter von den landeskirchlich eingeführten agendarischen Grundformen abweichen. Im Gespräch mit befreundeten Pfarrerrinnen und Pfarrern erfuhr ich, dass das Gottesdienstbuch in ihrem Alltag höchstens eine marginale Rolle spielte. Bei evangelischen Gottesdienstfeiern hatte ich das Buch praktisch nie in den Händen eines Liturgen oder einer Liturgin gesehen.

So ergriff ich freudig die Gelegenheit, in meinem Dissertationsprojekt, mit dem ich die Zeit zwischen dem Austritt aus der katholischen Kirche und dem Beginn meines Vikariats überbrückt habe, die Rezeption der agendari-schen Erneuerung in der Evangelischen Kirche im Rheinland empirisch zu untersuchen. Ich darf sagen, dass die dabei gewonnenen Erkenntnisse und Einsichten meine Einstellung zu offiziellen Liturgiebüchern verändert und mir zugleich wertvolle Einblicke in meine neue (Landes-)Kirche gewährt haben.

Von Herzen Dank sagen will ich an dieser Stelle allen, die die vorliegende Studie ermöglicht haben, vor allem

- meinem Doktorvater Prof. Dr. Michael Meyer-Blanck, der meine Disser-tation von Anfang an mit wohlwollendem Interesse begleitet und geför-dert hat;
- den Mitgliedern der Projektgruppe, die im Auftrag der Liturgischen Kon-ferenz die EKD-weite Rezeptionsstudie des Gottesdienstbuchs durchge-führt hat, allen voran Prof. Dr. Claudia Schulz und Tabea Spieß, für den wertvollen fachlichen Austausch;
- der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn mit ihrem Dekan Prof. Dr. Günter Röhser, die mir als konfessionellem Quereinstei-ger den Weg zur Promotion geebnet hat;
- Landespfarrer Dr. Martin Evang, der als Leiter der rheinischen Arbeits-stelle Gottesdienst die Studie nach Kräften gefördert und mir Gelegen-heit gegeben hat, das Projekt im Kreis der rheinischen Synodalbeauftrag-ten für den Gottesdienst vorzustellen;
- der Evangelischen Kirche im Rheinland, der Union Evangelischer Kir-chen in der EKD sowie der Evangelischen Kirche in Deutschland für die gewährten Druckkostenzuschüsse sowie
- meiner Frau Elsbeth, die mich im Laufe meines Promotionsprojektes immer wieder liebevoll unterstützt und sich zum Schluss, zusammen mit ihrer Tochter Susanne Glaubitz und Frau Doris Nautsch, der Mühe des Korrekturlesens unterzogen hat.

Essen, im August 2011

Frank Peters

I Einführung

„So ist es bei ‚erfolgreichen Reformen‘ immer: Die Umstände ändern sich, und irgendwann später werden die juristischen Anpassungen vollzogen. Haben die Verhältnisse sich selbst nicht längst in neue Form gebracht, kann keine Reform an ihnen rütteln. Reform ist Festschreibung dessen, was ist. Manchmal gehört sogar dazu Mut, aber nicht so oft, wie behauptet wird.“¹

Mit augenzwinkernder Ironie relativiert der Journalist Alexander von Schönburg in seinem satirischen „Lexikon der überflüssigen Dinge“ die Bedeutung von Reformen. Als Beleg verweist er auf die historischen Umstände, die zur Abschaffung der Sklaverei auf den Westindischen Inseln geführt haben: Es sei die Erfindung der Zuckergewinnung aus der Zuckerrübe gewesen, die fortan die Produktion billigen Zuckers im heimischen Europa ermöglicht und den Import von Rohrzucker aus Übersee habe unrentabel werden lassen. Die Sklaven auf den Plantagen seien fortan schlicht nicht mehr benötigt worden – so habe man sie auch getrost freilassen können.

Ende 2009 hat, praktisch unbemerkt von der kirchlichen und erst recht außerkirchlichen Öffentlichkeit, das Kind eines Reformprojekts seinen zehnjährigen Geburtstag gefeiert: Am 1. Adventssonntag 1999 war in der Wittenberger Schlosskirche das EVANGELISCHE GOTTESDIENSTBUCH (EGb) für die Gliedkirchen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der (damaligen) Evangelischen Kirche der Union (EKU) offiziell eingeführt worden. Ein besonderer Mut war zur Vollendung dieses Werks, soweit bekannt, nicht vonnöten gewesen, wohl aber langer Atem und ein immenser Arbeitseinsatz: Über 30 Jahre lagen zwischen den von Christoph Mahrenholz formulierten „Grundsätzen für die Weiterarbeit an der Agende der ev.-luth. Kirchen und Gemeinden“² im Jahr 1965 und der endgültigen Einführung des EGb, das die bis dahin offiziell geltenden Agenden aus den 1950er Jahren ablösen sollte.³ Eine wesentliche Zwischenetappe auf diesem Weg war dabei die Veröffentlichung der ERNEUERTEN AGENDE – VORENTWURF. Sie wurde in den Landeskirchen befristet zur Erprobung freigegeben und dazu in großen Stückzahlen kostenlos an Liturgen und Ge-

¹ Schönburg 2006, Lexikon der überflüssigen Dinge, 162.

² Veröffentlicht im Rundschreiben der LLK vom 15.07.1965, zit. nach Schwier 2000, Die Erneuerung der Agende, 5.

³ Agende für die evangelisch-lutherischen Kirchen und Gemeinden (AGENDE I VELKD) 1955; Agende für die Evangelische Kirche der Union (AGENDE I EKU) 1959.

meinden verteilt, sodass dieser Vorentwurf teilweise bereits als „die neue Agende“ wahrgenommen wurde.⁴

1 Gegenstand: Das Evangelische Gottesdienstbuch

Von den Vorgängeragenden unterscheidet das EGb nicht nur, dass es die erste gemeinsame Agende für die (meisten) deutschen lutherischen und unierten Landeskirchen darstellt. Das EGb versteht sich vielmehr als „*Agende neuen Typs*“ (GF 2.1).⁵ Das macht schon das äußere Erscheinungsbild des Buches deutlich, dessen zwei Versionen (als Altar- und Taschenausgabe) ebenso wie die dazugehörigen Begleitpublikationen in einem markanten Bordeauxrot statt im traditionellen Schwarz daherkommen. Das EGb will sich absetzen von jenen „*Agenden, die nur ordnen, was zu tun ist*“. Neben den obligatorischen Gottesdienstordnungen und liturgischen Texten enthält es auch „*Anregungen, Hilfen und einen Rahmen, um Gottesdienste so zu gestalten, dass sie für Menschen in einer säkularisierten, multikulturell geprägten Gesellschaft einladend wirken und mitvollzogen werden können*“.⁶ Es will darum „*Agende und Werkbuch in einem*“ sein (GF 2.1). Dem „*Prinzip der festen Grundstruktur in variabler Ausformung*“⁷ folgend werden zwei „*Grundformen*“ evangelischen Gottesdienstes skizziert und anschließend in ausgearbeiteten „*Liturgien*“ exemplarisch entfaltet. Dazu bietet das EGb eine ansehnliche Fülle praktischer Vorschläge für eine gleichermaßen traditions-, situations- und anlassgemäße Liturgiefeier an.⁸ Mehr noch: Das EGb versteht sich zugleich als liturgisches Hand- und Lehrbuch, indem es eine Fülle von didaktischen Einführungen bereithält, die seine Nutzer zu einem bewussten, kompetenten und verantwortlichen Umgang mit dem bereitgestellten Material anleiten wollen.

Von besonderer Bedeutung ist der Versuch einer möglichst weitgehenden Restitution des Abendmahls als regulärem Teil des Sonntagsgottes-

⁴ Erneuerte Agende – Vorentwurf 1990. Für den Vorentwurf hat sich sowohl im Sprachgebrauch als auch in vielen Publikationen – zumal in solchen, die vor der Fertigstellung des EGb erschienen – die Bezeichnung „Erneuerte Agende“ mit dem Kürzel „EA“ eingebürgert. Angesichts seiner Bestimmung als vorläufiger Entwurf und um Verwechslungen mit dem EGb als der offiziell und auf Dauer eingeführten „echten“ Agende zu vermeiden, wird im Folgenden das Kürzel „VEA“ (= Vorentwurf der Erneerten Agende) verwendet.

⁵ GOTTESDIENST FEIERN 2009, 29; im Folgenden zitiert als „GF“ mit Angabe der Kapitelnummer. Das Dokument wird zu Beginn von Teil IV näher vorgestellt.

⁶ EGb 1999, 14.

⁷ Ebd. 17.

⁸ Die AGENDE I EKU 1959 begnügte sich demgegenüber mit einem zweiseitigen „Vorwort“ (5 f) und fünf Seiten „Vorbemerkungen zum Gebrauch der Agende“ (9–13), die sich auf Hinweise zum Druckbild und zu einigen Ausführungsvarianten beschränken.

dienstes. Die evangelische Liturgik hat sich im 20. Jahrhundert auf die gemeinsamen Wurzeln des christlichen Gottesdienstes besonnen, die weit vor die Zeit der konfessionellen Spaltungen zurückreichen.⁹ Verstärkt wurde diese Entwicklung durch die vom ökumenischen Dialog hervorgebrachten Verständigungen und gottesdienstlichen Feiern sowie anregende Erfahrungen mit Abendmahlsfeiern in der eigenen Kirche, besonders bei den evangelischen Kirchentagen (Feierabendmahle).¹⁰ Beide im EGb dargestellten Grundformen – auch die auf den nicht-eucharistischen Predigtgottesdienst zurückgehende GRUNDFORM II – weisen daher jeweils in Teil C den Ort für die Feier des Abendmahls aus, selbst wenn dieses weiterhin nicht an jedem Sonntag gefeiert wird.

Im Zuge der Entstehung des EGb sind sieben Kriterien „für das Verstehen und Gestalten des Gottesdienstes“¹¹ entwickelt, diskutiert und vereinbart worden. Diese Kriterien haben nicht nur die Arbeit am EGb selbst bestimmt; sie erheben zugleich den Anspruch, bei der Gestaltung eines jeden evangelischen Gottesdienstes berücksichtigt zu werden.

1. *Der Gottesdienst wird unter der Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde gefeiert.*
2. *Der Gottesdienst folgt einer erkennbaren, stabilen Grundstruktur, die vielfältige Gestaltungsmöglichkeiten offen hält.*
3. *Bewährte Texte aus der Tradition und neue Texte aus dem Gemeindeleben der Gegenwart erhalten den gleichen Stellenwert.*
4. *Der evangelische Gottesdienst steht in einem lebendigen Zusammenhang mit den Gottesdiensten der anderen Kirchen in der Ökumene.*
5. *Die Sprache darf niemand ausgrenzen; vielmehr soll in ihr die Gemeinschaft von Männern, Frauen, Jugendlichen und Kindern sowie von unterschiedlichen Gruppierungen in der Kirche ihren angemessenen Ausdruck finden.*
6. *Liturgisches Handeln und Verhalten bezieht den ganzen Menschen ein; es äußert sich auch leibhaft und sinnlich.*
7. *Die Christenheit ist bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden.*

Die Kriterien stellen zwar keine ausgearbeitete Liturgiethologie dar, wohl aber eine nicht gering zu achtende „Gottesdienstkonzeption in nuce“ (GF 2.2), die die praktischen Konsequenzen aus den theoretischen Grundlinien des EGb zu umreißen sucht.

⁹ Vgl. Schmidt-Lauber 2003, Die Eucharistie, 207–214.

¹⁰ Vgl. etwa Abendmahl – Fest der Hoffnung 2000.

¹¹ EGb 1999, 15. Die im Folgenden zitierten Kriterien finden sich mit kurzen Erläuterungen ebd. 15–17.

Das EGb sollte in den Sakristeischränken und in den Bücherregalen der Pfarrerinnen und Pfarrer¹² nicht nur ein abgegriffenes Agendenbuch durch ein neues ersetzen. Mit seinem Ansatz stellt es gleichwohl hohe Anforderungen an die verantwortlichen Liturgen und Gemeindeleitungen, an Gottesdienstvorbereitungskreise und Mitgestaltende. Schon sich mit dem Aufbau des umfangreichen Werks vertraut zu machen, erfordert eine gewisse Mühe. Um ein Vielfaches aufwendiger ist es, sich mit den Inhalten auseinanderzusetzen: mit der Konzeption, den Kriterien, den alternativen Gestaltungsvorschlägen. Das EGb ruft zu nicht weniger auf, als den Gottesdienstverlauf „als eine *kreativ zu bewältigende Gestaltungsaufgabe* aufzufassen, die sowohl Freude am Gottesdienst als auch Zeit für die Vorbereitung voraussetzt“. ¹³ Es erfordert eine ständig neue Bereitschaft, um den Spiel-Raum, den das EGb zu eröffnen sucht, tatsächlich auszufüllen.

2 Fragestellung: Die Rezeption des agendarischen Prozesses

Ob und wie sich diejenigen, die Gottesdienste gestalten und miteinander feiern, auf diese Herausforderungen einlassen würden, konnte sich erst nach der Einführung des EGb zeigen. Die Antwort auf diese Frage ist nicht zuletzt von Bedeutung für die weitere agendarische Arbeit. Denn so aufwendig und langwierig die Arbeit am EGb auch gewesen ist: Wie die Agenden der früheren Jahrzehnte, ja Jahrhunderte markiert auch seine Veröffentlichung lediglich ein Etappenziel. In einer Kirche, die sich stets neu und zeitgemäß dem Anspruch des Evangeliums stellt und darum nur als eine *ecclesia semper reformanda* denkbar ist, kann auch der Gottesdienst nur eine *liturgia semper reformanda* sein. Schon kurze Zeit nach Erscheinen des EGb richtete darum die (damalige) Lutherische Liturgische Konferenz (LLK) den

¹² Wenn im Folgenden zumeist weder von „Liturg/-innen“ noch „TeilnehmerInnen“ und in aller Regel auch nicht von „Pfarrerinnen und Pfarrern“ die Rede ist, so möge dies weder als antifeministischer Affront missverstanden werden noch als Absage an das Bemühen um eine (möglichst) inklusive Sprache, die das fünfte Kriterium des EGb auch für die Liturgie einfordert. Es ist schlicht dem Missstand geschuldet, dass es der deutschen Sprache nach wie vor an einer überzeugenden Lösung mangelt, die Gesamtheit von Frauen *und* Männern einer bestimmten Gruppe mit einem Begriff zu bezeichnen, der weder mit der femininen noch mit der maskulinen Schreibung identisch ist. Die regelmäßige Beschränkung auf die männliche Form dient allein der besseren Lesbarkeit. Wenn hingegen im Folgenden von „Vätern“ (des EGb) die Rede ist, dann geschieht dies bewusst: An der ersten Phase des Entstehungsprozesses bis hin zum VEA waren tatsächlich nur Männer beteiligt, so dass die ersten drei Frauen in der Arbeitsgruppe „Erneuerte Agenda“ ausdrücklich begrüßt werden konnten (Schwier 2000, Die Erneuerung der Agenda, 365).

¹³ Neijenhuis 1998, Intentionen des neuen EGb.

Ausschuss „Evangelisches Gottesdienstbuch: Erfahrungen und Perspektiven“ ein.¹⁴ Zu den Kriterien für die Arbeit an einer künftigen Agenda zählte dieser neben der Reflexion auf die theologischen Grundlagen des Gottesdienstes die *Rezeption* des EGb in den einzelnen Gliedkirchen mit ihren unterschiedlichen konfessionellen Prägungen.

2004 betonte Christian Grethlein als damaliger Vorsitzender der Liturgischen Konferenz (LK)¹⁵ in seinem Rechenschaftsbericht die Notwendigkeit,

„den durchaus nicht einheitlichen Rezeptionsprozess des Evangelischen Gottesdienstbuchs in den Blick zu bekommen und aus den mancherorts unübersehbaren Problemen mit der Implementierung in die liturgische Praxis Lehren zu ziehen.“¹⁶

Der Gottesdienstbuch-Ausschuss legte 2008 als Ergebnis seiner Arbeit das Dokument „GOTTESDIENST FEIERN. Erwägungen zur Fortführung des agendarischen Reformprozesses in den evangelischen Kirchen“ vor. Es wurde im Rahmen einer Fachtagung am 4. und 5. März 2008 im Michaeliskloster in Hildesheim vorgestellt und diskutiert.¹⁷ Auch dieses Diskussionspapier hält *„eine empirisch angelegte Studie zur Rezeption des Evangelischen Gottesdienstbuches“* für wünschenswert, *„um über zuverlässige Ausgangsdaten für die weiteren Überlegungen verfügen zu können“* (GF 5.1).

Die Frage der Rezeption von Gesetzen und Ordnungen (um die es sich auch bei einer Agenda zunächst einmal handelt) ist im kirchlichen Kontext erst in jüngerer Zeit verstärkt problematisiert worden.¹⁸ Die römisch-katholische Theologie hat insbesondere im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil daran erinnert, dass in der alten Kirche Konzilsentscheidungen erst durch deren Rezeption – die bejahende Zustimmung und Übernahme vonseiten der kirchlichen Gemeinschaft – wirksam wurden.¹⁹ Erst im zweiten Jahrtausend wurde Rezeption zunehmend als bloßer Akt nachteilenden Gehorsams gegenüber bereits von einer höheren Instanz (sei es von einem Papst, einem Bischof oder einem Konzil) verbindlich beschlossener Dekrete verstanden. Dieses asymmetrische Kommunikationsschema prägt die römisch-katholische Kirche bis heute. Dementsprechend müssen die für den Gebrauch in katholischen Gottesdiensten bestimmten Bücher – allen voran das Messbuch zur Feier der Eucharistie – von der vatikanischen „Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung“ he-

¹⁴ Meyer-Blanck 2006, „Liturgische Konferenz“ Deutschlands, 42.

¹⁵ Aus der „Lutherischen Liturgischen Konferenz“ wurde im September 2002 die „Liturgische Konferenz“ (LK), um der Einbeziehung nicht nur unierter, sondern auch reformierter und altkatholischer Liturgiker Rechnung zu tragen (vgl. Grethlein 2006, Von der LLK zur LK, 64 f).

¹⁶ Ebd. 67. Die Lektüre dieses impliziten „Arbeitsauftrags“ gab im Sommer 2007 den entscheidenden Anstoß für die vorliegende Studie.

¹⁷ Die Vorträge der Hildesheimer Tagung sind dokumentiert in Meyer-Blanck 2009, Gottesdienst feiern.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden: Gaßmann 1998, Rezeption I.

¹⁹ Vgl. Beinert 1991, Glaube als Zustimmung.

rausgegeben oder genehmigt werden.²⁰ Damit rezipiert die Kongregation mitunter ihrerseits liturgische Praktiken, die zuvor in rechtllichem Ungehorsam von Ortskirchen und Gruppierungen erprobt worden waren, so wie die katholische Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und das MESSBUCH Pauls VI. ohne die Liturgische Bewegung nicht denkbar gewesen wären.²¹ Auch die von den Bischofskonferenzen erstellten muttersprachlichen Übersetzungen sind zunächst zu „rekognoszieren“, bevor sie in Gebrauch genommen werden dürfen.²²

Mit dem Selbstverständnis protestantischer Kirchen, zumal solcher mit einer reformierten Tradition und einer presbyterial-synodalen Verfassung, ist ein hierarchisch-dekretorisches Rezeptionsverständnis nicht vereinbar. Dies hat gleichwohl nicht zu völliger Beliebigkeit geführt, schon gar nicht in liturgischen Fragen. Gottesdienstordnungen werden zwar nicht von einer Zentralinstanz verordnet, sie müssen aber in der Regel von den Kirchenleitungen genehmigt werden. So geschah es auch im Fall des EGb: In den betreffenden Gliedkirchen der EKV und der VELKD ist es kurz nach dessen Erscheinen offiziell eingeführt und zur geltenden Agende für den eigenen Zuständigkeitsbereich erklärt worden.²³ In den 1950er und frühen 1960er Jahren mögen die Verantwortlichen in den Agendenkommissionen und Kirchenämtern noch davon ausgegangen sein, dass die offiziellen liturgischen Bücher schon mangels besserer Alternativen nach kurzer Zeit in den Gemeinden vor Ort eingeführt und gebraucht würden. Spätestens mit den gesellschaftlichen und innerkirchlichen Umbrüchen der 1960er und 1970er Jahre ist dies keineswegs mehr selbstverständlich. Das EGb steht in Konkurrenz zu einer Vielzahl liturgischer Veröffentlichungen, Entwürfe und Gottesdienstbücher, die über den Buchhandel und mittlerweile auch über das Internet (oft kostenfrei) beschafft werden können. So ist es ungewiss, in wie vielen Gemeinden das EGb tatsächlich Einzug gehalten, geschweige denn, wie sich das reale gottesdienstliche Leben seit dem Erscheinen der EGb (bzw. schon zuvor mit dem Diskussionsprozess über den VEA) verändert hat. Über diesen eher *formalen* Aspekt von Rezeption hinaus stellt sich die Frage nach der *inhaltlichen* Rezeption des EGb, seiner Konzeption und seiner Anliegen. Dabei stehen in erster Linie die verantwortlichen Liturgen – Pfarrer, Vikare und Prädikanten – im Blick, auf die sich Fragen beziehen wie:

- *Wie haben sich die Liturgen mit dem EGb auseinandergesetzt?*
- *Wie stehen sie zu seinen Grundanliegen?*
- *Welchen Stellenwert haben für sie die sieben Kriterien des EGb?*
- *Wie bewerten sie das EGb – äußerlich wie inhaltlich?*

²⁰ Vgl. § 838,2 CIC.

²¹ Vgl. Kaczynski 2004, Theologischer Kommentar, 11–52.

²² Vgl. § 838,3 CIC; LITURGIAM AUTHENTICAM 2001.

²³ Vgl. die Zusammenstellung der jeweiligen Einführungsgesetze bei: Neijenhuis 2002, EGb und Kirchenrecht, 119–186.

- *Wie bereiten sie sich auf den Sonntagsgottesdienst vor?*
- *Wie nutzen sie den Gestaltungsraum des EGb?*
- *Wie beziehen sie andere Gemeindeglieder in die Vorbereitung und/oder Durchführung des Gottesdienstes mit ein?*

Der Entstehungsprozess des EGb ist – insbesondere seit dem Erscheinen des VEA im Jahr 1990 – von zahlreichen Publikationen begleitet worden.²⁴ Mehr noch: Der Prozess ging zeitlich einher mit einer Phase großer liturgiewissenschaftlicher Produktivität,²⁵ wobei sich beide Entwicklungen gegenseitig befruchtet haben. Seit dem Erscheinen des EGb sind Publikationen, die sich direkt mit dem neuen (oder zukünftigen) Gottesdienstbuch beschäftigen, dagegen eher dünn gesät. Fast hätte man den Eindruck gewinnen können, als sei nach dem Abschluss der immerhin über ein Vierteljahrhundert andauernden intensiven agendarischen Arbeit eine gewisse Erschöpfung eingetreten. Stattdessen wandte man sich dem sich weitenden Feld „alternativer“ Gottesdienste zu.²⁶ Christian Grethlein konstatierte 2001, bereits kurz nach der Veröffentlichung des EGb: „Fast dreißig Jahre später, die die zähe Kommissionsarbeit an der Agendenreform dauerte, hat sich die Situation in Deutschland tiefgreifend geändert. Nicht zuletzt die Zunahme von Menschen, die sich zu einer nicht-christlichen Religion bekennen, sowie – vor allem in Ostdeutschland – von Menschen ohne christlich-kirchlichen Einfluss in der Sozialisation, und umgekehrt die für außerchristliche Einflüsse offene Einstellung vieler, gerade jüngerer Kirchenmitglieder machen das Wissen um christlichen Glauben unsicherer.“²⁷ Zugleich wurde die Bedeutung des sonntäglichen „Normalgottesdienstes“ (auf den hin das EGb wie alle Agenden zuvor konzipiert worden war) gegenüber anderen, etablierten Gottesdienstformen (Kinder-, Familiengottesdiensten) und anlassbezogenen Feiern im Kirchenjahr (vor allem an Weihnachten) oder im Lebenslauf einzelner Personen und Familien (die klassischen „Kasualien“, Segensfeiern etc.) relativiert.²⁸ Dabei hat sich der relative Anteil der Gottesdienstbesucher im Verhältnis zur Gesamtzahl der Kirchenmitglieder seit dem letzten

²⁴ Vgl. dazu die beiden Literaturberichte von Frieder Schulz (Agendenreform, 1991 und 1996/97) sowie das Literaturverzeichnis der Arbeit von Helmut Schwier (Erneuerung der Agenda, 2000), 552–581.

²⁵ Vgl. Schmidt-Lauber 1998, Liturgiewissenschaft im Aufwind: „In den vergangenen zwölf Jahren ist die evang[elische] Theologie durch eine ungeahnte Fülle von liturgiewissenschaftlichen und -praktischen Publikationen bereichert worden. Ob dies allerdings Zeichen einer besonderen Lebendigkeit des Gottesdienstes ist oder umgekehrt eines Defizits, bleibt abzuwarten“ (137).

²⁶ So titelte bereits 2003 ein vom Liturgiewissenschaftlichen Institut der VELKD in Leipzig herausgegebener Beitrag aus der Reihe „Beiträge zu Liturgie und Spiritualität“ mit: „Jenseits der Agenda“ (Mildenberger/Ratzmann 2003).

²⁷ Grethlein 2001, Grundfragen der Liturgik, 24 f.

²⁸ Vgl. etwa die meisten Beiträge in Fechtner/Friedrichs 2008, Normalfall Sonntagsgottesdienst?

Weltkrieg gar nicht nennenswert verändert, und auch die Zahl der Sonntagsgottesdienste ist nahezu gleich geblieben. Sogar deutlich angestiegen ist seit Mitte der 1970er Jahre (wieder) der Besuch der Gottesdienste an Heiligabend.²⁹ Die Praktische Theologie und insbesondere die Liturgik tun darum gut daran, ihr Augenmerk nicht nur auf den klassischen Sonntagsgottesdienst zu richten.³⁰ Dennoch wird die Beschäftigung mit demjenigen Gottesdienst, zu dem sich Christen „am ersten Tag der Woche“ versammeln, eine ihrer vornehmsten Aufgaben bleiben. Denn der liturgischen Feier am „wöchentlichen Osterfest“ kommt nicht nur eine hohe biblische Würde zu – der Sonntagsgottesdienst ist praktisch-theologisch nach wie vor der „Normalfall der flächendeckenden und für jeden beobachtbaren Kirchlichkeit“.³¹

Von den beiden wesentlichen Aufgaben, die der Ausschuss „Evangelisches Gottesdienstbuch: Erfahrungen und Perspektiven“ für die künftige agendarische Arbeit skizziert hat – die Reflexion auf die Theologie des Gottesdienstes sowie die Untersuchung der Rezeption des EGb –, ist besonders die theologische Reflexion in den vergangenen Jahren verstärkt angegangen worden.³² Was hingegen die Rezeption des neuen Gottesdienstbuches angeht, so gab es dazu zwar stets eine Fülle subjektiver Eindrücke, eine empirische Studie war ihr jedoch bis vor Kurzem nicht gewidmet worden.

3 Fokus: Die Evangelische Kirche im Rheinland

Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf die Rezeption des EGb in der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR). Eine ganze Reihe von Aspekten macht die rheinische Landeskirche dabei zu einem interessanten Forschungsfeld:

- Hinsichtlich ihrer *Größe* wird die EKiR mit 2,82 Millionen Kirchenmit-

²⁹ Vgl. die Tabelle „Anzahl Gottesdienste“ sowie die Grafiken „Anzahl der Gottesdienste und Andachten“ und „Entwicklung des Gottesdienstbesuchs“ in: Landeskirchenamt der EKiR 2010, Statistik D, 7 f.

³⁰ Vgl. dazu etwa Morgenroth 2003, Wir Christkinder; Friedrichs 2008, Kasualpraxis.

³¹ Meyer-Blanck 2008, Sonntagsgottesdienst, 75.

³² Zum aktuellen Stand vgl. Meyer-Blanck 2008, Evangelische Gottesdienstlehre heute. Das Postulat, „dass sich heute – trotz der theologisch und kulturwissenschaftlich immer stärker differenzierten Gesprächslage – eine *integrative praktisch-theologische Theorie des Gottesdienstes*, eine evangelische Gottesdienstlehre empfiehlt, die als positive Wissenschaft an dem allsonntäglichen Geschehen Gottesdienst als einer Einheit orientiert ist“, sucht Meyer-Blanck in seiner „Evangelischen Gottesdienstlehre“ nun (2011) selbst einzulösen. Unter den jüngeren evangelischen Entwürfen seien exemplarisch die Beiträge von Jochen Arnold (Theologie des Gottesdienstes, 2004), Olaf Richter (Anamnesis, 2005) und Peter Cornehl (Der Evangelische Gottesdienst, 2006) sowie aus reformierter Sicht von Ralf Kunz (Gottesdienst evangelisch reformiert, 2001) erwähnt. Einen aktuellen Überblick bietet Ratzmann 2007, Gegenwärtige evangelisch-theologische Positionen.

gliedern unter den deutschen evangelischen Landeskirchen nur noch knapp von der hannoverschen Landeskirche (2,92 Millionen) übertroffen. Die EKIR repräsentiert 11,8 % der insgesamt 24,2 Millionen deutschen Protestanten.³³

- Auf dem Territorium der heutigen rheinischen Landeskirche sind seit den Tagen der Reformation *reformierte und lutherische Gemeinden* zu Hause, wobei das reformierte Element lange überwog. Nachdem das Rheinland beim Wiener Kongress an Preußen fiel, rief dessen König Friedrich Wilhelm III. die Kirchen in seinem Territorium 1817 zur *Union* auf. Damit gehört die rheinische Kirche zu den ältesten unierten Landeskirchen mit einer entsprechend langen konfessionsverbindenden Tradition. Heute berufen sich von den 758 Kirchengemeinden 53,4 % auf den Lutherischen Katechismus (dabei in 7,5 % der Gemeinden ergänzt um Fragen aus dem Heidelberger Katechismus), 20,7 % auf den Heidelberger Katechismus und 23,0 % auf den Unionskatechismus.³⁴ So begegnet man im Rheinland auf dem Boden einer einzigen Landeskirche den unterschiedlichen konfessionellen Prägungen, auch wenn für viele Gemeindeglieder der eigene wie der gemeindliche Bekenntnisstand in den vergangenen Jahrzehnten an Bedeutung verloren haben.
- Noch vielfältiger als das konfessionelle ist das *spirituelle Spektrum*.³⁵ Die niederrheinischen Gemeinden sind seit dem 17. Jahrhundert vom reformierten Pietismus geprägt, der sich im 19. Jahrhundert der Erweckung öffnete. In Wuppertal und dem Bergischen Land erfasste diese Bewegung seit Mitte des 19. Jahrhunderts ganze Gemeinden und brachte eine schier unüberschaubare Vielfalt an diakonischen, geistlichen und missionarischen Vereinen und Verbänden hervor. Entlang der Rheinschiene bildeten sich urbane, bürgerlich situierte Gemeinden; die Region wurde in besonderer Weise in die sozialen und geistigen Auf- und Umbrüche von der Industrialisierung über die Weltkriege bis hin zur postmodernen Säkularisierung mit ihrer diffusen Sinnsuche hineingerissen. Nicht zu vergessen ist die Widerstandserfahrung der Bekennenden Kirche mit ihrer radikalen Rückbesinnung auf Jesus Christus als dem einen Wort Gottes, „das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“.³⁶
- Auf das Leben einer Gemeinde wirkt sich auch ihre *sozialgeografische Lage* aus. Diese ist mit der schlichten Unterscheidung von „Stadt“ und

³³ Landeskirchenamt der EKIR 2011, Statistik A, 3; Stand: 31.12.2009.

³⁴ Landeskirchenamt der EKIR 2011, Statistik B, 22; Stand: 01.01.2011. Die verbleibenden Prozentpunkte verteilen sich auf weitere Konstellationen.

³⁵ Vgl. Mohr 2007, Ausprägungen rheinischer Frömmigkeit; Friedrich 2007, Evangelisches Vereinswesen.

³⁶ Aus der 1. These der Barmer Theologischen Erklärung; zit. nach Heimbucher/Weth 2009, Die Barmer Theologische Erklärung, 37.

„Land“ längst nicht mehr hinreichend beschrieben.³⁷ Ordnet man die 758 Kirchengemeinden entsprechend der Raumordnungspläne der Bundesländer in vier *Raumordnungstypen*,³⁸ liegen 31,9 % der Gemeinden in Großstädten, 14,2 % in Ballungsgebieten, 17,3 % in sonstigen zentralen Orten und 36,0 % in ländlichen Gebieten.³⁹

- In fast allen Gebieten der heutigen rheinischen Landeskirche haben sich Protestanten seit der Reformation einer zahlenmäßig stärkeren *katholischen Kirche* gegenübergesehen. In den katholischen Städten des Rheinlands hat sich protestantisches Leben erst in den vergangenen 200 Jahren entfalten können. Die zahlreichen (Ein-)Wanderungsbewegungen, besonders während der Industrialisierung und in der Nachkriegszeit, führten zur Gründung zahlreicher neuer Gemeinden, in der Regel mit uniertem Bekenntnis.⁴⁰ Dennoch bilden die Protestanten mit 23,3 % Anteil an der Wohnbevölkerung gegenüber der katholischen Schwesterkirche (45,3 %) nach wie vor eine Minderheit.⁴¹ Das jahrhundertealte Neben- und Miteinander der Konfessionen hat einerseits die Kenntnis von der anderen Konfession (auch ihrer Liturgie) gefördert; andererseits hat die Diasporasituation immer wieder Profilierungstendenzen gestärkt.

4 Perspektiven: Rückblick – Einblick – Ausblick

Im Folgenden wird in einem *Rückblick (II)* zunächst die agendarische Entwicklung von der Reformation bis zur Einführung des EGb nachgezeichnet. Im Anschluss an einen kurzen Blick auf die Bedeutung von Agenden in der Reformationszeit konzentriert sich die Darstellung dabei auf das Gebiet der heutigen Evangelischen Kirche im Rheinland. Etappenziele werden die Agenden und Agendenentwürfe für den Hauptgottesdienst an Sonn- und

³⁷ Allein für den ländlichen Raum unterscheidet das EKD-Papier „Wandeln und Gestalten“ anhand des kirchlichen Entwicklungsstands und der ihm zugeschriebenen Dynamik sieben Typen (Kirchenamt der EKD 2007, Wandeln und Gestalten, 22–39).

³⁸ „*Großstadt*: Kommunalgemeinde mit mehr als 100.000 Einwohnern; *Ballungsrand*: Kommunalgemeinde mit einer mittleren Einwohnerdichte von mehr als 1.000 Personen, jedoch unter 2.000 Personen je qkm (=Kerngebiet) in den im Zusammenhang bebauten Gebieten; *Kleinstadt*: Kommunalgemeinden im ländlichen Raum mit weniger als 100.000 Einwohnern, die jedoch zentrale Funktionen für das Umland wahrnehmen; *Ländlich*: übrige Kommunalgemeinden im ländlichen Raum ohne zentrale Funktionen“ (Landeskirchenamt der EKIR 2009, Verzeichnis der Kirchengemeinden, 54).

³⁹ Landeskirchenamt der EKIR 2011, Statistik B, 20.

⁴⁰ Mülhaupt 1970, Rheinische Kirchengeschichte, 290–294, listet insgesamt 214 unierte gegründete Gemeinden auf.

⁴¹ Landeskirchenamt der EKIR 2011, Zahlenspiegel, 2.

Feiertagen sein, die in den vergangenen zwei Jahrhunderten für den Gebrauch (auch) in rheinischen Gemeinden entwickelt worden sind.

Mit der Methodik der empirischen Sozialforschung wird daraufhin *Einblick (III)* genommen in den tatsächlichen Umgang rheinischer Liturgen mit dem neuen Gottesdienstbuch. Diese Untersuchung konnte sich dabei in die empirische Studie der Liturgischen Konferenz (LK) über die Rezeption des EGb in dessen gesamtem Verbreitungsgebiet einklinken⁴² und von den Diskussionen in der Projektgruppe profitieren.⁴³

Die Durchführung der Studie wurde der Soziologin Prof. Dr. Claudia Schulz (zuvor Mitarbeiterin am Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD, jetzt Dozentin für Soziale Arbeit und Diakoniewissenschaft an der Evangelischen Fachhochschule Ludwigsburg) und der Politologin Tabea Spieß übertragen. In einer ersten, qualitativ-explorativen Forschungsphase (Frühjahr/Sommer 2008) wurden in sieben Gruppendiskussionen mit Pfarrern und anderen Gottesdienstverantwortlichen in unterschiedlichen Landeskirchen Eindrücke von der Vorbereitungs- und Feierpraxis in evangelischen Gemeinden gesammelt. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse dienten als Grundlage für die Erstellung eines Fragebogens mit insgesamt 32 Fragen, der in der zweiten, quantitativen Forschungsphase (Herbst 2008 / Frühjahr 2009) in acht Landeskirchen verteilt wurde. Die Ergebnisse wurden schließlich am 2./3. März 2010 auf einer Fachtagung der LK im Michaeliskloster in Hildesheim präsentiert und diskutiert.⁴⁴

Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf die qualitative Auswertung von sieben Gruppendiskussionen mit rheinischen Pfarrern, Vikaren und Prädi-kanten. Die Verwendung des von Schulz/Spiess im Dialog mit der Projektgruppe entwickelten Gesprächsleitfadens sollte dabei eine relative Vergleichbarkeit mit dem Fokus und den Ergebnissen der LK-Studie ermöglichen. Nach einer Präsentation des Forschungsdesigns treten zunächst die einzelnen Diskussionen mit ihren zur Sprache gekommenen Themen in den Blick. Anschließend werden die Diskussionen insgesamt im Hinblick auf die Fragestellung der Arbeit ausgewertet, flankiert von aussagekräftigen Ergebnissen des quantitativen Teils der LK-Studie. Dabei werden der unterschiedliche Umgang rheinischer Liturgen mit dem EGb bei der konkreten Gottes-

⁴² Diese Studie wird im Folgenden zumeist kurz als „LK-Studie“ bezeichnet.

⁴³ Der von Prof. Dr. Michael Meyer-Blanck als Vorsitzendem der Liturgischen Konferenz geleiteten Projektgruppe gehörten an (in alphabetischer Reihenfolge): Dr. Lutz Friedrichs (Geschäftsführer der Liturgischen Konferenz der EKD), Leonie Grüning (Arbeitsstelle Gottesdienst und Kirchenmusik der Evangelischen Kirche von Westfalen, Schwerte-Villigst), Gerd Kerl (Institut für Aus-, Fort- und Weiterbildung der Evangelischen Kirche von Westfalen, Schwerte-Villigst), Prof. Dr. Klaus Raschzok (Praktische Theologie, Augustana-Hochschule Neuendettelsau), Dr. Stephan A. Reinke (Geschäftsführer des Musikausschusses in der Liturgischen Konferenz der EKD), Prof. Dr. Helmut Schwier (Praktische und Neutestamentliche Theologie, Universität Heidelberg), Dr. Petra Zimmermann (Dompredigerin, Domkirche zu Berlin) sowie der Autor.

⁴⁴ Die Tagung ist dokumentiert in: Schulz/Meyer-Blanck/Spiess 2011, Gottesdienstgestaltung in der EKD.

dienstvorbereitung und -feier, ihre differenzierte Haltung gegenüber den in den Kriterien des EGb formulierten Leitvorstellungen sowie die Auswirkungen des vom EGb repräsentierten liturgischen Erneuerungsprozesses auf die lokalen Gottesdienstordnungen und auf die Ausbildung einer liturgischen Kompetenz deutlich.

„Praktische Theologie ist Hermeneutik christlicher Praxis und reflektiert christliche Praxis im Hinblick auf neues theologisches Verstehen und im Hinblick auf verändertes kirchliches Handeln.“⁴⁵ Darum wird nach dem historischen Rückblick und dem empirischen Einblick abschließend ein *Ausblick (IV)* gewagt. Zwölf Thesen wollen anreißen, welche Impulse die gewonnenen Erkenntnisse für die aktuelle Diskussion über den weiteren agendarischen Prozess und eine Qualitätssicherung gottesdienstlichen Handelns geben können.

⁴⁵ Meyer-Blanck/Weyel 1999, Arbeitsbuch praktische Theologie, 18.

II Rückblick: Agendenentwicklung im Rheinland

Der Begriff „Agende“ (lat. „das zu Tuende/Feiernde“) hat sich seit der Mitte des 16. Jahrhunderts in den lutherischen Kirchen als Bezeichnung für diejenigen Bücher eingebürgert, „die die feststehenden und wechselnden Stücke, also das Ordinarium und das Proprium des Gemeindegottesdienstes und der gottesdienstlichen Amtshandlungen enthalten“.⁴⁶ In reformierten Kirchen werden diese Bücher bevorzugt „Kirchenbuch“ oder „Liturgie“ genannt.

1 Agendarische Situation im Rheinland vor 1817

In der alten Kirche hat – nach einer Zeit relativer Freiheit – recht früh die Tendenz eingesetzt, die sich etablierende Ordnung des Gottesdienstes festzuhalten. Bereits in der Mitte des 2. Jahrhunderts dürften zentrale Elemente der Liturgie wie der Einsetzungsbericht und das Vaterunser fixiert worden sein. Diese Entwicklung muss nicht notwendig auf autoritative Maßnahmen des kirchlichen Amtes zurückzuführen sein, dessen Strukturen sich in jener Zeit ausbildeten; man kann sie auch als Zeichen einer wachsenden Gewöhnung deuten, die von selbst auf eine zunehmende Gleichförmigkeit und auf eine über die eigenen Gemeindegrenzen hinausreichende Einheitlichkeit hindrängte. Zudem war nicht jeder Gottesdienstleiter mit dem Charisma ausgestattet, die liturgischen Texte und Gebete bei jeder liturgischen Feier frei zu formulieren.

Der Weg bis zu einem für die ganze Kirche verbindlichen Messbuch war gleichwohl noch weit. Zur Zeit der Reformatoren ließen sich innerhalb der (römischen) Kirche zwar bereits Tendenzen hin zu einem einheitlichen Missale erkennen, das *MISSALE ROMANUM*, das fortan für die römische Kirche die bis dahin existierende Vielfalt an Messordnungen ersetzen sollte, wurde allerdings erst in der Folge des Trienter Konzils 1570 von Papst Pius V. eingeführt.⁴⁷ Die Reformatoren ihrerseits hatten in der Anfangszeit keine Probleme, die in ihrem Gebiet üblichen Gottesdienstformen zu übernehmen – nachdem sie aus den Formularen alles gestrichen hatten, was für sie im Widerspruch zum Evangelium stand. Das klassische Beispiel für diese Adaption ist die *FORMULA MISSAE*,⁴⁸ für die Luther den römischen Messordo weitgehend übernimmt, ihn aber radikal um diejenigen Elemente beschneidet,

⁴⁶ Niebergall 1977, Agende, 756. Vgl. auch: Wiggermann 1998, Agende.

⁴⁷ Vgl. Meyer/Pahl/Bartunek 1989, Eucharistie, 247–272.

⁴⁸ *FORMULA MISSAE* (1523).

die ihm seiner Überzeugung nach im Laufe der Zeit über die göttliche Stiftung und die Ergänzungen der Kirchenväter hinaus zugewachsen waren.⁴⁹ Dabei hatte sich Luther ebenso wie spätere Reformatoren zunächst gesträubt, überhaupt eigene Gottesdienstordnungen zu schaffen. Luther machte keinen Hehl daraus, dass er Zeremonien gegenüber der Predigt des Wortes Gottes und der Verkündigung der Rechtfertigungslehre im Grunde als nebensächlich empfand; zudem wollte er dem erhofften künftigen Konzil die Entscheidung über die Frage vorbehalten. Erst nachdem Caspar Kantz in Nördlingen 1522 die erste reformatorische Messordnung verfasst hatte,⁵⁰ sah sich auch Luther zum Handeln herausgefordert. Auf seine Schrift VON ORDNUNG GOTTESDIENSTS IN DER GEMEINE⁵¹ (die die Messe nur am Rande erwähnt) folgte 1523 seine FORMULA MISSAE und schließlich 1526 die DEUSCHE MESSE UND ORDNUNG GOTTISDIENSTS⁵².

Ungeachtet der anfänglichen Zurückhaltung ist im Nachhinein festzustellen, dass vielerorts erst „in dem Augenblick, in dem die hergebrachte Gottesdienstform aufgrund der neuen Einsichten geändert, festgelegt und veröffentlicht wurde, die Reformation endgültig zum Durchbruch kam“.⁵³ Diese neuen Ordnungen wurden nicht mehr wie zuvor von der kirchlichen Obrigkeit, sondern von den Geistlichen und Theologen selbst verfasst und verbreitet. Zu ihrer Durchsetzung benötigten sie allerdings die Hilfe der weltlichen Landesherren und Räte – wenn diese sie nicht schon zuvor in Auftrag gegeben hatten. Denn die Fürsten nahmen für sich mehr und mehr in Anspruch, auch in geistlichen Fragen wie der der Gottesdienstordnung entscheiden zu dürfen. Die Gemeinden hingegen waren an der Erstellung und Entscheidung faktisch nicht beteiligt. Das Fanal der Bauern- und Täuferunruhen ließ Luther seine ursprünglichen Vorstellungen, nach denen die Gemeinden das Recht haben sollten, „eine der von den theologischen Autoritäten empfohlenen Liturgien anzunehmen und die Einführung einer nicht einleuchtenden Liturgie abzulehnen“,⁵⁴ hintanstellen. Seine eigenen Anweisungen und Ordnungen wollte er allerdings nur als Anregung, nicht als verbindliche Vorschrift verstanden wissen, denn eine Vereinheitlichung der Formulare hätte nicht nur dem Geist des Evangeliums widersprochen, der ein Geist der Freiheit ist, sondern auch der kirchlichen Praxis seit ihren Anfängen.⁵⁵ Diese Überzeugung hat sich in CA VII erhalten:

⁴⁹ Pahl 1989, *Feier des Abendmahls*, 406f; Meßner 1989, *Messreform Martin Luthers*, 190–202.

⁵⁰ Abgedruckt in: Herbst 1992, *Evangelischer Gottesdienst*, 9–12.

⁵¹ VON ORDNUNG GOTTIS DIENSTS (1523); auch in: ebd. 13–16.

⁵² DEUSCHE MESSE (1526); auch in: ebd., 69–87.

⁵³ Niebergall 1977, *Agende*, 777.

⁵⁴ Tilling 1971, *Rechtliche Stellung der Agende*, 172f.

⁵⁵ DEUSCHE MESSE (1526), 73.

„Und es ist nicht zur wahren Einheit der christlichen Kirche nötig, dass überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten Zeremonien eingehalten werden, wie Paulus zu den Ephesern 4 sagt: ‚Ein Leib und Ein Geist wie ihr berufen seid zu Einer Hoffnung eurer Berufung: Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe.‘“⁵⁶

Die praktische Folge dieser proklamierten Freiheit war gleichwohl nicht, dass der Gottesdienst in denjenigen Städten und Fürstentümern, die sich der Reformation angeschlossen hatten, ganz der Entscheidung der einzelnen Liturgen überlassen worden wäre. Vielmehr erließen die einzelnen Räte und Landesherren für ihr jeweiliges Gebiet verbindliche Gottesdienstordnungen, ohne dass man heute rekonstruieren könnte, in welchem Ausmaß die Gemeinden und ihre Pfarrer diesen Anordnungen tatsächlich Folge leisteten. Die weitere Entwicklung hin zum Landeskirchentum ließ gleichwohl „die Einhaltung der Agende immer mehr zu einer Angelegenheit der ‚policy‘ des Landes“ werden.⁵⁷ Dabei verfestigte sich ein schon aus den frühen Kirchen vertrautes Phänomen, das Franz Rendtorff als „liturgische Erbfolge“ bezeichnete:⁵⁸ So sehr man sich in der Anfangszeit der Reformation gegen den traditionellen Gottesdienst (die katholische Messe) stellte, so unbekümmert griff man doch bei der Entwicklung der neuen Ordnungen in weiten Teilen auf die tradierten Texte und Formen zurück.

Diese Beobachtung gilt im Prinzip auch für die oberdeutschen Gottesdienstentwürfe, wengleich die reformierten Theologen radikaler als Luther mit der katholischen Eucharistielehre brachen und sich für sie darum die (weitgehende) Übernahme des Messordo verbot.⁵⁹ Doch fanden sie im Prädikantengottesdienst ebenfalls eine bereits vertraute Form, die sie als Grundlage für den neuen Gottesdienst heranziehen konnten. An diesem auf die Predigt konzentrierten Gottesdienst hängten sie das (bald nur noch viermal im Jahr stattfindende) Nacht- bzw. Abendmahl an. Auf der Basis von Zwinglis und Calvins Gottesdienstentwürfen entstanden in anderen reformierten Gegenden weitere Ordnungen, unter denen angesichts ihrer Bedeutung für das Gebiet des späteren Rheinlands besonders die KURPFÄLZISCHE KIRCHENORDNUNG zu nennen ist.⁶⁰ Trotz des großen Umfangs, den die agendarischen Formulare darin einnehmen, liegt der Akzent der Ordnung auf einem lehrhaften Bekenntnistext, dem Heidelberger Katechismus.⁶¹

⁵⁶ Zit. nach Pöhlmann 2004, Unser Glaube, 65.

⁵⁷ Niebergall 1978, Agende (Fortsetzung), 12.

⁵⁸ Rendtorff 1914, Geschichte des christlichen Gottesdienstes; vgl. Niebergall 1977, Agende, 782.

⁵⁹ Niebergall 1978, Agende (Fortsetzung), 27–36.

⁶⁰ Kirchenordnung (1563); ausführlich kommentiert von Lurz 1998, Die Feier des Abendmahls.

⁶¹ Vgl. Niebergall 1978, Agende (Fortsetzung), 35.

Bis die Franzosen unter Napoleon Bonaparte mit dem Reichsdeputationshauptschluss die Machtverhältnisse in Mitteleuropa grundlegend veränderten, glich die politische Landkarte des Rheinlands dem sprichwörtlichen Flickenteppich.⁶² So bunt wie die Vielzahl der großen und kleinen Herrschaften war auch die konfessionelle Situation:⁶³ Weite Teile des Gebiets – vor allem die Kurfürstentümer Köln und Trier sowie die Herzogtümer Jülich und Berg – standen seit jeher unter katholischer Ägide. Am Niederrhein, in Kleve, Jülich und Berg, hatten seit dem 16. Jahrhundert reformierte Gemeinden selbstbewusst als „Kirche unter dem Kreuz“ ausgeharrt.⁶⁴ Im Süden gab es nur vereinzelte kleinere Territorien mit lutherischer (Nassau-Saarbrücken, Wild- und Rheingrafschaft, Hintere Grafschaft Sponheim, Nassau-Weilburg und Wetzlar) und reformierter Obrigkeit (Vordersponheim, Pfalz-Zweibrücken und Pfalz-Simmern, ferner Solms, Wied und Sayn).⁶⁵ Für den Gottesdienst in den lutherischen Gebieten war die Pfalz-Zweibrückische Kirchenordnung (erschieden 1557, 1560/70 erneuert) maßgebend,⁶⁶ in den reformierten Gemeinden gewann die Kurpfälzische Agende von 1563 an Bedeutung, die von der ersten niederrheinischen Generalsynode 1610 offiziell bestätigt wurde. Während sich die Feier des Abendmahls in den folgenden Jahrzehnten weitgehend an der Kurpfälzischen Kirchenordnung orientierte, reduzierte sich der ohnehin schon schlichte sonntägliche Predigtgottesdienst mehr und mehr, sodass er im 18. Jahrhundert die folgende Struktur hatte:

⁶² Dazu im Überblick: Eberlein 2007, *Zwischen Dreißigjährigem Krieg und Preußenzeit*, sowie die Karte bei Mülhaupt 1970, *Rheinische Kirchengeschichte*, 209.

⁶³ Vgl. Zimmermann 1956, *Preußische Agende*, 1–6. Die folgende Skizze der preußischen Agendengeschichte folgt im Wesentlichen Zimmermanns Darstellung, übernimmt allerdings nicht seine Wertungen, die seine Genußtuung über die (zum Zeitpunkt der Abfassung absehbaren) „Restauration“ der lutherischen Gottesdienstform durch die Agende I widerspiegeln. Aus seiner Perspektive kann Zimmermann das von Pietismus und Aufklärung geprägte gottesdienstliche Leben im Rheinland des 18. Jahrhunderts nur als Ausdruck eines stetigen Verfalls werten und die Bemühungen der rheinischen Gemeinden und Synoden, dieses auch in die preußische Zeit hineinzu retten, als Zeichen eines liturgischen Konservativismus. Ebenso wenig Verständnis bringt er für die Anliegen der Älteren Liturgischen Bewegung auf. Zimmermanns verdienstvolle Arbeit ist damit selbst ein bezeichnendes Zeitzeugnis für die auf Halt und Orientierung bedachte Mentalität der Nachkriegszeit, die den damaligen Agendenwerken zu Grunde lag. – Zur rheinischen Kirchengeschichte vgl. darüber hinaus: Rosenkranz 1960, *Abriß einer Geschichte* (neu aufgelegt als: *Rosenkranz 1975, Kurze Geschichte*); Mülhaupt 1970, *Rheinische Kirchengeschichte*, sowie die Beiträge in: Conrad/Flesch/Kuropka 2007, *Evangelisch am Rhein*.

⁶⁴ Vgl. Simons 1897, *Niederrheinisches Synodal- und Gemeindeleben*.

⁶⁵ Vgl. Eberlein 2007, *Zwischen Dreißigjährigem Krieg und Preußenzeit*, 57.

⁶⁶ *WIE ES MIT DER CHRISTLICHEN LEER* (2006); vgl. Mülhaupt 1970, *Rheinische Kirchengeschichte*, 210 f.

Gemeindegeseang (währenddessen betritt der Pfarrer die Kanzel)
 Eingang der Predigt
 Gebet (zumeist mit Fürbitten, oft frei formuliert)
 Gemeindegeseang
 Predigt
 Gemeindegeseang
 Segen⁶⁷

Daneben verbreiteten sich allerdings im 18. Jahrhundert allen Bemühungen und Verboten der Generalsynode zum Trotz zahlreiche Privatagenden und die Praxis des freien Gebets, sodass „zu Beginn des 19. Jahrhunderts auch in der reformierten Kirche am Niederrhein eine ihrem Wesen eigentlich fremde liturgische Willkür und Mannigfaltigkeit“ herrschte.⁶⁸ Aus liturgiehistorischer Perspektive überraschender ist, dass sich die Praxis in den lutherischen Gemeinden ungeachtet ihrer sich am römischen Messtyp orientierenden Gottesdiensttradition zunehmend der reformierten anglich. Der Grund dafür wird nicht nur in schlichtem Laxismus zu suchen sein, sondern in der zunehmenden spirituellen Ausrichtung auch der lutherischen Gemeinden am Niederrhein an der (niederländischen) Mystik, dem Labadismus und dem Pietismus.⁶⁹ Chorkleidung und sakrales Inventar (Kreuz, Kerzen) verschwanden, die Liturgie verschlankte sich immer mehr, zumal der von der PFÄLZISCH-ZWEIBRÜCKISCHEN KIRCHENORDNUNG vorgesehene Gottesdienst höchstens in größeren Stadtgemeinden (wie Essen oder Lennep) überhaupt durchführbar war. Um 1800 sah der Gottesdienst darum vielerorts so aus:

Gesang
 (freies) Altargebet
 Epistel
 Gesang
 Predigt (über das Evangelium)
 Fürbittengebet
 gesungener Vers
 Segen (vor dem Altar).⁷⁰

In den südlichen Territorien des Rheinlands, in denen nicht wie am Niederrhein Synoden, sondern die Landesherren die Kirchenordnung bestimmten, verlief der Prozess ähnlich. So fasst Zimmermann zusammen, „dass im Laufe von zwei Jahrhunderten die beiden evangelischen Konfessionen im Rheinland durch eine Reduzierung ursprünglich reicherer Formen hauptsächlich auf lutherischer Seite zu einer nahezu gemeinsamen schlichtesten Form des

⁶⁷ H. C. E. van Oven; zit. nach: Zimmermann 1956, Preußische Agende, 2.

⁶⁸ Zimmermann 1956, Preußische Agende, 3.

⁶⁹ Vgl. dazu Göbell 1948, Rheinisch-westfälische Kirchenordnung 1835 I, 72–88.

⁷⁰ Nach H. C. E. van Oven; zit. nach: Zimmermann 1956, Preußische Agende, 4.

Gottesdienstes gelangt sind.“⁷¹ Dieser hat sein Zentrum in der von Liedern und freien Gebeten umrahmten Predigt. Auch der Ablauf des Abendmahls glich sich weitgehend:

Vermahnung
Gebet mit Vaterunser
Einsetzungsworte
Austeilung
Danksagung

Die Strukturskizzen verdeutlichen plastisch, dass der Gottesdienst in reformierten wie lutherischen Gemeinden zum Ende des 19. Jahrhunderts keiner der Kirchenordnungen aus der Reformationszeit mehr folgte und die Verpflichtung auf eine bestimmte Agende mehr und mehr verblasst war.

2 Agendenreformen im 19. und 20. Jahrhundert

Das 19. Jahrhundert brachte für das Rheinland als Ganzes und die dort lebenden Protestanten im Besonderen tief greifende Veränderungen mit sich. Zunächst sorgte die kurze Herrschaft der Franzosen für einen gesellschaftlichen Umbruch:⁷² 1792 besetzten sie die linksrheinischen Gebiete und gliederten sie in die eigene Republik ein, kurz nach der Jahrhundertwende dehnten sie mit dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und dem Rheinbund von 1806 ihren Einfluss auch auf die rechte Rheinseite aus. Die revolutionären Ideale von *égalité*, *liberté* und *fraternité* stießen besonders bei den gebildeten, aufgeklärten Schichten durchaus auf Sympathie; und die Vorzüge des auf diesen bürgerschaftlichen Prinzipien beruhenden Zivilrechts, des *Code civil*, wusste die Bevölkerung bald derart zu schätzen, dass sie ihn noch weit in die preußische Zeit hineinrettete. Mit der Einführung der grundlegenden Bürgerrechte ging die religiöse Toleranz einher, die besonders den Protestanten im traditionell katholischen Rheinland eine bis dato unbekannte Freiheit bescherte. In großen Städten wie Aachen und Köln entstanden evangelische Gemeinden, und die Gemeinden links des Rheins wurden unter einer einheitlichen Konsistorialverfassung nach französischem Vorbild zusammengefasst. Diese Entwicklung sowie der Geist von Pietismus und Aufklärung begünstigten bereits erste lokale Unionsbestrebungen. Insgesamt aber war die französische Herrschaft, die mit dem Sieg der alliierten Mächte über Napoleon 1814 zu Ende ging, zu kurz, um einen nachhaltigen Einfluss auf das kirchliche Leben auszuüben.

⁷¹ Ebd. 5.

⁷² Vgl. Mühlhaupt 1970, Rheinische Kirchengeschichte, 256–267; Eberlein 2007, Zwischen Dreißigjährigem Krieg und Preußenzeit, 69–73.

Mit dem Wiener Kongress von 1814/1815 etablierte sich mit Preußen dagegen eine Macht im Rheinland, die die Region über ein Jahrhundert lang entscheidend prägen sollte.⁷³ Im Laufe des 17. Jahrhunderts waren Brandenburg-Preußen bereits die Herzogtümer Kleve und Geldern sowie seit 1702 die Grafschaft Moers zugefallen.⁷⁴ Diese Territorien lagen allerdings derart weit von den preußischen Kernlanden im Osten entfernt, dass sich die brandenburgischen Herrscher nie völlig mit ihnen identifiziert hatten und sie bei drohenden Kriegsgefahren (während des Siebenjährigen Kriegs und der napoleonischen Kriege) rasch zu opfern bereit waren. Zudem unterschied sich die von Grundherrschaft und Pachtverhältnissen bestimmte Agrarverfassung der niederrheinischen Provinzen grundlegend von der in Brandenburg-Preußen üblichen Gutsherrschaft. So behielten „die Territorien im Westen Preußens ein relativ starkes Eigenleben, das besonders durch die klevischen, geldrischen und märkischen Stände ebenso wie durch die kleinen Moersischen Landstände zäh verteidigt wurde“.⁷⁵

Zwar hat sich Preußen bei den Verhandlungen in Wien nicht um das ferne Rheinland gerissen und hätte sich lieber das näher gelegene Sachsen einverleibt. Doch nach der getroffenen Entscheidung war es bestrebt, die neu hinzugewonnenen Provinzen im Westen, die nunmehr ein zusammenhängendes Territorium von beachtlicher Größe darstellten, rasch in sein Herrschafts- und Verwaltungssystem einzubinden. Für die rheinischen Evangelischen begann abermals eine neue Phase: Hatten die Franzosen sie von einer katholischen Obrigkeit befreit, war ihr neuer Landesherr, König Friedrich Wilhelm III. nun selbst Protestant, der seinen Untertanen in einer Proklamation „an die Einwohner der mit der Preußischen Monarchie vereinigten Rheinlande“ vom 8. April 1815 zudem zusichert: „Eure Religion, das Heiligste, was dem Menschen angehört, werde ich ehren und schützen.“⁷⁶ Für den kurze Zeit später folgenden Aufruf des reformierten Königs – der selbst mit der Lutheranerin Luise von Mecklenburg-Strelitz verheiratet war – zu einer „wahrhaft religiöse[n] Vereinigung der beiden, nur noch durch äußere Unter-

⁷³ Zur (problematischen) Beziehung zwischen Preußen und dem Rheinland vgl. Hansen 1917, Die Rheinprovinz 1815–1915 (neu ediert: Hansen 1918, Preussen und Rheinland von 1815 bis 1915); Schütz 1979, Preußen und die Rheinlande; Koltes 1992, Das Rheinland zwischen Frankreich und Preußen; Hantsche 2002, Preußen am Rhein; Mölich 2003, Preußens schwieriger Westen. Zur preußischen Kirchenpolitik im 19. Jh. vgl. Goebel 1979, Evangelische Kirchengeschichte; Höroldt 1982, Preußische Konfessionspolitik; van Norden 1990, Kirche und Staat; Wittmütz 2003, Preußen und die Kirchen; Rathgeber 2010, Das Kultusministerium und die Kirchenpolitik.

⁷⁴ Vgl. Carl 2003, Nachbarn auf Distanz; zur Kirchenpolitik in der Zeit vor 1817 vgl. Lackner 1982, Preußische Kirchenpolitik; van Norden 1990, Kirche und Staat, 13–52.

⁷⁵ Pohl 2003, Territorium und frühmoderner Staat, 76.

⁷⁶ Zit. nach: Görres 1822, In Sachen der Rheinprovinz, 10.

*schiede getrennten protestantischen Kirchen*⁷⁷ zeigte man sich im Rheinland zunächst durchaus aufgeschlossen. Tatsächlich hatten die dogmatischen Differenzen der beiden Konfessionen besonders durch den Einfluss des Pietismus an Schärfe verloren. Bald aber wuchs die Unzufriedenheit mit dem König, als sich herausstellte, dass die „*Eine neu belebte, evangelisch-christliche Kirche*“⁷⁸ mit einer reichsweiten Einführung der preußischen Konsistorialverwaltung einhergehen sollte. Die niederrheinischen Gemeinden bestanden demgegenüber energisch auf der Bestätigung ihrer angestammten presbyterial-synodalen Selbstverwaltung, die nicht zuletzt auch das *ius liturgicum* beinhaltete, das Recht also, über die Angelegenheiten des Gottesdienstes zu bestimmen. Die Provinzialsynode von Jülich, Kleve und Berg stellte in ihren Unionsgrundsätzen von 1818 klar, dass künftige Formulare für die Gottesdienstfeier von einer Kommission zu erstellen und daraufhin den Gemeinden zur freien Annahme vorzulegen seien. Bis dahin sollte gelten: „*Die alten können beibehalten, aber solche neue können nicht eingeführt werden, welchen die Approbation der Provinzial-Synode fehlt.*“⁷⁹ Einen vergleichbaren Beschluss fasste auch die Provinzialsynode des südlichen Rheinlands.

Ganz auf dieser Linie lag das ein Jahr später unter Leitung von Johann Gottfried Roß⁸⁰ (damals noch reformierter Pfarrer in Budberg) verfasste ausführliche „*Gutachten der Provinzial-Synodal-Commission über den ministerialen Entwurf der Kirchenordnung nach Anleitung der Kreis-Synodal-Protokolle*“, das klare Vorstellungen von der angestrebten Gestalt des evangelischen Gottesdienstes hatte.⁸¹

Der evangelische Gottesdienst müsse einerseits „*diejenige Mannigfaltigkeit und Fülle haben, wodurch der herrliche Reichthum der christlichen Religion immer mehr geoffenbaret und aus demselben jederzeit der Gemeinde volle Befriedigung für Geist und Herz zufließen kann*“ (193). Die Einheit finde hingegen statt und werde befördert „*durch eine genaue Beziehung seiner Teile aufeinander, durch Continuität in der Erregung und dem Ausdruck des religiösen Gefühls wie in der ernsten Darstellung und Betrachtung wichtiger Wahrheiten*“ (ebd.). Schließlich müsse bei der Gestaltung „*die apostolische Einfalt*“ gewahrt bleiben, indem „*alles gekünstelte, mehr zur Ergötzung der Sinne als zu Erhebung der Gemeinde Gereichende [...] sorgfältig vermieden*“ werde (194).

Da der Aufbau des Gottesdienstes an sich nicht wesentlich sei, könne er sich von Gemeinde zu Gemeinde unterscheiden; innerhalb einer Gemeinde solle er jedoch

⁷⁷ Zit. nach: Wappler 1978, Der theologische Ort der preußischen Unionsurkunde, 9. Anlass für den Unionsaufruf war das bevorstehende Reformationsjubiläum 1817.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Verhandlungen der Provinzial-Synode von Jülich, Cleve, Berg 1818; zit. nach: Zimmermann 1956, Preußische Agende, 8.

⁸⁰ Vgl. Eberlein 2007, Wilhelm Johann Gottfried Roß.

⁸¹ Gedruckt bei: Göbell 1954, Die rheinisch-westfälische Kirchenordnung 1835 II, 158–226 (Seitenzahlen in Klammern im Text, Sperrungen wurden entfernt).

nicht ständig wechseln und der Willkür der Prediger Grenzen gesetzt werden. Bezeichnend sind die Minimalanforderungen des Gutachtens an den „Hauptgottesdienst an Sonn- und Feiertagen“: Er solle „als nothwendige Bestandteile in sich schließen einen dreimaligen Gesang, das Gebet mit Einschluß der besondern Fürbitte nebst dem Gebet des Herrn, die Predigt mit der dazugehörigen Einleitung, den apostolischen Gruß und den mosaischen Segen“ (195). Das Kirchengebet, das „zugleich Bezug auf die zu haltende Predigt haben soll, enthalte Anbetung, Dankagung, Bitte und Fürbitte und werde von dem Prediger aus dem Herzen gesprochen“ (191), denn: „Vorgelesene Gebete verlieren doch immer größtentheils ihre Kraft und Innigkeit“ (ebd.). Kollekten und Responsorien seien „in den Rheingegenden etwas sehr fremdes, und es steht zu befürchten, daß sie als etwas von der so werten apostolischen Einfalt abweichendes, die Andacht mehr stören als die Erbauung fördern würden“ (ebd.) Stattdessen entsprächen der „Apostolische Gruß“ zu Beginn und der „hohenpriesterliche Segen“ am Schluss des Gottesdienstes der „wahrhaft erhabenen Einheit“.

Gegenüber der für den Predigtgottesdienst geforderten Freiheit seien für Taufe, Abendmahl und Kasualien Formulare erforderlich, damit die mit ihnen verbundenen Glaubensinhalte komplett und von der Subjektivität des Predigers unberührt vermittelt würden. Neue Formulare sollten von Fachleuten erstellt und anschließend der Provinzialsynode zur Genehmigung vorgelegt werden; daneben sollten aber auch die bisher gebräuchlichen weiterhin gelten. Die Auswahl solle dem jeweiligen Prediger überlassen bleiben. Auf solche Formulare lege das Volk großen Wert, denn „es ist bekannt, daß an gewissen Stellen oft gehörter Formulare sich eine Rührung anknüpft, die durch eine freie Rede nicht erzeugt wird“ (ebd.).

Zimmermann dürfte zu Recht annehmen, dass die Kommission mit ihren Ausführungen keine reformerische Utopie entwerfen wollte, sondern schlicht die zur damaligen Zeit in den meisten Gemeinden übliche Praxis wiedergab. In ihr kommt nicht nur der „anthropozentrische Psychologismus des empfindsamen Zeitalters“⁸² zum Ausdruck, sondern insbesondere das Bemühen der niederrheinischen Gemeinden um Schriftgemäßheit und Bekenntnistreue; zudem spiegelt sich darin ihre lange pietistische Prägung wider, die sie durch die Zeit der Aufklärung hindurch bewahrt haben. Die Freiheit, die das Gutachten dem Prediger weiterhin bei der Gestaltung des Hauptgottesdienstes zuwies, machte die Erstellung einer (neuen) Agende für den Hauptgottesdienst verzichtbar und erforderte lediglich eine Formularensammlung für die Sakramente und Kasualien.

2.1 *Agende für die evangelische Kirche in den Königlich Preußischen Landen (1822/1835)*

Mit ihrer Erwartung, die Ordnung des Gottesdienstes im Wesentlichen selbst regeln zu können, konnten sich die rheinischen Protestanten auf das

⁸² Zimmermann 1956, Preußische Agende, 11.

erst 1794 unter Friedrich Wilhelm II. erlassene Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten (PrALR) berufen. Dieses bestimmte nämlich in Teil II, Titel 11:

- § 46 *Wegen der äußeren Form und Feier des Gottesdienstes kann jede Kirchengesellschaft dienliche Ordnungen einführen.*
- § 47 *Dergleichen Anordnungen müssen jedoch dem Staate zur Prüfung [...] vorgelegt werden.*
- § 48 *Nach erfolgter Genehmigung haben sie mit andern Polizeigesetzen gleiche Kraft und Verbindlichkeit.*
- § 49 *Sie können aber auch ohne Genehmigung des Staats nicht verändert, noch wieder aufgehoben werden.*⁸³

Der Staat hatte demnach nur ein *ius liturgicum passivum*: Er konnte die ihm von den Religionsgesellschaften vorgelegten Gottesdienstordnungen annehmen oder ablehnen; sie zu erarbeiten und zu beschließen war hingegen Sache der Kirchen selbst.⁸⁴ Als die Provinzialsynode von Jülich, Cleve und Berg im Frühjahr 1820 dem Kommissionsgutachten zustimmte, werden sich die Synodalen noch nicht bewusst gewesen sein, welch andere Absichten König Friedrich Wilhelm III. zur selben Zeit im fernen Berlin bereits hegte, die ihn zunehmend mit dem von seinem Vater erlassenen Gesetz in Konflikt kommen ließen. Für den frommen König sollten die Einheit der preußischen Landeskirche und die angestrebte Union ihren höchsten und zugleich selbstverständlichen Ausdruck in einer einheitlichen Agenda finden.

Kirchliche und besonders liturgische Fragen hatten den Monarchen schon lange beschäftigt.⁸⁵ Obwohl von Hause aus reformiert, hatten Friedrich Wilhelm III. die ostpreußischen lutherischen Gottesdienste nach der PREUßISCHEN KIRCHEN-AGENDA⁸⁶ geprägt, deren Formulare noch weitgehend auf die Reformationszeit zurückgingen. Außerdem hatte er seit 1807 häufig russisch-orthodoxe Militärgottesdienste besucht, in denen ihn besonders der Gesang des (Soldaten-)Chores beeindruckt hatte. Schließlich hatte er bei seinen Aufenthalten in London und Oxford im Jahr 1814 den hochkirchlichen anglikanischen Gottesdienst kennengelernt und daraus für die eigenen liturgischen Überlegungen geschlossen: „*Wir müssen, soll etwas darauf werden, auf Luther recurrieren.*“⁸⁷ Diese Erfahrungen ließen ihn mehrfach Theologen mit der Schaffung einer neuen Agenda beauftragen, wie er sich auch

⁸³ Zit. nach Neuser 1992, Agenda, Agendenstreit und Provinzialagenden, 153.

⁸⁴ Zur Diskussion um das *ius liturgicum* vgl. ebd. 153–155.

⁸⁵ Vgl. Kampmann 1991, Einführung der Berliner Agenda, 50–83.

⁸⁶ Borowski 1789, Preussische Kirchen-Agenda.

⁸⁷ Zit. nach: Conrad 2007, Band der Vereinigung, 178. Der König wird Luther im Verlauf der späteren Auseinandersetzung buchstäblich als Kronzeuge für sein liturgisches Projekt aufrufen: Friedrich Wilhelm III. 1827, Luther in Beziehung.

selbst daran setzte, sich mit liturgischen Schriften zu beschäftigen⁸⁸ und Gottesdienstentwürfe zu verfassen. Nach einer Zeit der Erprobung unterschiedlicher Formulare wurde – als des Königs ureigenes Werk – zu Weihnachten 1821 die KIRCHEN-AGENDE FÜR DIE HOF- UND DOMKIRCHE IN BERLIN⁸⁹ zunächst in der Potsdamer Garnisonskirche und kurz darauf auch am Berliner Dom eingeführt.

Die Agende orientiert sich im Großen und Ganzen an der lutherischen Messform, wie sie in den brandenburgischen Ordnungen überliefert worden war: Der Predigtgottesdienst enthält eine liturgische Eröffnungsformel, ein (stets gleiches) Psalmwort als Introitus, ein Sündenbekenntnis (noch ohne Gnadenzusage) die vier klassischen Ordinariumsgesänge (*Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus Dei*), eine Epistel mit sich anschließendem Halleluja und ein Evangelium, gefolgt vom Apostolischen Glaubensbekenntnis. An das *Credo* schließt sich zunächst ein aus dem eucharistischen Teil vorgezogenes Hochgebet (Präfation, *Sanctus*, allgemeines Gebet und Vaterunser, beschlossen von einem dreimaligen Amen des Chores) sowie ein Gemeindegeseang an, bevor die Predigt beginnt, auf die unmittelbar der (Aaronitische) Segen als Kanzelsegen folgt. Aus reformierten Gottesdienstordnungen⁹⁰ stammt dabei das „*Unsere Hilfe sey im Namen Gottes, der Himmel und Erde erschaffen hat*“ (173) in der Eröffnungsformel, mit dem schon Calvin den Gottesdienst zu eröffnen pflegte, und die Ersetzung des nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses durch das aus der altkirchlichen Tauf liturgie stammende *Apostolicum*.⁹¹

Das Abendmahl beginnt – da Präfation und Hochgebet ja vor die Predigt gezogen sind – mit einer Vermahnung, die von einer Kollekte beschlossen wird. Anschließend fordert der Pfarrer die Gemeinde auf: „*Kniet nieder und vernehmet die Einsetzungsworte*“ (182), daraufhin heißt es wörtlich: „*Der Geistliche wendet sich nun gegen den Altar und verrichtet die Consecration*“ (ebd.).⁹² Es folgen Austeilung, Dankgebet und erneuter Segen. Die „*allgemeinen Bemerkungen*“ enthalten präzise Angaben über die Gestaltung des Altares: An seiner der Gemeinde abgewand-

⁸⁸ Neuser (Agende [1992], 143) betont gegen Foerster (Entstehung der Preußischen Landeskirche [1907], 57), dass dem König nicht erst 1820, sondern bereits seit 1816 die ersten reformatorischen Kirchenordnungen vorgelegen haben müssen.

⁸⁹ KIRCHEN-AGENDE 1821, im Folgejahr um Ordnungen für Ordination, Konfirmation, Krankenkommunion und Bestattung erweitert erneut aufgelegt. Im Folgenden mit Seitenzahlen im Text zit. nach: Herbst 1992, Evangelischer Gottesdienst, 170–192 (mit Musikanhang).

⁹⁰ Nach Söhngen (Vor der Revision [1952], 9) hat sich der König intensiv mit der französisch-reformierten und deutsch-reformierten Gottesdienstordnung von 1717 sowie der Neufchäteler Liturgie von 1713 auseinandergesetzt.

⁹¹ Im Übrigen brachte der König für die reformierte Gottesdiensttradition wenig Verständnis auf und warf ihnen ihre Weigerung vor, „um der lieben Einigkeit willen, ein paar Chöre, Gebete und biblische Sprüche und einige biblische Abschnitte, Evangelien und Episteln genannt“ in den Gottesdienst aufzunehmen (Friedrich Wilhelm III. 1827, Luther in Beziehung, 46, zit. nach: Zimmermann 1956, Preußische Agende, 15).

⁹² Es verwundert nicht, dass die Anweisungen zu derart „katholischen“ Praktiken den Widerstand von evangelischen und zumal reformierten Christen (nicht nur) im Rheinland heraufbeschworen.

ten Seite soll ein Kreuz postiert werden, flankiert von zwei Leuchtern mit brennenden Wachskerzen, davor die Altarbibel. Dem Liturgen – bekleidet mit dem „priesterlichen Ornate“ (173) – wird der Platz vor dem Altar zugewiesen. Der Gottesdienst an Sonn- und Festtagen solle nicht länger als eine Stunde dauern, von der die Predigt nur die Hälfte ausfüllen dürfe. Ein Proprium kennt die Agende bis auf einige Kollekten zu Festtagen nicht, freies Gebet lässt sie nur vor der Predigt zu; bis auf die Lesungen kehren alle anderen Teile inklusive der Chöre Sonntag für Sonntag wieder.

Die AGENDE 1821/22 übernimmt damit die meisten Elemente des lutherischen Messgottesdienstes, ordnet sie aber teilweise neu und nicht sachgerecht. Zudem spielt sich die Liturgie – ganz im Gegensatz zur reformatorischen Tradition – praktisch allein im Dialog zwischen dem Geistlichen und dem (möglichst vierstimmig singenden) Chor ab; hier hat sich des Königs romantische Begeisterung für den Chorgesang im russisch-orthodoxen Gottesdienst Bahn gebrochen.⁹³ Die Gemeinde hingegen muss dem Geschehen weitgehend schweigend folgen und darf sich nur mit einigen „wie angeklebt erscheinenden Liedversen“ einschalten.⁹⁴ Folgenreich war schließlich Friedrich Wilhelms Entscheidung, den in allen lutherischen Agenden üblichen Altargesang des Pfarrers nicht zu übernehmen. Das Abendmahl hingegen erscheint wieder deutlicher als integrierender Teil des Gottesdienstes und damit als sonntäglicher Normalfall.⁹⁵

Die KIRCHEN-AGENDE an der Hofkirche und an den Garnisonskirchen in Kraft zu setzen, war eine reine Formsache. Ungleich schwieriger sollte sich die Einführung im Rest des Reiches gestalten.⁹⁶ Im Frühjahr 1822 wurden allen Konsistorien einige Exemplare der Agende zugesandt, zunächst allein mit dem Hinweis, dass eine freiwillige Annahme der Agende das besondere

⁹³ „In musikalischer Hinsicht war die Preußische Agende [...] aus den verschiedensten Bestandteilen – lutherischen Akzenten, katholischer Gregorianik, Elementen der russischen Kirchenmusik – zusammengemischt und durch Berliner Musiker (B. A. Weber, L. Hellwig, G. A. Schneider, A. E. Grell, C. F. Zelter, auch durch den Dirigenten der russischen Hofsängerkapelle D. St. Bortnjansky) in A cappella-Sätze gebracht“ (Feder 1965, Verfall und Restauration, 251). Gleichwohl wird die Agende bis heute praktisch ausschließlich mit dem russischen, schon 1825 verstorbenen Komponisten Bortnjansky verbunden, dessen Melodien mehr als die Agende selbst die Herzen erobern (so Conrad 2007, Gott loben, 194) und dieser zum (späten) Durchbruch verhelfen sollten.

⁹⁴ Zimmermann 1956, Preußische Agende, 15.

⁹⁵ Ungeachtet aller Kritik lobt Zimmermann die Agende für den „radikalen Bruch mit der liturgischen Entwicklung, die die evangelische Kirche während der letzten hundert Jahre genommen hatte.“ Damit habe sie „eine ganze Reihe von Gefahren gebannt, die im evangelischen Gottesdienst des 18. Jahrhunderts immer mächtiger geworden waren: die rationalistische Verstandeskälte und die subjektivistische Willkür, das missionarische Missverständnis und die konventikelhafte Erbaulichkeit. [...] Diese Liturgie ist ihrem Wesen nach überindividuell, objektivierend und insofern tatsächlich ‚katholisch‘“ (ebd. 14).

⁹⁶ Zu dem leidenschaftlich ausgetragenen, als „Agendenstreit“ in die Geschichtsbücher eingegangenen Konflikt, an dem sich nicht zuletzt Friedrich Schleiermacher beteiligte, vgl. auch Kupisch 1957, Agendenstreit; Neuser 1998, Agendenstreit.

Wohlgefallen des Königs fände. Die Resonanz fiel sehr verhalten aus, wie Kultusminister von Altenstein dem König im Herbst berichten musste.⁹⁷ Die Westprovinzen (zu denen neben dem Rheinland auch Westfalen zählte) pochten auf ihr Selbstbestimmungsrecht in Fragen des Gottesdienstes und kritisierten scharf die allzu große, ja für viele Diasporagemeinden unerträgliche Ähnlichkeit mit der katholischen Messe und ihren Riten (Niederknien, Kreuzschlagen, allsonntägliche Wiederholung derselben Gebete etc.). Mancherorts mussten sich die Gemeinden in der Rheinprovinz den Spott gefallen lassen, sie würden die Messe einführen und demnächst ganz in den Schoß der römischen Kirche zurückkehren.⁹⁸ Ferner hielt man es für schier unmöglich, in jeder Gemeinde den geforderten Sängerkhor auf die Beine zu stellen, und wies darauf hin, dass in den Kirchen nur ein kleiner, ebenerdiger, mit einem schwarzen Tuch bedeckter Tisch stehe, auf dem neben dem Abendmahlsgerät Kreuz, Kerzen und Bibel keinen Platz mehr fände. Hinter dem Einwand, eine Umrüstung der Kirchen sei zu teuer, ließ sich unschwer der Widerwille reformierter Gemeinden erkennen, in ihren Gottesdiensträumen einen exponierten Altar nach lutherischem oder gar katholischem Vorbild zu errichten. Die Beschränkung der Gottesdienstdauer auf eine Stunde, in der zudem dem Gebet zu viel Platz eingeräumt würde, sei außerdem zu knapp bemessen und der Gemeindegesang zu stark beschnitten.

Während man im Rheinland noch überlegte, ob man (wie der mittlerweile zum Präses der niederrheinischen Synode gewählte Johann Gottfried Roß erwog) dem König einen alternativen Agendenentwurf präsentieren oder die Frage aussitzen und auf Einsicht des Königs hoffen sollte, stellte dieser, um der Eintönigkeit des Gottesdienstes abzuwehren, aus alten Liturgiebüchern im Herbst 1823 einen Anhang mit Gebeten, Sprüchen und Sündenbekenntnissen zusammen. Dieser sah für Gemeinden ohne Chor einen AUSZUG AUS DER LITURGIE vor, der allerdings das dialogische Wechselspiel der Liturgie mitsamt ihren Dialogen auf eine Verlesung der zentralen Texte durch den Geistlichen reduziert. Mit diesen Ergänzungen glaubte Friedrich Wilhelm III. allen Kritiken gerecht geworden zu sein und ließ die erweiterte Agende vom Kultusministerium erneut – mit nunmehr deutlicherem Nachdruck – in die Provinzen versenden. Auf die anhaltende Kritik aus dem Westen reagierte er wohl auch deswegen nicht, weil im Osten, in Pommern die Mehrheit der Geistlichen mittlerweile für die Annahme der Agende votiert hatte. Diesen kam er daraufhin seinerseits entgegen, indem er innerhalb des Rahmens seiner Agende, die nur noch als „*unveränderlicher Grundtypus*“ zu verstehen sei, von einem Generalkonsistorium zu genehmigende Zusätze zu erlauben bereit war.

⁹⁷ Der Gesamtbericht des Ministeriums vom 07.10.1823 wird in einem umfangreichen Auszug zit. in: Foerster 1907, Entstehung der Preußischen Landeskirche, 350–391.

⁹⁸ Vgl. Zimmermann 1956, Preußische Agende, 18.

Der König gestattete es fortan, das Amen des Chores wegfällen zu lassen, alle Stücke des Propriums mit Ausnahme der Lesungen auszutauschen, Kirchengebet, Segensformeln und Abendmahlsvermahnung an die jeweilige Provinzialtradition anzupassen und das „*O Lamm Gottes*“ durch ein Gemeindelied zu ersetzen. Damit war „der Gottesdienst, wie er ihn für seine ganze Landeskirche im Auge gehabt hatte, [...] jetzt nur ein selten verwirklichter Idealfall, während die allgemeine Praxis sich nach dem jeweiligen Herkommen und den vorhandenen Möglichkeiten richtet“. ⁹⁹

1826 erschien der Provinzialanhang für Pommern, dem in den Jahren darauf Anhänge für die anderen Ostprovinzen folgten. ¹⁰⁰ Was den Westen betrifft, gelang es Präses Roß, Kultusminister von Altenstein davon zu überzeugen, dass der Agendenstreit nicht mit einem solchen Provinzialanhang allein beizulegen sein würde, sondern „*die Dom-Agende in den Rhein-Provinzen nur mit Modifikationen und nur auf dem Kirchen-Verfassungsmäßigen Wege eingeführt werden*“ könne. ¹⁰¹ Diese „*Modifikationen*“ betrafen weniger den Inhalt als die Form und sollten von den Provinzialsynoden genehmigt werden. Damit versuchte Roß diplomatisch den Wünschen des Königs entgegenzukommen, zugleich aber die Bemühungen der Westprovinzen, ihre presbyterial-synodale Kirchenverfassung behalten zu können, nicht zu gefährden. Roß' Vermittlungsgeschick brachte ihm die Berufung zum Oberkonsistorialrat und Propst von Berlin ein, die er nach einigem Zögern annahm, in der begründeten Hoffnung, so an oberster Stelle die rheinischen Anliegen wirksamer vertreten zu können. Von Altenstein seinerseits rang dem König die Zustimmung ab, den Westprovinzen ihre angestammte Synodalverfassung (mit entsprechenden Anpassungen) zu gestatten, wenn die Synoden ihrerseits die bereits ergänzte Agende mit weiteren Ausnahmen anzuerkennen bereit seien. So sollte die Übernahme der katholisch anmutenden Gebräuche (Leuchter, Kruzifix, Kreuzschlagen, Niederknien) freigestellt und den Provinzialsynoden die Erlaubnis in Aussicht gestellt werden, selbst einen Provinzialnachtrag zu erstellen, „*nach dem Grundsatz, daß in demselben nur dasjenige, was von dem Altherkömmlichen aus der reformatorischen Zeit abstammenden den Gemeinden lieb und theuer geblieben sey, aufgenommen und der Grundtypus der Agende nicht verändert werde*“. Dieser Anhang sei dann gleichwohl „*zur Allerhöchsten Landesherrlichen Bestätigung einzureichen*“. ¹⁰²

Die Synoden der beiden rheinischen Provinzen traten im Juni 1830 in Köln und Koblenz zusammen. Sie diskutierten die von den jeweiligen Kommissionen erstellten Vorschläge für den Provinzialanhang und legten die zu

⁹⁹ Ebd. 22.

¹⁰⁰ Zur Druckgeschichte der Agende mit einer chronologischen Übersichtstabelle vgl. Kampmann 1991, Einführung der Berliner Agende, 164–181.

¹⁰¹ Zit. nach Zimmermann 1956, Preußische Agende, 22.

¹⁰² Zit. nach Göbell 1948, Rheinisch-westfälische Kirchenordnung 1835 I, 203.

ergänzenden Formulare fest. Schließlich stimmten sie der Agende zu (in Köln einstimmig, in Koblenz mit vier Gegenstimmen von reformierten Synodalen) – nicht ohne zuvor erneut zu betonen, dass dem einzelnen Geistlichen bei der Ausgestaltung des Gottesdienstes Freiraum gelassen werden müsse. Die westfälische Provinzialsynode, die im Juli 1830 in Münster tagte, ergänzte die rheinischen Beschlüsse lediglich um einige eigene Wünsche, sodass die beiden Provinzen dem Kultusministerium wie gewünscht einen gemeinsamen Vorschlag für einen rheinisch-westfälischen Nachtrag unterbreiten konnten. In Berlin oblag die endgültige Ausarbeitung der Provinzialagende dem mittlerweile zum Generalsuperintendenten ernannten Roß und seinem Kollegen Neander, unter anderem unterstützt von dem Bonner Professor und Universitätsprediger Karl Immanuel Nitzsch¹⁰³. Diese sollte aus einer abermaligen Erweiterung der brandenburgischen Agende bestehen, bei der fast alle Anliegen der drei Provinzen, aus Platzgründen allerdings nicht das gesamte von ihnen vorgelegte Textmaterial berücksichtigt wurde. Es vergingen gleichwohl noch fast vier Jahre, bis die rheinisch-westfälische Provinzialagende endlich im Druck erscheinen konnte.¹⁰⁴

Der umfangliche Anhang der Agende weist eine beachtliche inhaltliche Vielfalt auf. Im Einzelnen enthält er: aus dem Kirchenbuch des brandenburgischen Kurfürsten Joachim II. aus dem Jahr 1568 ein Sündenbekenntnis (82) und die Einleitung zum Vaterunser (84); den Volltext des *Gloria* („große Doxologie“) (83); die Ankündigung der Evangelienperikope durch den gesungenen (!) Dialog „*Der Herr sey mit euch! – Und mit deinem Geiste*“ zwischen Geistlichem und Chor mit Verweis auf einige alte Agenden (84); das von Friedrich Wilhelm I. 1713 verordnete allgemeine Kirchengebet (84–89); ein Kirchengebet des Johannes Chrysostomus (90–91); eine Vergebungsbitte aus der Brandenburgischen Agende von 1572 (91–93); eine Einleitung zum Vaterunser aus „*einer der ältesten Brandenburgischen Liturgien*“ (93); die Abendmahlsordnungen der 1684 erlassenen und 1724 revidierten Kurpfälzischen Kirchenordnung (93–104) sowie der Sponheimer Kirchenordnung von 1720 (106–113); drei Kommuniongebete sowie weitere Verse aus der Brandenburgischen Kirchenagende von 1572 (113–115); die neuteamentlichen Lobgesänge des Zacharias (*Benedictus*: Lk 1,68–79), der Maria (*Magnificat* Lk 1,46–55) und des Simeon (*Nunc Dimittis*: Lk 2,29–32) mit Verweis auf Luthers eigene Gebrauchsempfehlung (116–119); ein Dankgebet vor dem Weihnachtsevangelium (*Grates nunc omnes*) (119); eine Litanei, „*wie sie in den ältesten evangelischen Kirchenbüchern gefunden wird*“ (120–123); eines von Luthers Taufgebeten (123–124) sowie die Taufordnung der Kurpfälzischen Kirchenordnung (124–130).

In seiner der Agende vorangestellten „*Allerhöchste[n] Verordnung*“ vom 19. April 1834 bringt Friedrich Wilhelm III. seine Erwartung zum Ausdruck, „*daß alle Geistliche dieser Provinzen [Westfalen und Rheinland] im dankbaren Anerkenntnis Unserer Landesväterlichen Absichten und unermüdl-*

¹⁰³ Zu Nitzschs Biografie vgl. Beyschlag 1872, Karl Immanuel Nitzsch.

¹⁰⁴ AGENDE 1834 (im Folgenden Seitenzahlen des Anhangs [S. 80–130] im Text).

chen Fürsorge für das innere und äußere Wohl der evangelischen Landeskirche, sich, wie es treuen Unterthanen pflichtmäßig gebührt, die Beförderung derselben [Agende] willig und gehorsamlich angelegen seyn lassen und zugleich auf ihre Gemeinden einzuwirken redlich beflissen sein werden, um die etwa noch vorhandenen irrigen Ansicht und Mißverständnisse zu heben, damit diese von Uns gut geheißene und auf Unseren Befehl herausgegebene erneuerte Kirchen-Agende fördersamst und überall eingeführt und überall im unveränderten Gebrauche gehalten werde.“¹⁰⁵

Die Provinzialagende spiegelt als „Materialanhäufung, die allen Ansprüchen Genüge tun will“,¹⁰⁶ den nicht völlig ausgegorenen Kompromiss wider zwischen dem Anliegen des Königs, in allen Provinzen eine einheitliche Agende einzuführen, und dem der Gemeinden, die vertraute Gottesdienstpraxis mit ihren konfessionellen Charakteristika zu bewahren.¹⁰⁷ Die obligatorische Verlesung des AUSZUGS AUS DER LITURGIE¹⁰⁸ durch den Geistlichen als Minimalforderung erforderte von den reformierten Gemeinden eine größere Umgewöhnung als für die lutherischen, zumal der AUSZUG – anders als das bis dahin übliche freie Gebet vor der Predigt – nicht mehr von der Kanzel aus gesprochen werden sollte. So waren es auch reformierte Gemeinden, die sich nach der offiziellen Einführung der Agende zum Osterfest 1835 mit dieser am schwersten taten. Während sich der Gebrauch der Agende (zumindest in Form der kompakten Rezitation des AUSZUGS) im Laufe der folgenden Jahre dennoch fast überall einspielte, gab die reformierte Gemeinde Elberfeld (die größte im Rheinland) noch 1837 zu Protokoll (man beachte die Wortwahl!), „dass die Abneigung gegen die Liturgie noch immer dieselbe sei, daß man aber aus Gehorsam der Abhaltung derselben sich unterziehe“.¹⁰⁹

Insgesamt scheinen sich die Pfarrer nach Kräften bemüht zu haben, die Variationsmöglichkeiten der Agende auszuschöpfen, um einer Eintönigkeit der Liturgie so gut als möglich vorzubeugen. Da das Materialangebot aber begrenzt blieb, kam bald der Wunsch nach neuen Texten auf, die das Konsistorium nach und nach (wenn auch oft widerstrebend) genehmigte.

1838 legte Nitzsch im Auftrag der Provinzialsynode fünf Sündenbekenntnisse aus älteren Agenden vor, die das Konsistorium genehmigte – anders als das von Nitzsch erarbeitete erweiterte Perikopensystem, das im Wechsel mit der alt-

¹⁰⁵ Ebd. VII-VIII.

¹⁰⁶ Zimmermann 1956, Preußische Agende, 28.

¹⁰⁷ Zimmermann resümiert, dass zwar durch „das eigensinnige Festhalten des Königs an der Gestalt des Ordinariums [...] den Westprovinzen der seit der Reformation verlorengegangene Anschluss an die altkirchliche gottesdienstliche Tradition wenigstens im Ansatz [...] wieder zuteilgeworden“, insgesamt aber „nicht das königliche Restaurationsbestreben, sondern die rheinische Tradition die Oberhand“ behalten habe (ebd. 28 f).

¹⁰⁸ AGENDE 1834, 22–26.

¹⁰⁹ Protokoll der Provinzialsynode 1837, zit. nach: Zimmermann 1956, Preußische Agende, 30.

kirchlichen Ordnung verwendet werde sollte. Hier sah das Konsistorium die Einheit der Landeskirche gefährdet und ließ sich auch vom Argument der Synode nicht umstimmen, diese Einheit werde „nicht durch die Einerleiheit der Lesestücke, sondern in deren Entnommensein aus der heiligen Schrift“ gewährleistet.¹¹⁰ Erst 1862, als andere Landeskirchen Nitzschs System bereits übernommen hatten, wurde diesem auch in Preußen die „*Allerhöchste Bestätigung*“ zuteil. Im selben Jahr wurden elf der zwölf von der Provinzialsynode 1856 verabschiedeten neuen Festgebete genehmigt. Mehrfache Veränderungen und Erweiterungen erfuhr das Allgemeine Kirchengebet; schon 1850 genehmigte das Konsistorium hieran Veränderungen, sofern die Anliegen der offiziellen Vorlage berücksichtigt blieben. Man darf vermuten, dass sich gerade in diesem Teil die Pfarrer vor Ort unabhängig von der offiziellen Rechtslage die größten Freiheiten erlaubt haben; schließlich war das Gebet jahrzehntelang frei gehalten worden und verlangte der Sache nach das Eingehen auf konkrete, lokale Ereignisse und Umstände. Davon zeugen bis heute die handschriftlichen Streichungen und Ergänzungen in den Agendenbüchern.

Bald nach der Einführung der AGENDE wurde grundsätzlichere Kritik an ihr laut. Die pflichtgemäße Verlesung des AUSZUGS konnte auf Dauer nicht befriedigen. So verwundert es nicht, dass nach den Vorstellungen der von der Provinzialsynode 1844 errichteten ständigen Liturgischen Kommission¹¹¹ in den Gemeinden „möglichst dahin gewirkt werden [sollte], dass aus dem Chorgesang der Gemeindegeseang sich entwickle“. Die von der Agende zum Zuhören verurteilte Gemeinde sollte entweder die bis dato dem Chor zugewiesenen Responsorien und Rufe übernehmen oder sich an bestimmten Stellen der Liturgie (nach Sündenbekenntnis, Evangelium und Credo) mit einem passenden Liedvers einschalten. Die für eine Umsetzung nötige Resonanz blieb diesem Konzept auf der Synode allerdings versagt. Stattdessen wurde die gesamte Agende – zumal nach dem Tod Friedrich Wilhelms III. im Jahr 1840 – zunehmend infrage gestellt. Die Provinzialsynode 1849 hielt ganze 15 Jahre nach der Einführung der Agende fest, „dass eine so große Verschiedenheit im Gebrauche der Agende bestehe, dass man sagen könne, wir hätten keine Liturgie, mehrere Gemeinden verlangten die Abschaffung der Agende, ja eine Gemeinde habe schon factisch die Abschaffung durchgesetzt“.¹¹² Verurteilte diese Synode solche Eigenmächtigkeiten noch scharf und erinnerte an die bleibende Verbindlichkeit der Agende, beauftragte die Synode des folgenden Jahres eine Kommission mit je zwei lutherischen, reformierten und unierten Vertretern mit den Vorarbeiten für eine gänzlich neue Provinzialagende. Ermutigt wurde die Synode dabei von Karl Immanuel Nitzsch, der seit 1847 als Professor und als Oberkonsistorialrat in Berlin wirkte. Er schätzte den Evangelischen Oberkirchenrat (die neu geschaffene oberste Kirchenbehörde in Preußen) inzwischen als durchaus offen für eine solche

¹¹⁰ Protokoll der Provinzialsynode 1844, zit. nach ebd. 32.

¹¹¹ Kompletzt zit. nach: ebd. 34, dort auch das nachfolgende Zitat.

¹¹² Zit. nach: ebd. 35.

konfessionelle und regionale Vielfalt ein. Seines Erachtens werde diese sogar empfohlen, solange die liturgische Form

*„etwas dem Beweglichen des homiletischen Wortes das Gewicht haltendes in sich habe; das Objektive des Gemeine-Gebetes und das Objektive einer Schriftlesung müsse festgehalten werden; dann seien verschiedene Formzeichnungen sehr wohl zulässig und es könne da eine Freiheit obwalten, die selbst bei einer Gemeinde verschiedene Formzeichnungen zulasse“.*¹¹³

Der selbstbewusste Plan, eine eigenständige Provinzialagende zu schaffen, verlief allerdings mangels Widerhall in den Kreissynoden bald im Sande und wurde schon zwei Jahre darauf reduziert, dem Oberkirchenrat eigene Wünsche für eine etwaige Revision der Landesagende zu übermitteln. Stattdessen kehrte in den rheinischen Gemeinden in den folgenden Jahrzehnten nahezu dieselbe Vielfalt zurück, die vor der Einführung der Agende bestanden hatte. Nicht wenige (vor allem reformierte und unierte) Gemeinden konzentrierten sich auf den Minimalbestand von Schriftlesung, formuliertem Gebet, (auch frei zu haltendem) Fürbittengebet und Sündenbekenntnis, der auf den Synoden von 1849 und 1850 als wesentlicher Kern des liturgischen Teiles beschrieben worden war. Doch gab es auch Gemeinden, in denen die Anregungen der Liturgischen Kommission von 1844 zur Stärkung des Gemeindegesangs auf fruchtbaren Boden gefallen waren.

2.2 Agende für die Evangelische Landeskirche (1895)

1856 kam es unter Friedrich Wilhelm IV. zur ersten offiziellen Revision der Agende.¹¹⁴ Die Responsorien sollten nun nicht mehr vom Chor, sondern der Gemeinde gesungen werden; das *Gloria Patri* wurde mit dem Eingangsspruch, das *Kyrie* mit dem Sündenbekenntnis und das *Gloria in excelsis* mit der Gnadenverkündigung verbunden. Die Stimmen, die nach einer grundlegenden Erneuerung riefen, verstummten damit aber nicht. Schon auf ihrer ersten Tagung im Jahr 1879 forderte die neu gebildete preußische Generalsynode die Herausgabe einer neuen Agende. Eine (erst) 1891 vom Oberkirchenrat einberufene dreiundzwanzigköpfige Kommission, der aus dem Rheinland je ein lutherischer (der Hunsrücker Pfarrer und spätere Präses Hackenberg) und ein reformierter Vertreter (Superintendent Krummacher aus Elberfeld) angehörten, legte den Provinzialsynoden 1893 einen Agendenentwurf zur Stellungnahme vor, der sich als Überarbeitung der AGENDE von 1822/1834 verstand. Bei den Ergänzungen hatte man weitgehend auf ältere Gottesdienstordnungen zurückgegriffen und nur bei Bedarf Formula-

¹¹³ Zit. nach: ebd. 37, wobei Zimmermann eine solche dem Anliegen der Agende zuwiderlaufende Großzügigkeit erwartungsgemäß scharf verurteilt.

¹¹⁴ Vgl. Niebergall 1978, Agende (Fortsetzung), 59.

re und Gebete neu verfasst, damit „von dem Heiligtum des Gemeindegottesdienstes ohne Abschwächung des Bekenntnisses die theologischen und kirchlichen Streitigkeiten des Tages thunlichst ferngehalten würden“.¹¹⁵

Der AGENDE war einst der AUSZUG AUS DER LITURGIE in der Hoffnung beigelegt worden, dass sich alle (auch die reformierten) Gemeinden früher oder später mit der kompletten Liturgie der Agende anfreunden würden. Dies hatte sich mittlerweile als unrealistisch herausgestellt; zudem waren bereits 1846 die Bemühungen um eine Konsensunion endgültig gescheitert.¹¹⁶ Darum hatte die Kommission nun eine „Andere Form“ geschaffen, die gleichberechtigt neben der „Ersten Form“ stehen sollte, und stellte Formulare aus lutherischen und reformierten Gottesdienstordnungen gleichberechtigt nebeneinander.

Aus der Grundentscheidung, den Wünschen der verschiedenen konfessionellen Richtungen in *einer* Agende zu entsprechen, um ein Auseinanderfallen in unterschiedliche Liturgiebücher zu vermeiden, ergab sich ein dementsprechend erweitertes Materialangebot, das nun auch Ordnungen für „Nebengottesdienste“, „liturgische Andachten“ und einen „Kindergottesdienst“ sowie Texte für im 19. Jahrhundert neu entstandene Feiern umfasste. Die ERSTE FORM – der „Hauptgottesdienst an Sonn- und Festtagen mit Abendmahlsfeier“ – entwickelte die von der Agende 1822 eingeführte Ordnung weiter, indem insbesondere die Gemeinde nun auch die bislang dem Chor übertragenen Elemente übernimmt, wobei sie nach Bedarf allerdings von diesem unterstützt werden soll; die Melodien sind dabei ebenso beibehalten worden wie der dramaturgisch fragwürdige Sprech-Sing-Wechsel zwischen dem Pfarrer und (nunmehr!) der Gemeinde.

Neu gestaltet wurde der Eingangsteil: Zum einen wurde zumindest der Ansatz eines Introitus (in Form eines Eingangsspruchs des Pfarrers) wiederhergestellt, auf den die Gemeinde mit dem gesungenen „Ehre sei dem Vater“ antwortet. Zum anderen folgt auf das Sündenbekenntnis nun sofort das *Kyrie* und nicht wie in der Agende von 1822 das Amen (des Chores) und ein Spruch des Geistlichen; dieser leitet vielmehr als „Gnadenverkündigung“ zum *Gloria* über, das damit nicht mehr wie in den altkirchlichen und auch in vielen lutherischen Liturgien unvermittelt an das *Kyrie* anschließt.¹¹⁷ Der Verkündigungsteil beginnt in gewohnter Form; allerdings gestattet eine Fußnote die Reduktion auf eine Lesung – was vielerorts die Praxis einer reichhaltigen Bibellesung nachhaltig verhindern sollte. Der Predigtgottesdienst ohne Abendmahl wird nicht mehr mit dem Kanzelsegen beendet, sondern mit einer Schlussliturgie (mit Liedvers, Fürbittgebet, Vaterunser und Schlussegen) am Altar. Die von Friedrich Wilhelm III. vorgezogene Prä-

¹¹⁵ AGENDE 1894, V. Zimmermann kritisiert nicht zu Unrecht, dass es bei den neu verfassten Gebeten teilweise „zu einem ans Phrasenhafte grenzenden Wortreichtum [kommt], der sich im Spielen mit biblischen Anklängen gefällt“ (Preußische Agende [1956], 45), wie das von ihm zitierte Beispiel eines Ostergebets zeigt (ebd. Anm. 14).

¹¹⁶ Vgl. Conrad 2007, Band der Vereinigung, 179 f.

¹¹⁷ Diese „Psychologisierung“ kennzeichnet bis heute die Eröffnung unierter Gottesdienste und hat als „Zweite Form“ des Eröffnungsteils in das EGb Eingang gefunden (EGb 1999, 61f.68–70).

fation (mit Eröffnungsdialo) und das *Sanctus* erhalten wieder (jedenfalls in der Regel) ihren angestammten Platz im Abendmahlsteil. Ihnen folgt zunächst das Vaterunser, bevor der Geistliche die Gemeinde – allerdings nur noch, wo es nicht der liturgischen Sitte widerspricht! – zum Niederknien während der anschließenden Einsetzungsworte auffordert. Nach diesen singt die Gemeinde jetzt zunächst das *Agnus Dei*, erst dann spricht der Geistliche ihnen den Friedensgruß zu. Auf die Kommunion folgen wie bisher ein Dankgebet, der Aaronitische Segen und das gesungene Amen.

An die Stelle des bisherigen AUSZUGS AUS DER LITURGIE trat die bereits erwähnte neu geschaffene ANDERE FORM DES HAUPTGOTTESDIENSTES. Obwohl das Formular wie schon der AUSZUG bevorzugt für den Gebrauch in reformierten Gemeinden gedacht war, geht auch die ANDERE FORM nicht auf eine traditionelle (reformierte) Gottesdienstordnung zurück, sondern ist eine Neuschöpfung. Die (gesprochenen) Ordinariumsgesänge sind nur noch fakultativ in Klammern angegeben. Die ANDERE FORM gewährt allerdings eine Reihe von Variationsmöglichkeiten, die den Erwartungen vieler Gemeinden entgegengekommen sein dürften: Sündenbekenntnis, Gnadenspruch und Gebet können in ein entsprechend entfaltetes Eingangsgebet zusammengefasst werden, und der Gemeinde wird zugestanden, sich an passender Stelle mit Liedstrophen einzuschalten. Anders als in der ERSTEN FORM ist eine Integration der Abendmahlfeier in den Predigtgottesdienst nicht vorgesehen; das Abendmahl wird vielmehr nach reformierter Gepflogenheit als eigene Feier (wenn auch im Anschluss an diesen) konzipiert. Auf das Eingangslied folgt ein nach alten reformierten Vorlagen gestaltetes Abendmahlsformular, das die Einsetzungsworte enthält; dieses schließt mit einem Gebet und dem Vaterunser. Nach der Austeilung schließt die Feier mit einem Dankgebet, dem Segen und einem Schlussvers der Gemeinde.

Die BEICHTE UND VORBEREITUNG ZUM ABENDMAHL ist – abgesehen von der Hinzufügung einiger Auswahltexte – gegenüber der AGENDE 1822/1834 nicht wesentlich verändert. Ergänzt wurde sie allerdings um eine zweite Form der Vorbereitung, die an einem der Kommunion vorangehenden Tage gehalten werden kann und eine verkürzte Fassung des kurpfälzischen Formulars darstellt, die in vielen rheinischen Gemeinden bereits seit jeher in Gebrauch war.

Auf der rheinischen Provinzialsynode begegnete der Agendenentwurf keinem nennenswerten Widerstand. Pfarrer Hackenberg, das lutherische Mitglied der Agendenkommission, überzeugte die Synodalen davon, dass der Entwurf die wesentlichen rheinischen Anliegen erfülle: Er stelle eine weitgehende Übernahme der mittlerweile vielerorts etablierten Gottesdienstform der Agende von 1835 dar; er zeige Respekt vor den liturgischen Vorbehalten vor allem reformierter Gemeinden durch das gleichberechtigte Angebot einer schlichteren Gottesdienstform und entsprechender Parallelformulare; und er erweitere das Materialangebot unter Beibehaltung der für die rheinische Provinz bereits genehmigten Ergänzungen. Die in der liturgischen Kommission von dem Deputierten der Bonner Fakultät, dem liberalen Professor Eduard Grafe geäußerte Kritik, die Agende trüge „der neueren Art

und Weise, den gemeinsamen Glauben zu bekennen“, keinerlei Rechnung,¹¹⁸ fand keine Mehrheit. Auch der von ihm erstellte Entwurf einer dritten Gottesdienstform, die „die Eierschalen der römischen Messe völlig abstreife und aus evangelischem Geist sich auferbaue“, wurde aufgrund ihrer strukturellen Ähnlichkeit zur ANDEREN FORM nicht weiter verfolgt. Die lebhafteste Auseinandersetzung entbrannte bei der Diskussion rund um das Glaubensbekenntnis, bei der sich der auch in die rheinische Kirche hineinwirkende Apostolikumstreit niederschlug.¹¹⁹

Im Apostolikumstreit ging es vordergründig um die Frage der Verwendung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Liturgie. Dahinter stand allerdings die grundlegendere Frage, wie weit ein „moderner“ Christ angesichts der Erkenntnisse der historischen Bibelforschung noch alle Aussagen des Bekenntnisses wie etwa der Jungfrauengeburt, der Himmel- und Höllenfahrt oder der Auferstehung des Fleisches bedenkenlos mitsprechen könne. Immer mehr Pfarrer auch im Rheinland ließen darum einzelne Aussagen des Apostolikums bei dessen Rezitation im Gottesdienst aus. Der Streit erreichte seinen Höhepunkt, als 1892 Adolf von Harnack und andere Universitätstheologen in ihn eingriffen. Die Auseinandersetzungen zogen sich über beinahe zwei Jahrzehnte hin. Pfarrer, die auf das Apostolikum ganz verzichteten, wurden teilweise abgesetzt, so 1911 der Kölner Pfarrer Carl Jatho.

Der (vermutlich von Grafe eingebrachte) Antrag, die Einleitungsformel „Lasset uns unseren christlichen Glauben bekennen“ in ein historisch-distanziertes „Vernehmt das Bekenntnis, in welchem die altchristliche Kirche ihrem Glauben Ausdruck gegeben hat“ zu ändern, wurde auf der Synode zurückgewiesen, wie andererseits die Möglichkeit verteidigt wurde, das Glaubensbekenntnis wie bisher durch ein (dafür zugelassenes) Glaubenslied ersetzen zu können. Die preußische Generalsynode entschied sich später für die von Willibald Beyschlag vorgeschlagene Einleitungsformel: „Lasset uns in Einmütigkeit des Glaubens mit der gesamten Christenheit also bekennen“.¹²⁰

Die revidierte Agende wurde per Kirchengesetz vom 13. Juni 1895 als AGENDE FÜR DIE EVANGELISCHE LANDESKIRCHE eingeführt.¹²¹ Anders als bei der Vorgängeragende war man bemüht, jeden Eindruck von Zwang von vornherein zu vermeiden. Die Akzeptanz der neuen Agende war diesmal im Rheinland jedoch deutlich höher; nur einige Gemeinden am Niederrhein und im Bergischen Land behielten zunächst die bisherige Form bei. Einige Landgemeinden taten sich allerdings schwer damit, die Responsorien nun selber singen zu sollen und entschieden sich erst einmal für die ANDERE

¹¹⁸ Protokoll der Provinzialsynode 1893, zit. nach: Zimmermann 1956, Preußische Agende, 47; dort auch das folgende Zitat.

¹¹⁹ Zum Apostolikumstreit vgl. Barth 1977, Apostolisches Glaubensbekenntnis II, 560–562; Ruhbach 1992, Apostolikumsstreit; Kasparick 1996, Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis?

¹²⁰ Ebd. 127.

¹²¹ AGENDE 1895; auch in: Herbst 1992, Evangelischer Gottesdienst, 172–185.

FORM. In den meisten Städten bevorzugte man hingegen die Responsorialform; ja, die dadurch erreichte größere Gemeindebeteiligung verhalf der ERSTEN FORM sogar in traditionell reformierten Gemeinden (wie in Duisburg) zum Durchbruch. Begrüßt wurde zudem das deutlich größere Materialangebot, das die bisher nahezu unvermeidliche Eintönigkeit der Liturgie aufbrach. Mit der AGENDE 1895 sollte sich die (altkirchlich-lutherische) Liturgie im Rheinland „mehr und mehr einen festen Platz im kirchlichen Bewusstsein“ erobern.¹²²

2.3 *Kirchenbuch für die evangelische Landeskirche von Preußen (1918)*

Praktisch zeitgleich mit der Herausgabe der AGENDE 1895 begründen die beiden Straßburger Theologen Friedrich Spitta (von 1881 bis 1887 Pfarrer in Oberkassel bei Bonn und Privatdozent an der Bonner Fakultät) und Julius Smend (er studierte unter anderem in Bonn und erwarb dort 1884 das Lizenziat) eine liturgische Reformbewegung, die in der Rückschau „Ältere Liturgische Bewegung“ genannt wird.¹²³

Smend und Spitta widmeten sich in Bonn – zusammen mit ihrem Freund, dem Komponisten Arnold Mendelssohn – der Wiederbelebung der Kirchenmusik und des Chorgesangs, was 1889 zur Gründung des „Evangelischen Kirchengesangsvereins für das Rheinland“ führte. Bald weitete sich ihr Interesse auf andere liturgische Fragen aus: Der Gottesdienst sei als Feier und Kunstwerk zu sehen, für den demzufolge die Gesetze der Ästhetik, der Psychologie und der Soziologie gälten. Programmatisch formuliert Spitta: *„Der Gottesdienst ist für das Leben da! Daraus folgt, daß er nur dann seine Wirkung recht ausüben kann, wenn er in deutliche, unmittelbar einleuchtende Beziehungen zu dem Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft tritt.“*¹²⁴ Damit knüpft er zwar an Schleiermachers Gottesdienstlehre an, legt den Akzent aber nicht wie dieser auf das *innerliche* Bewusstsein, sondern auf den „in den *äußeren* Zeichen des liturgischen Dialoges sich *vollziehenden*

¹²² Zimmermann 1956, Preußische Agende, 51, der befriedigt feststellt, dass mit der AGENDE 1895 „der Gottesdienst der rheinischen Provinzialkirche [...] endgültig im Sinne der Restaurationsliturgik des 19. Jahrhunderts festgelegt“ worden sei – gerade noch rechtzeitig, bevor die Ältere Liturgische Bewegung sich habe Bahn brechen können (ebd. 51f).

¹²³ Zur Älteren Liturgischen Bewegung vgl. Merkel 1971, Der heutige evangelische Gottesdienst; Cornelius-Bundschuh 1991, Liturgik zwischen Tradition und Erneuerung, 44–73; Klek 1996, Erlebnis Gottesdienst; Schmidt-Lauber 2000, Liturgische Bewegungen, 402; ders., Schwerpunkte, 43 ff; Meyer-Blanck 2001, Liturgie und Liturgik, 177–187.

¹²⁴ In: Zur Reform des evangelischen Kultus 1891; zit. nach: Schmidt-Lauber 2000, Liturgische Bewegungen, 402.

Dialog mit Gott“.¹²⁵ So kann Smend in seiner „Liturgik nach evangelischen Grundsätzen“ schreiben, die Gemeinde erfahre „*die Nähe Gottes, indem sie die Gegenwart seiner Gläubigen spürt.*“¹²⁶ Damit macht er die Existenz und das Handeln Gottes nicht etwa vom subjektiven Erleben der Gemeinde abhängig, sondern betont lediglich die Bedingungen der Möglichkeit seiner Erfahrbarkeit.¹²⁷

Aus dem Schwerpunkt, den die Reformer auf das gottesdienstliche Geschehen legen, folgert Smend: „*Nicht landeskirchlicher, sondern Gemeindegottesdienst! Nur in der Einzelgemeinde, und vorab in deren Feier, tritt die evangelische Kirche als Glaubensgemeinschaft in vollem Sinne in die Erscheinung.*“¹²⁸ Darum dürfte den einzelnen Gemeinden die von ihr verwendete liturgische Ordnung nicht bis ins Detail von einer (landeskirchlichen) Agende vorgeschrieben werden. Formales Prinzip der Gottesdienstgestaltung wird die thematische Einheitlichkeit: „*Jedem unserer Gottesdienste sollte eine eng begrenzte Generalidee zu Grunde liegen, auf die das Ganze wie alle seine Teile für diesmal angelegt sind.*“¹²⁹ Das Abendmahl erschien in diesem thematischen, von der Verkündigung her konzipierten Gesamtkunstwerk als Störfaktor, weshalb Smend es – auf der Linie der zeitgenössischen Bibelwissenschaft – als eine eigene, vorzugsweise auf den Abend zu legenden Gemeindefeier ansah. Damit wollte er das Abendmahl allerdings keineswegs in seiner Bedeutung schmälern, sondern es von seiner „*Stellung als bloßen Anhängsels*“ an den Predigtgottesdienst befreien und ihm so seine Würde als eucharistische „*Freudenfeier des Neuen Bundes*“ zurückgeben.¹³⁰

Es überrascht nicht, dass das liturgische Reformprogramm der Älteren Liturgischen Bewegung mit seinem Plädoyer für lokale Traditionen, seiner Kritik an agendarischen Festlegungen im Allgemeinen und der AGENDE 1895 im Besonderen sowie seinem Eintreten für eine reichhaltige, abwechslungsreiche Gottesdienstgestaltung gerade im Rheinland auf fruchtbaren Boden fiel. Auf der Provinzialsynode von 1908 nahm Präses Hackenberg – der 1893 noch den von ihm mitverantworteten preußischen Agendenentwurf verteidigt hatte – einen Antrag der Koblenzer Synode zum Anlass, sich nachdrücklich für eine materiale Erweiterung des Textfundus und gegen eine liturgische Uniformität auszusprechen:

„In dem festen Rahmen des liturgischen Aufbaus unseres Sonntagsgottesdienstes muß eine Bewegungsfreiheit in der Auswahl der dargebotenen Stücke möglich sein, wenn die Gemeinde nicht über dem steten Hören derselben Worte zur gedankenlosen Teilnahme getrieben und in eine gelang-

¹²⁵ Meyer-Blanck 2001, Liturgie und Liturgik, 184 (Kursivschreibung im Original).

¹²⁶ Smend 1904, Der evangelische Gottesdienst, 11.

¹²⁷ Gegen Zimmermanns Kritik, Smend übersehe „nicht nur die entscheidende Bedeutung von Wort und Sakrament als den Mitteln, durch die die Gemeinde erst zueinander geführt wird“, sondern übergehe „letztlich den Mittler selbst“ (Zimmermann 1956, Preußische Agende, 54).

¹²⁸ Smend 1913, Neue Beiträge zur Reform unserer Agenden, 9 f.

¹²⁹ Ebd. 36. Eine ausführliche theoretische Begründung des Einheitsprinzips liefert später: Voß 1915, Gottesdienst als liturgische Einheit.

¹³⁰ Smend 1913, Neue Beiträge zur Reform, 40 f.

*weilte Stimmung versetzt werden soll, die das Gegenteil von Erbauung ist.*¹³¹

Außerdem sollten die Kirchengebete nicht nur einigen wenigen Epochen entstammen. In ihnen sollte vielmehr *„der fromme Glauben aller Zeiten zum Ausdruck kommen und verwandte Seelenstimmungen auslösen“*, wozu die Texte bei Bedarf schonend dem zeitgenössischen Sprachempfinden anzugleichen seien.

Mit solchen und ähnlichen Änderungswünschen fanden die Rheinländer auf der preußischen Generalsynode und beim Oberkirchenrat allerdings kaum Gehör, sondern wurden auf eine etwaige künftige Agendenrevision verwiesen, für die man in Berlin gleichwohl keinen akuten Bedarf sah. Auch Hackenbergs Plädoyer für den Austausch mit anderen Landeskirchen und die Genehmigung des Gebrauchs anderer Agenden – was lediglich eine bereits herrschende Praxis legalisiert hätte – wurde zurückgewiesen. Stattdessen erinnerte der Oberkirchenrat daran, dass jegliche Änderung an der Agenda nur auf dem vom Kirchengesetz vorgesehenen Weg möglich sei. Die Provinzialsynode von 1911 beschloss daraufhin, die Kirchenbehörde mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, indem sie sie beim Wort nahm: Statt bloßer Appelle nach Berlin zu senden, entschied sie, eine konkrete Stoffsammlung zu erarbeiten, um diese dann dem Oberkirchenrat zur Genehmigung vorzulegen. Die Arbeit der zu diesem Zweck zusammengestellten Kommission wurde durch mehrere Todesfälle, insbesondere den Tod von Präses Hackenberg, und nicht zuletzt durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs behindert. So brachte sie erst 1918 das *KIRCHENBUCH FÜR DIE EVANGELISCHE LANDESKIRCHE IN PREUßEN* als zweibändigen Entwurf heraus.

Schon der Titel des Werkes war Programm: Auf der Linie von Smends Kritik an der Gesetzlichkeit der preußischen Agenda übernahm man die Bezeichnung „Kirchenbuch“, die bereits im 18. Jahrhundert in Süddeutschland nachweisbar ist.¹³² 1904 entstand das *KIRCHENBUCH FÜR DIE EVANGELISCHE KIRCHE DES GROSHERZOGTUMS HESSEN*, auf das Präses Hackenberg schon früh verwiesen hatte, weil es anders als die Agenda „nur zeigen will, worauf es ankomme, wenn der Gottesdienst dem Evangelium gemäß gestaltet werden soll“¹³³. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts entstanden eine Reihe solcher betont unverbindlicher Gottesdienstbücher. Besonders großer Erfolg war dem 1910 von Richard Bürkner und Karl Arper als *LITURGIEN-SAMMLUNG FÜR EVANGELISCHE GOTTESDIENSTE* herausgegebenen Werk vergönnt,¹³⁴ das Letzterer ab 1917 zusammen mit Alfred Zillesen als erstem der drei Bände des *EVANGELISCHEN KIRCHENBUCHS* mit einer Vielzahl von

¹³¹ Protokoll der Provinzialsynode 1908; zit. nach Zimmermann 1956, Preußische Agende, 59; dort auch das folgende Zitat.

¹³² Niebergall 1977, Agende, 756.

¹³³ *KIRCHENBUCH 1904*, XIV.

¹³⁴ *LITURGIEN-SAMMLUNG 1910*.

Auflagen fortschrieb.¹³⁵ Auch der 1983 erschienene unmittelbare Vorgänger der RL nannte sich noch KIRCHENBUCH. GEBETE UND ORDNUNGEN FÜR DIE UNTER DEM WORT VERSAMMELTE GEMEINDE.¹³⁶

Die wichtigste Änderung, die der Kirchenbuchentwurf an der ERSTEN FORM des Hauptgottesdienstes vornimmt, ist die Herauslösung des Abendmahls aus dem Predigtgottesdienst. Stattdessen wird es im Sinne Smends als eigene kirchliche Feier qualifiziert und darum im zweiten Band KIRCHLICHE HANDLUNGEN platziert. In der ANDEREN FORM werden Sündenbekenntnis und Gebet zu einem Eingangsgebet zusammengefasst, das dann wenig glücklich ein nachfolgender Gnadenspruch von der Lesung trennt; allerdings wird die bisherige Form als Alternative beibehalten. Konsequenter ist die Weglassung der Rufe aus der ERSTEN FORM, die der Liturg bislang noch fakultativ sprechen konnte. Ansonsten unterscheidet die beiden Formen nur noch, dass die ANDERE FORM weder Präfation noch *Sanctus* aufweist. Probleme hatte man offenkundig nach wie vor mit dem Wortlaut des *Apostolicums* gehabt und sich schließlich auf die distanzierende Einleitungsformel geeinigt: „*Lasset uns mit den Worten der Väter, einig im Geist mit ihnen und der gesamten Christenheit, unseren christlichen Glauben bekennen*“¹³⁷; zudem sollten neben Luthers „Wir glauben all an einen Gott“ auch andere Glaubenslieder erlaubt sein.

Der Schwerpunkt der Kommissionsarbeit hatte gleichwohl auf der Erweiterung der Materialsammlung gelegen. Dafür hatte man neben den „*Vorgeschlagenen Änderungen zur Agende für die Evangelische Landeskirche*“ bei einer Reihe von zeitgenössischen Gottesdienstbüchern Anleihe genommen. Die Kommission wollte damit nach eigenen Angaben ein so großes Angebot an Texten bereitstellen, dass die Liturgen der Landeskirche sich nicht gezwungen sähen, zu alternativen Agenden und Kirchenbüchern zu greifen und damit die nach wie vor geltende AGENDE 1895 aus den Kirchen zu verdrängen.¹³⁸

Das neue Material wurde anders als in der preußischen Agende wieder nach dem Kirchenjahr angeordnet. Bei den Gebeten hat sich die Kommission dabei bemüht, „*die Sprache der bisherigen Agende [...] dem heutigen Empfinden nach Bedürfnis und Möglichkeit anzunähern, um mit den Kindern der Gegenwart zu beten in einer ihnen ans Herz gehenden Sprache*“, ohne dass „*die Sprache der Liturgie ihre heilige Gehaltenheit, ihren Kirchenton im guten Sinne des Wortes*“ verliert.¹³⁹ Erheblich

¹³⁵ EVANGELISCHES KIRCHENBUCH 1917. Niebergall führt die „überraschend große Verbreitung“ dieses Werkes darauf zurück, dass „darin der Versuch unternommen wurde, gegenüber dem altertümlichen Stil der amtlichen Agende eine für die damalige Zeit moderne Sprache für die Gebete zu finden und weil [...] nahezu für jeden Sonntag ein vollständiges Formular unter einem einheitlichen Gesichtspunkt dargeboten wurde“ (Niebergall 1978, Agende (Fortsetzung), 67)).

¹³⁶ KIRCHENBUCH 1983, als 3., völlig neu bearbeitete Auflage des KIRCHENBUCHS von 1951.

¹³⁷ KIRCHENBUCH 1918, XII.

¹³⁸ Ebd. IX.

¹³⁹ Ebd. X f. Zimmermann 1956, Preußische Agende, 66, Anm. 56, stellt anschaulich das in traditioneller Orationsform gehaltene Kollektengebet des KIRCHENBUCHS zum 2. Advent dem subjektiv-ausufernden Pendant des Arper/Zillessen'schen KIRCHENBUCHS von 1917 gegenüber.

erweitert wurde nicht zuletzt das Angebot an Eingangsgebeten für die ANDERE FORM, für die die preußische Agenda nur drei Alternativen vorgesehen hatte.

Der Kirchenbuchentwurf wurde allen Kreissynoden mit der Bitte um Begutachtung übersandt. Der Bericht von Pfarrer Zillessen als Mitglied des liturgischen Dauerausschusses auf der Provinzialsynode 1920 ist leider nicht erhalten. Die Anträge des Ausschusses lassen aber darauf schließen, dass der Entwurf grundsätzlich eine breite Akzeptanz gefunden, zahlreiche Synoden allerdings weitere Änderungswünsche auf der Linie der (Älteren) Liturgischen Reformbewegung angebracht hatten.

Im Einzelnen forderte man „mehr Raum für Anbetung [...]; stärkere Heranziehung von Gesangbuchstrophen; reichere Verwendung von Bibelstellen und biblischen Lesungen; Formulare ‚zu besonderen Feiern aus dem Natur- und Sozialleben und kirchlichem Leben [...]‘ sowie zu Abendmahlsfeiern mit Einzelkelch; Hinweise für die Durchführung und Einordnung kirchenmusikalischer Darbietungen; beim Abendmahl ‚Betonung der Freude, des Dankes und der Anbetung, symbolmäßige Ausprägung des Heilstodes Jesu, Gemeinschaft mit Gott, der Kirche und den Brüdern“.¹⁴⁰

Die Provinzialsynode äußerte die Erwartung, dass die rheinischen Wünsche bei der erhofften baldigen Agendenrevision gebührende Beachtung finden sollten. Da die Generalsynode aber erst wieder ab 1925 tagte und sich die sehnsüchtig erwartete Revision verzögerte, entfernte sich die gottesdienstliche Praxis im Rheinland in der Zwischenzeit mehr und mehr von den Vorgaben der zunehmend als veraltet empfundenen AGENDE 1895. Auf der Provinzialsynode bezeichnete Präses Wolff die liturgischen Zustände in der Provinz als „geradezu chaotisch“ und führte aus:

„Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet: es tut ein jeder, was er mag. Und Berufene und Unberufene schaffen sich ihre eigenen Liturgien. Es ist keine Frage, dass dabei viel Wertvolles herausgekommen ist, aber es ist auch augenscheinlich, dass hierbei Willkürlichkeiten Platz greifen, die das erträgliche Maß überschreiten, und auch liturgische Ungeheuerlichkeiten unterlaufen.“¹⁴¹

¹⁴⁰ Zimmermann 1956, Preußische Agenda, 67 f unter Verwendung des Protokolls der Provinzialsynode 1920. Der Gebrauch von Einzelkelchen wurde von der Synode auf Antrag hin für möglich erachtet. Interessant ist dazu mit Blick auf die heutige Praxis Zimmermanns Resümee vor gut 50 Jahren: „Die Abendmahlfeier mit Einzelkelch vermochte sich nicht durchzusetzen und ist heute [1956] im Rheinland nur noch in ganz wenigen Gemeinden (z. B. Bonn) als Ausnahme neben der herkömmlichen Form anzutreffen“ (ebd. 68, Anm. 61). – Die Sondererhebung „Gottesdienst und Abendmahl“ von 2006 ergab dagegen, dass heute in 47,7 % der rheinischen Gemeinden der Abendmahlswein auch in Einzelkelchen gereicht wird (Landeskirchenamt der EKIR 2010, Statistik D, 11).

¹⁴¹ Protokoll der Provinzialsynode 1925, zit. nach: Zimmermann 1956, Preußische Agenda, 68.

2.4 *Agende für die Evangelische Kirche der altpreußischen Union (1930)*

Auf der preußischen Generalsynode 1925 machte sich der Oberkirchenrat das mittlerweile nicht nur aus dem Rheinland an ihn herangetragene Plädoyer für eine Agendenreform zueigen, das über die behutsamen „*Vorgeschlagenen Änderungen*“ von 1914 deutlich hinausging. Zwar sollte die Agende weiter das einigende liturgische Band der Landeskirche bleiben, doch wollte man der Forderung nach Zeit- und Gemeindegemäßheit weiter als bisher nachgeben. Der Agendenausschuss der Synode begründete die Notwendigkeit der in Angriff zu nehmenden Reform „*vor allem mit dem Erleben des deutschen Volkes im letzten Jahrzehnt, das auch die religiöse Haltung entscheidend geprägt habe*“.¹⁴² Die auf Antrag des Ausschusses eingesetzte Kommission (in die unter anderem Julius Smend berufen wurde) legte fünf Jahre später, im Herbst 1930 ihren Agendenentwurf vor. Dieser stellte erwartungsgemäß einen Kompromiss zwischen den Vorstellungen der Älteren Liturgischen Bewegung um Smend und den Angehörigen einer konservativeren, der Agende von 1895 verpflichteten Richtung dar.

In der Einführung legen die Autoren des Agendenentwurfs ihr liturgisches Programm dar: Nicht die „*vielgestaltige liturgische Bewegung unserer Tage*“ habe den Ausgangspunkt gebildet, sondern die „*gottesdienstliche Überlieferung unserer Kirche*“.¹⁴³ Damit blieb man dem Prinzip der Agenden des 19. Jahrhunderts im Großen und Ganzen treu. Allerdings wurde das Textangebot entsprechend den in den vorhergehenden Jahren erschienenen Kirchenbüchern deutlich erweitert; dabei solle mehr als zuvor der „*Reichtum der heiligen Schrift für das gottesdienstliche Leben fruchtbar gemacht*“ werden. Dem Liturgen wurde bei der Textauswahl große Freiheit gelassen, damit dieser den Gottesdienst als thematische, in der Regel von der Schriftlesung bestimmte Einheit gestalten kann. Dabei warnt das Vorwort allerdings ausdrücklich „*vor einer überspannten Einheitlichkeit des Gottesdienstes, die ihn vom Eingangsspruch bis zum Schlussgebet unter die Alleinherrschaft eines einzigen Gedankens stellt*“, weil diese die Gottesdienstbesucher in ihrer Verschiedenheit zu sehr der „*Subjektivität des Geistlichen*“ unterstelle. Die Gemeindeglieder sollen „*zum Verständnis der gottesdienstlichen Formen*“ angeleitet werden, „*um die lebendige Anteilnahme am Gottesdienst im Geist der Andacht und der Anbetung zu fördern*“, solange dabei die zentrale Bedeutung der Predigt für den evangelischen Gottesdienst nicht aus dem Blick gerate. Bei den Gebetstexten suchte man zwar die „*Sprache des Tages*“ zu vermeiden, altertümliche

¹⁴² Ebd. 69. Zimmermann macht aus seinem Unverständnis für ein solches „psychologisch-soziologisches Argument“ keinen Hehl und sieht den „zeitlose[n] Charakter, der aller echten Liturgie [...] eigen ist“, gefährdet (ebd.). Seine Behauptung, das Bemühen des Ausschusses um eine liturgische Zeitgenossenschaft führe geradewegs in den nationalistisch-antisemitischen Sumpf, wie Zimmermann mit seinem Hinweis auf die „Deutschkirchliche Bewegung“ unterstellt, ist allerdings unredlich.

¹⁴³ AGENDE 1930, I; dort auch die folgenden Zitate.

Formulierungen wurden mit Rücksicht auf die Gemeinde allerdings ausgeschieden.¹⁴⁴

Die Rheinländer, „die an dem Zustandekommen dieser Reform stärkeres Interesse gezeigt hatten als alle anderen preußischen Gliedkirchen“¹⁴⁵, konnten in dem Entwurf mit Befriedigung die von ihnen mit dem KIRCHENBUCH von 1930 geleistete Vorarbeit sowie ihre 1925 formulierten Anliegen wiederfinden.

Der (Sonntags-)Vormittagsgottesdienst, dem der erste der drei Teile gewidmet ist, ist wie im KIRCHENBUCH als reiner Predigtgottesdienst ohne Abendmahl konzipiert. Für den Eingangsteil werden zwei Fassungen A und B angeboten. FORM A orientiert sich an der bisherigen Ordnung, entfernt sich aber erkennbar von der traditionellen Messform: Das liturgische Votum des Liturgen ist nur noch fakultativ und das Sündenbekenntnis einem „*Buß- und Bittgebet*“ gewichen, auf das auch das Gnadewort abgestimmt werden soll. An die Stelle des dazwischen liegenden Kyrie kann eine Liedstrophe treten und das „*Ehre sei Gott in der Höhe*“ in der Passionszeit durch „*Ehre sei dir Christe, der du littest Not*“ ersetzt werden. FORM B eröffnet die Möglichkeit, die liturgischen Elemente der Eröffnung stärker thematisch ineinanderfließen zu lassen. Die doppelte Schriftlesung – in der AGENDE 1895 die Regelform – gilt jetzt nur noch als Ausnahme; der auf die Lesung folgende Spruch soll den Gedanken der Lesung aufgreifen und zum Halleluja überleiten, wozu für jede der fünf Perikopen ein jeweils auf sie abgestimmter Vorschlag gemacht wird. Auf eine Einleitung zum Glaubensbekenntnis hat man (salomonisch) ganz verzichtet; an die Stelle des Apostolikums können nun das *Nicänum*, Luthers Glaubenslied, Luthers Erklärungen zu den drei Glaubensartikeln und die Fragen 1, 26 und 60 des Heidelberger Katechismus treten. Präfation und *Sanctus* können vom Danklied ersetzt werden. Das Angebot an Gebeten schließlich ist ebenso reichhaltig wie vielfältig und lässt kaum einen möglichen Anlass unberücksichtigt; die Texte strotzen mitunter allerdings vor biblischem Bilderreichtum und an Kitsch grenzender Naturpoesie.

Die ANDERE FORM führt die preußische Tradition einer schlichten Liturgie weiter, die ihre Herkunft vom Messtyp der ERSTEN FORM nicht leugnet, aber der Gestaltung viele Freiheiten lässt. Für die (vom „Vormittagsgottesdienst“ losgelöste) Abendmahlsfeier (mit vorhergehender Beichte) weist der Entwurf zwar auf die Möglichkeit hin, sie an den Predigtgottesdienst anzuschließen, doch will er dies erkennbar als Ausnahme verstanden wissen und plädiert stattdessen für die Abendstunden. Die Feier des Abendmahls wird in drei Varianten entfaltet; für die auf den Vormittagsgottesdienst folgende Abendmahlsfeier werden mehrere Beispiele ausgeführt.

Die anderen Teile des Entwurfs stehen dem ersten Teil an Vielfalt und Ideenreichtum in nichts nach. Die beachtliche Stoffsammlung, die das Werk weniger als klassische Agende denn als Werkbuch erscheinen lässt, hat gleichwohl den unvermeidlichen Mangel, dass sich der Liturg die Texte mitunter mühsam erblättern muss – etwa dann, wenn dieser das Abendmahl nach der ANDEREN FORM fei-

¹⁴⁴ Ebd. II.

¹⁴⁵ Zimmermann 1956, Preußische Agende, 70.

ern möchte, denn die knappen Ausführungen dazu bestehen größtenteils aus Verweisen auf die bereits zuvor für die ERSTE FORM zusammengestellten Texte.¹⁴⁶

Der Entwurf war eigentlich zur Vorlage an die Provinzialsynoden gedacht. Da diese wegen der wirtschaftlichen Notsituation 1931 nicht tagen konnten, wurde er direkt allen Pfarrern zur Erprobung zugestellt. Das sollte den Gebrauch von Privatagenden zurückdrängen, ohne die nach wie vor geltende Agende von 1895 außer Kraft zu setzen. Zu einer Auswertung der praktischen Erfahrungen, einer Diskussion des Entwurfs und der offiziellen Einführung der neuen Agende kam es jedoch nicht mehr. Eine Generalsynode trat nach 1930 nicht mehr zusammen; und auch die rheinische Synode von 1932 widmete sich anderen Themen. Die Ordnung des Hauptgottesdienstes scheint der Entwurf nur an wenigen Orten beeinflusst zu haben. Auf sein umfangreiches Materialangebot mag mancher Pfarrer häufiger zurückgegriffen haben, die alternativen Gottesdienstbücher blieben jedoch weiter im Gebrauch. So erschien etwa der erste Band des EVANGELISCHEN KIRCHENBUCHS von Arper/Zillessen noch 1936 in 6. Auflage.

2.5 *Agende für die Evangelische Kirche der Union (1959)*

Die Auseinandersetzung um die Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus führte zur Spaltung der evangelischen Kirche in Deutschland in die „Deutschen Christen“ und die „Bekennende Kirche“.¹⁴⁷ Unter Ersteren gab es zwar einige, die Kritik an jüdischen und damit „artfremden“ Traditionselementen im Gottesdienst übten; und radikale Gruppen entwarfen in den 1920er Jahren Programme zu „Nationalkirchlichen Gottesfeiern“. Doch behielt der überwiegende Teil der gemäßigten Deutschen Christen wie auch jene Protestanten, die sich nicht explizit für eines der beiden Lager entscheiden wollten, die gewohnte Ordnung bei.

Innerhalb der Bekennenden Kirche bemühte man sich hingegen – wenn auch noch nicht sofort – um eine liturgische Erneuerung. Aus der Konfrontation mit der nationalsozialistischen Ideologie war die Ablehnung jeglicher Synthese mit dem Zeitgeist erwachsen, um die sich die Aufklärung, der Kulturprotestantismus und auch die Ältere Liturgische Bewegung auf je eigene Art bemüht hatten. Die Erneuerung, so war man überzeugt, könne nur in

¹⁴⁶ Zimmermann wertet den Entwurf als „Spätschöpfung der bereits ermattenden älteren liturgischen Bewegung auf dem Boden der preußischen Tradition, reichhaltig, aber kraftlos und ohne große Linie; ein Sammelwerk, das der liturgischen Praxis mancherlei Hilfe und Anregung geben, aber keinen klaren Weg zu echter gottesdienstlicher Erneuerung weisen konnte“ (ebd. 76).

¹⁴⁷ Zur Situation der rheinischen Kirche während der NS-Zeit vgl. auch Kaminsky 2007, Evangelische Kirche im Rheinland, 97–101.

einem Rückgriff auf die ursprüngliche, noch unverdorbene Liturgie der Alten Kirche und der Reformationszeit erfolgen.¹⁴⁸ Wegbereiter für dieses Programm waren Gruppierungen der Jüngerer Liturgischen Bewegung¹⁴⁹ – so die Berneuchener/Michaelsbruderschaft, die Kirchliche Arbeit Alpirsbach und die Hochkirchliche Vereinigung –, die sich einig waren in der Forderung, die (evangelische) Messe mit ihrer organischen Einheit von Wortverkündigung und Abendmahl wiederherzustellen.

Um dem Mangel an geeigneten liturgischen Formularen abzuweichen, begann der Bruderrat der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union mit der Herausgabe von liturgischen Blättern, die Gottesdienstentwürfe für die Sonn- und Festtage im Kirchenjahr boten.¹⁵⁰ Diese orientierten sich an der weiterhin offiziell geltenden AGENDE 1895. So ist das Abendmahl nach wie vor nicht fest in den Hauptgottesdienst integriert, doch wurden Credo und Vaterunser nicht mehr alleine vom Pfarrer rezitiert, sondern von der ganzen Gemeinde gesprochen. In das Fürbittengebet flossen politische und aktuelle Anliegen ein. Die 9. Evangelische Bekenntnissynode im Rheinland rief schließlich im Juli 1940 dazu auf, den Gottesdienst wieder als „*Mittelpunkt der Gemeinde*“ zu würdigen:

„Hier empfängt sie [die Gemeinde] Gottes Gaben, sein Wort und Sakrament. Hier erfährt sie die gnadenreiche Herrschaft ihres Herrn. Hier dient sie Gott mit Gebet und Lobgesang. [...] Mit dem Wort sind der Gemeinde die Sakramente gegeben zur Auferbauung ihrer Glieder. Wir warten auf den Tag, da die Freude am Sakrament in unsern Gemeinden ebenso erwacht wie die Freude an dem neu empfangenen und gehörten Wort. [...] Das heilige Abendmahl ist die Speise der Gemeinde, bis daß der Herr kommt. Er gibt und versiegelt die Gemeinschaft der Christen untereinander. Daher gehört es zum Gemeindegottesdienst. Mindestens einmal im Monat soll die Gemeinde ihre Glieder zum Tisch des Herrn rufen.“¹⁵¹

Noch ausdrücklicher plädierte die 9. Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union im Oktober desselben Jahres mit einem Verweis auf 1 Kor 10,17 für eine neue Würdigung des Abendmahls:

¹⁴⁸ Vgl. zum Folgenden auch Beckmann 1986, Wort Gottes, 694–701; Danzeglocke 2006, Vorwärts in die Vergangenheit, 89 f.

¹⁴⁹ Zur Jüngerer Liturgischen Bewegung vgl. Schmidt-Lauber 2000, Liturgische Bewegungen, 403 f.; Schmidt-Lauber 2002, Schwerpunkte liturgiewissenschaftlicher Forschung, 45–47.

¹⁵⁰ Die Blätter wurden nach dem Krieg von Otto Dibelius als BUCH DER GOTTESDIENSTE (1947 ²1952) herausgegeben.

¹⁵¹ Zit. in: Beckmann 1948, Kirchliches Jahrbuch, 357. Zimmermann 1956, Preußische Agende, 79, begrüßt den Text als Zeichen einer überfälligen Trendwende: „Die Grundlage für eine wirkliche Erneuerung des Gottesdienstes war damit gelegt [...]. Die Ära Smend mit ihrer möglichst weitgehenden Anpassung an die modernen Bedürfnisse war nun jedenfalls endgültig vorbei.“

„Der Vorrang des Wortes in der reformatorischen Kirche darf nicht länger das Sakrament in den Winkel stellen. Der Gemeindeaufbau geschieht von einem Gottesdienst her und zu einem Gottesdienst hin, der das Abendmahl als Sakrament der Gemeinde feiert.“¹⁵²

Das Abendmahl solle darum mindestens einmal im Monat und nicht mehr im Anschluss, sondern *im* Predigtgottesdienst gefeiert werden. Der Auftrag der Synode, eine neue Gottesdienstordnung zu erstellen, erging an die Bruderräte der rheinischen und westfälischen Bekenntnissynoden und deren liturgische Ausschüsse, die später die Kooperation mit der Niedersächsischen Liturgischen Konferenz und anderen liturgischen Arbeitskreisen suchten.¹⁵³ Aus dem Rheinland waren Joachim Beckmann, Peter Brunner, Walter Reindell und Friedrich Graeber an der Arbeit beteiligt. Als erstes Ergebnis dieser Arbeit konnte nach dem Krieg, am 4. Juli 1946 im Verordnungs- und Nachrichtenblatt der EKD eine „*Ordnung des Gottesdienstes*“ als Teil einer „*Liturgischen Hilfe*“ präsentiert werden,¹⁵⁴ deren Formulare 1948 in der KIRCHENAGENDE I entfaltet wurden.¹⁵⁵ Im Vorwort dieses Agendenentwurfs betonen die Herausgeber, sie hätten ihre Aufgabe nicht darin gesehen, „*eine neue Gestalt des Gottesdienstes durch eine eigenmächtige Konstruktion zu schaffen*“.¹⁵⁶ Deziert setzen sie sich von „*mancherlei Reformversuchen seit dem vorigen Jahrhundert bis hin zu dem altpreußischen Agendenentwurf vom Jahre 1930*“ ab. Stattdessen hätten sie

„anknüpfend an die in der preußischen Agende von 1895 bewahrte und in liturgischen Ordnungen, Gesängen und Gebeten noch heute lebendige gottesdienstliche Überlieferung der abendländischen Kirche von dem gelernt, was Gott den Vätern an geistlichen Gaben in ihrem Gottesdienst geschenkt hat“.¹⁵⁷

¹⁵² Zit. in: Beckmann 1948, Kirchliches Jahrbuch, 363. Tatsächlich hatte niemand geringerer als Karl Barth bereits 1937/38 in seinen „Gifford-Lectures“ geklagt: „Wir wissen nicht einmal mehr, daß ein Gottesdienst ohne die Sakramente ein äußerlich unvollständiger Gottesdienst ist. Wir feiern mit der größten Selbstverständlichkeit solche äußerlich unvollständigen Gottesdienste. Mit welchem Recht tun wir das eigentlich?“ (Barth 1938, Gotteserkenntnis und Gottesdienst, 199).

¹⁵³ Über die Arbeit der Liturgischen Arbeitsgemeinschaft in jener Zeit vgl. Rheindorf 2007, Liturgie und Kirchenpolitik.

¹⁵⁴ Liturgische Hilfe 1946, 2–5.

¹⁵⁵ Mit welcher Sorgfalt die Herausgeber, allen voran Johannes Beckmann, Peter Brunner und Hans Ludwig Kulp, sich zu Werke zu gehen mühten, dokumentiert die Begleitpublikation: Beckmann 1949, Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen. Frieder Schulz' Angabe, die Kirchenagende habe bereits 1941 vorgelegen, hätte aber erst 1948 publiziert werden können (Schulz 1999, Agende, 12, Anm. 33), wird von Beckmanns eigener Schilderung nicht gedeckt (Beckmann 1986, Wort Gottes, 697 f).

¹⁵⁶ KIRCHENAGENDE, X; dort auch die beiden folgenden Zitate.

¹⁵⁷ Mit den „Vätern“ sind hier wohl die Väter der lutherischen Kirche(n) gemeint, denn laut Brunner 1949, Ordnung des Gottesdienstes, 31, hatten sich die Herausgeber „*die*

Mit dieser Rückbindung griffen sie nicht nur Erkenntnisse der zeitgenössischen, stark historisch orientierten Liturgiewissenschaft auf, sondern sahen sich auch in Gemeinschaft mit der internationalen und interkonfessionellen Ökumene. Formal setzte die KIRCHENAGENDE den Auftrag um, Predigt und Abendmahlfeier wieder in *einem* Gottesdienst nach dem Vorbild der lutherischen Messe zu verbinden.

Die beiden angebotenen Formen unterscheiden sich im Wesentlichen nur in musikalischer Hinsicht: Während für die ERSTE FORM liturgische Gesänge der Reformationszeit zusammengestellt sind, gehen diejenigen der ZWEITEN FORM auf gregorianische Vorlagen zurück. Auch sonst stellt die Agenda musikalisch hohe Ansprüche: Lesungen und Gebete sollen im Idealfall gesungen werden; ein Chor („eine einstimmige Singgruppe, etwa aus Jugendlichen oder Konfirmierten bestehend“) soll den Pfarrer und/oder die Gemeinde vertreten oder unterstützen.¹⁵⁸ Neben Kantor und Chor soll zudem regelmäßig ein Lektor mitwirken. Der Einfluss der Jüngerer Liturgischen Bewegung ist schon hier unverkennbar.

Die Ausführungen zum Ablauf seien darauf beschränkt, die Unterschiede zur AGENDE 1895 aufzuzeigen: Nach dem Eröffnungsdialo folgt das vom Pfarrer gesprochene Sündenbekenntnis (*Confiteor*), zu dem auch das „Unsere Hilfe sei im Namen des Herrn“ gezählt wird, und ein Gnadenzuspruch. *Kyrie* und *Gloria* folgen dann ohne Ein- und Überleitungen unmittelbar aufeinander. Nach der Epistel singen Kantor und Chor zunächst das *Graduale*; erst dann kommen Halleluja sowie ein Graduallied.¹⁵⁹ Im Abendmahlsteil folgt das Vaterunser den Einsetzungsworten, statt dass es ihnen wie in der preußischen Agenda (und im Prinzip auch – wenngleich als Paraphrase – in Luthers DEUTSCHER MESSE) vorausgeht. An das Gebet des Herrn schließen sich der Friedensgruß und erst dann das *Agnus Dei* an. Auf die Austeilung, die vom *Communio*-Gesang des Chores begleitet wird, folgen ein Danklied der Gemeinde und ein Dankgebet (*Postcommunio*).¹⁶⁰

Über die Ordnung für den Hauptgottesdienst in den beiden alternativen Formen weist die KIRCHENAGENDE noch ein Formular für einen Predigtgottesdienst auf, der „in der Frühe oder am Nachmittage [...] gehalten werden“ kann.¹⁶¹ Ein Pendant zur ANDEREN FORM, mit der die preußische Agenda besonders reformierten Bedürfnissen entgegengekommen war, sucht man allerdings vergebens. Offensichtlich waren auch die rheinischen Väter des Werkes überzeugt, dass man die reformierten Gemeinden ihrer Landeskirche zur traditionellen (Mess-)Liturgie „bekehren“ müsse und könne. Ob sich der Widerstand gegen die angebotenen Ordnungen jedoch tatsächlich allein auf die Kritik an den für eine durchschnittliche Gemeinde hohen Anforderungen beschränkt hätte, wird man angesichts der

beiden Haupttypen der lutherischen gereinigten Messe, den Bugenhagenschen und den Brandenburg-Nürnberger Typus“ als maßgebliche Quellen gewählt.

¹⁵⁸ KIRCHENAGENDE, XIII.

¹⁵⁹ Zum Graduallied vgl. Reindell 1949, Gesungene Stücke, 464–520.

¹⁶⁰ Für Zimmermann ist „diese Liturgie nichts anderes [...] als gebetetes Dogma, geprägtes Wort der Kirche, in dem die göttliche Offenbarung in reicher Fülle wiederklingt, das aber auf unevangelische Stimmungsmomente wie auf übersteigerte Symbolik völlig verzichtet“ (Preußische Agenda [1956], 82).

¹⁶¹ KIRCHENAGENDE, XXI.

späteren Rückmeldungen aus den Kreissynoden auf die AGENDE I 1959 bezweifeln müssen.¹⁶²

Während die KIRCHENAGENDE im Rheinland nur eine geringe Resonanz erfuhr, fand die überarbeitete Veröffentlichung der liturgischen Blätter der Bekennenden Kirche, die der Berlin-Brandenburger Bischof Otto Dibelius unter dem Titel BUCH DER GOTTESDIENSTE im Jahr 1947 und erneut 1952 herausgab, eine umso größere Verbreitung.¹⁶³ Diese knüpften bewusst an die mittlerweile seit Längerem vergriffene AGENDE 1895 an und verstanden sich ausdrücklich als Übergangslösung. Die Orientierung am Schema der vertrauten Agende erleichterte die Übernahme in die Gemeindepraxis, da sie weder von den Pfarrern noch von der Gemeinde eine Umstellung verlangten.

1951 schließlich gab das Moderamen des Reformierten Bundes das KIRCHENBUCH. GEBETE UND ORDNUNGEN FÜR DIE UNTER DEM WORT VERSAMMELTE GEMEINDE heraus. War das 1941 unter gleichem Titel erschienene Werk noch eine Sammlung alter reformierter Gebete, Formulare und Ordnungen, so verstand sich dieses, vom liturgischen Ausschuss der Evangelisch-reformierten Kirche in Nordwestdeutschland erarbeitete KIRCHENBUCH als Handagende für den Gebrauch im Gottesdienst.

Das KIRCHENBUCH enthielt neben alten auch „*Gebete aus unserer Zeit und neue Versuche zur Gestaltung unserer Ordnungen, soweit sie sich bereits in der Gemeinde bewährt haben*“.¹⁶⁴ Ausdrücklich wollten die Verfasser mit ihrem Werk weder eine Gottesdienstreform einleiten noch eine der von ihnen zusammengestellten, reformiert-schlichten Ordnungen favorisieren: „*Wir gehen von einer bestimmten Auffassung aus. Aber wir konstruieren von ihr aus kein Ideal, das um seiner selbst willen durchgesetzt werden sollte*“.¹⁶⁵ Anstelle eines entfalteten Propriums werden Beispiele für Gottesdienste zu bestimmten Festtagen und -zeiten des Kirchenjahres präsentiert; die übrigen Texte sind nach Sachgruppen geordnet. Reformierten Gemeinden im Rheinland bot das Kirchenbuch damit Material, mit dem sie die im Rheinland mittlerweile etablierte ANDERE FORM der AGENDE 1895 abwechslungsreicher gestalten konnten. Im Gegenüber zur (lutherisch inspirierten) KIRCHENAGENDE von 1948 fällt um so mehr auf, dass die Gemeinde in den vom reformierten KIRCHENBUCH gebotenen Ordnungen relativ selten in Aktion tritt.¹⁶⁶

Die entscheidende Weichenstellung für die künftige Agendenentwicklung in den unierten Kirchen und damit auch im Rheinland wurde schließlich auf

¹⁶² Gegen Zimmermann 1956, Preußische Agende, 83 f.

¹⁶³ BUCH DER GOTTESDIENSTE 1947 (²1952).

¹⁶⁴ Ebd. Vorwort.

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Zimmermann bescheinigt den Reformierten anerkennend, sie hätten mit diesem Werk den Beweis erbracht, dass sie „nicht einfach, wie ihnen oft vorgeworfen wurde, das Privileg der Formlosigkeit und Willkür in liturgischen Dingen für sich in Anspruch nahmen, sondern dass es für sie sehr wohl bestimmte Typen gottesdienstlicher Ordnung und geforderter Gebete gab“ (Preußische Agende [1956], 89).

der Synode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union 1952 vorgenommen.¹⁶⁷ Dort legte Oskar Söhngen in einem ausführlichen Referat die preußische Agendengeschichte seit 1822 dar und leitete daraus Konsequenzen für die agendarische Erneuerung ab.¹⁶⁸ Das künftige Liturgiebuch solle, so sein Plädoyer, nicht am Agendenentwurf von 1930 anknüpfen, der von einem Geist geprägt sei, über den Gott „in der gnädigen Heimsuchung der letzten zwanzig Jahre [die Kirche] wieder hinweggeführt“ habe (17). Stattdessen solle es sich an der Preußischen Agende von 1895 orientieren mit ihrem Rückgriff auf die reformatorischen Gottesdienstordnungen, der angestrebten Integration von Predigt und Abendmahlsfeier, des Sprechens der Liturgie wie auch der unierten „Zweigleisigkeit“. Zu Letzterer führt er aus:

„Nicht auf einer unechten Gemeinsamkeit der Gottesdienstordnungen gründet sich die Gottesdienst- und Abendmahlsgemeinschaft der altpreußischen Union, sondern sie hat ihre Verheißung gerade in der Verschiedenheit der gottesdienstlichen Formen. [...] Darum sollten wir bei der Neugestaltung der Agende die reformierten Brüder selbst ihre Wünsche vortragen und verwirklichen lassen“ (28).

Als wesentliche Veränderung gegenüber der preußischen Agende fordert Söhngen – in diesem Punkt ausdrücklich Smends Ausruf „Über Bord mit Bortniansky!“ zitierend (27) –, zu den Gesängen der Reformationszeit zurückzukehren. Von den Liturgischen Bewegungen (auch der Älteren!) solle man sich zudem an den eucharistischen Charakter des Abendmahls und dessen auf die Parusie gerichteten Ausblick erinnern lassen. Das Abendmahl solle man zwar (noch) nicht jeden Sonntag, aber zumindest einmal monatlich feiern.

Die Synode folgte Söhngens Votum in allen genannten Punkten.¹⁶⁹ Dank der bereits seit Jahren laufenden Arbeiten im Rahmen der Lutherischen Liturgischen Konferenz¹⁷⁰ konnte der dafür eingesetzte ständige Ausschuss schon auf der folgenden Synode einen Entwurf vorlegen, den Beckmann (damals rheinischer Oberkirchenrat) als „einen redlichen Kompromiss zwischen verschiedenen Standpunkten“ bezeichnete.¹⁷¹

Der vom Agendenausschuss der Synode erneut überarbeitete Entwurf präsentiert fünf verschiedene Ordnungen: FORM A bietet im Eingangsteil die unierte Verschränkung von Sündenbekenntnis/Kyrie und Gnadenverkündigung/Gloria, während in FORM B nach dem Vorbild der lutherischen Gottesdienstordnungen

¹⁶⁷ Vgl. zum Folgenden auch Langhoff 1985, Engagement der Reformierten, 179–189.

¹⁶⁸ Söhngen 1952, Revision der preußischen Agende (im Folgenden Seitenzahlen im Text).

¹⁶⁹ Evangelische Kirche der APU 1952, Verhandlungen der Synode, 144–156. Die Beschlüsse der Synode sind auch abgedruckt im Vorwort des Agendenentwurfs von 1953 (ENTWURF DER AGENDE 1953, VI).

¹⁷⁰ Vgl. Schulz 1999, Agende, 15 f.

¹⁷¹ Evangelische Kirche der APU 1952, Verhandlungen der Synode, 51.

(und der KIRCHENAGENDE von 1948) nach Sündenbekenntnis und Eingangspsaln (mit dem „Ehr sei dem Vater und dem Sohn“) Kyrie und Gloria direkt aufeinanderfolgen. Indem die preußische Form (A) an erster Stelle steht, wird der Akzent auf die Wahrung des Bestehenden und nicht auf die Einführung bzw. Restauration der früheren Ordnung (FORM B) gelegt. Tatsächlich folgt FORM A abgesehen von einigen Details (so sind Präfation und *Sanctus* nun wieder ausschließlich dem Abendmahlsteil vorbehalten) der AGENDE 1895 und nötigt den Gemeinden hinsichtlich der Struktur keine Umstellung ab. FORM B bietet im Abendmahlsteil fakultativ zwei Eucharistiegebete, die entweder vor oder nach den Einsetzungsworten verwendet werden können. „Neu“ sind die liturgischen Gesänge: Insbesondere für FORM B, fakultativ aber auch für FORM A werden im Anhang Gesänge der deutsch-lutherischen Gregorianik abgedruckt, die in der Folgezeit im Rheinland tatsächlich die Bortniansky'schen Melodien weitestgehend ablösen sollten. Hinsichtlich der Salutationen sieht der Entwurf vor, dass Pfarrer und Gemeinde ihren Part entweder *beide* sprechen oder *beide* singen.

Die Reformierten – besonders aus dem Rheinland und aus Westfalen – hatten sich bei der Erarbeitung für die Fortführung der preußischen Tradition einer gemeinsamen Agende für lutherische und reformiert geprägte Gemeinden starkgemacht.¹⁷² Als Entgegenkommen hatten sie sich bereit erklärt, die bisherige ANDERE FORM fallen zu lassen;¹⁷³ stattdessen sollten die FORM C und die (noch schlichtere) FORM D als Ordnungen für einen Predigtgottesdienst „in Gemeinden mit reformierter Herkunft [...] auch im Hauptgottesdienst am Sonntagvormittag gebraucht“ werden können.¹⁷⁴ Vorzugsweise für diese Gemeinden sind auch die auf reformierte Traditionen zurückgehende Andere Form (E) für die Abendmahlsfeier sowie die beiden Formulare für die (öffentliche) Beichte als Abendmahlsvorbereitung bestimmt. Dabei legten die reformierten Mitglieder des Synodalausschusses Wert darauf, dass die Ordnungen des Agendenentwurfs wie auch die verwendeten Texte keine konfessionelle Zuordnung erhielten, um allen Gemeinden unabhängig von ihrem Bekenntnisstand die Verwendung des dargebotenen Materials zu ermöglichen.¹⁷⁵

Der Agendenentwurf wurde von der Synode mit großer Mehrheit zur Erprobung freigegeben. Auf der folgenden Synode im Jahr 1955 kam es über den Entwurf jedoch zu heftigen Diskussionen. So übte der Berliner Bischof Otto Dibelius harsche Kritik an den seiner Ansicht nach restaurativen Tendenzen des Entwurfs, vor allem in FORM B, und an der fehlenden Behutsamkeit im Umgang mit der bestehenden liturgischen Vielfalt.¹⁷⁶ Der reformierte Moderator Wilhelm Niesel erinnerte daran, dass die ANDERE FORM der AGENDE 1895 keineswegs eine ursprünglich reformierte Gottesdienstform sei, sondern auf den AUSZUG AUS DER [lutherischen!] LITURGIE zurückgegangen sei. Damit hätten Lutheraner, Reformierte und Unierte über hundert Jahre

¹⁷² Vgl. Langhoff 1985, Engagement der Reformierten für die Unionsagende, 192–199.

¹⁷³ Evangelische Kirche der APU 1953, Verhandlungen der Synode, 135.

¹⁷⁴ ENTWURF DER AGENDE 1953, 30.

¹⁷⁵ Langhoff 1985, Engagement der Reformierten für die Unionsagende, 199–201.

¹⁷⁶ EKV 1955, Verhandlungen der Synode, 79–85.

lang im Prinzip nach der gleichen Gottesdienstordnung gefeiert – eine Einheit, die mit dem Versuch auf Spiel gesetzt werde, eine Form durchzusetzen, „die in keinem Gebiet der Evangelischen Kirche der Union in lebendigem Herkommen ist“.¹⁷⁷ In der Kritik standen zudem die Liturgiegesänge aus der Reformationszeit.¹⁷⁸ Hier plädierte Joachim Beckmann mit Blick auf die wachsende Mobilität der Menschen für eine größtmögliche Einheit unter den Kirchen, denn „was bei den Gemeindegliedern als das Einheitliche der Gottesdienstordnung empfunden wird, ist bei allen Gottesdienstordnungen, in denen liturgische Weisen gesungen werden, die Übereinstimmung dieser Melodien.“¹⁷⁹

Auch im Vorfeld der rheinischen Landessynode von 1956 wurden kritische Stimmen zu Protokoll gegeben: Der Entwurf sei rückwärtsgerichtet, die Sprache zu antiquiert und die Erkenntnisse des Kirchenkampfes würden zu wenig berücksichtigt.¹⁸⁰ Beckmann erinnerte daraufhin in seinem ausführlichen Bericht an die Synode¹⁸¹ an den ausdrücklichen Wunsch der Bekenntnissynode von 1940 nach einer Gottesdienstordnung, die Predigt und Abendmahl verbinde (119). Zudem würde er selbst (in diesem Punkt ganz Schüler seines Lehrers Smend) statt von „Agende“ lieber vom „Kirchenbuch“ (120) sprechen, denn:

„Eine Agende in einer evangelischen Kirche ist etwas Exemplarisches, etwas Paradigmatisches, ein Vorbild, aber nicht eine Vorschrift, deren Überschreitung Sünde sei oder Anlass zu disziplinarischem Einschreiten [gebe], sondern es handelt sich wahrhaft um ein evangelisches, d. h. freundliches, die Herzen bewegen wollendes Angebot an die Kirche“ (121).

Ausdrücklich nimmt er die EKU-Agende gegen die Erwartung in Schutz, hinsichtlich der angebotenen Texte jedweden Wunsch Rechnung tragen zu können oder zu sollen; schließlich könne – man lese und staune! – mittlerweile ein jeder seinen Bedarf mit anderen Liturgiebüchern, nicht zuletzt dem reformierten KIRCHENBUCH decken. Er verwarf den Gedanken an einen „Unionsgottesdienst“ als liturgischen Kompromiss und warb stattdessen dafür, um eine „echte christliche Koexistenz zu ringen“ (122). Die Sprache der Gebete verteidigte er mit dem Verweis auf diejenige der (Luther-)Bibel: Statt Kirchengebete sprachlich zu modernisieren – wozu auch er, der Smend-Schüler, in früheren Zeiten geneigt habe –, müsse man „die modernen Menschen an die Sprache der Bibel heranbringen und [...] ihnen sozusagen die

¹⁷⁷ Ebd. 86–88.

¹⁷⁸ Vgl. zusammenfassend Danzeglocke 1994, Tradition und Innovation, 96 f.

¹⁷⁹ EKU 1955, Verhandlungen der ordentlichen Synode, 60 f.

¹⁸⁰ Vgl. Danzeglocke 2006, Vorwärts in die Vergangenheit, 97 f. Die Stellungnahmen der Kreissynoden im Einzelnen: EKIR 1956, Verhandlungen der 6. rheinischen Landessynode, 41*–126*.

¹⁸¹ EKIR 1956, Verhandlungen der 6. rheinischen Landessynode, 119–134 (im Folgenden Seitenzahlen im Text).

Sprache der Lutherbibel so zu Herzen gehen lassen, dass sie selbst sie auch so lieben lernten“, wie er selbst sie lieben gelernt habe (129).

Der Synode der Evangelischen Kirche der Union von 1959 lag schließlich der erste Band der künftigen AGENDE FÜR DIE EVANGELISCHE KIRCHE DER UNION zur Abstimmung vor.

FORM A und FORM B des Entwurfs sind darin (wieder) in der ERSTEN FORM zusammengefasst, in der der Eingangsteil entsprechende Varianten A und B aufweist. Im Abendmahlsteil wird zwischen *Sanctus* und Einsetzungsworten wie in FORM B des Entwurfs fakultativ ein Eucharistiegebet angeboten; an die Einsetzungsworte schließt sich dann jedoch unmittelbar das Vaterunser an. In dieser wieder zusammengeführten ERSTEN FORM konnten sowohl diejenigen, denen die Bewahrung der AGENDE 1895 (Verschränkung von Sündenbekenntnis/Kyrie und Gnadenzuspruch/*Gloria*) wichtig war, als auch diejenigen, die zur „reinen“ lutherischen Form zurückkehren wollten, ihr Anliegen gewahrt sehen.

Bei den liturgischen Gesängen haben sich die reformatorischen Melodien durchgesetzt; für das Halleluja werden nun allerdings drei verschiedene Melodien (auf den 5., 8. und 9. Psalmton) angeboten. Bei den Grußformeln (Salutationen) sind auch die dem Liturgen zugeordneten Melodien aufgeführt. Der rheinischen Vorliebe für den sprechenden Pfarrer wird allerdings in den Vorbemerkungen entsprochen. Stattdessen könne der Chor den Part des Liturgen übernehmen – konsequenterweise bis auf das die Präfation einleitende *„Der Herr sei mit euch“* das die Gemeinde ansonsten mit *„Und mit deinem Geiste“* erwidern müsste. In diesem solle der Liturg die Gemeinde hier mit *„Der Friede des Herrn sei mit euch allen“* grüßen, bevor der Chor das *„Erhebet eure Herzen“* anstimmt.

Die FORM C des Entwurfs heißt wieder – wie in der AGENDE 1895 – ANDERE FORM DER ORDNUNG DES GOTTESDIENSTES, der auch eine ANDERE FORM der Abendmahlsfeier beigelegt ist; die FORM D lebt als EINFACHE FORM weiter. Praktisch unverändert aus dem Entwurf übernommen wurden die beiden Formen der Beichte als Vorbereitung auf das Abendmahl.

Nach erneuten ausgiebigen Diskussionen wurde die AGENDE I schließlich einstimmig mit nur einer Enthaltung angenommen und vom Rat der Evangelischen Kirche der Union zum 15. Dezember 1959 in Kraft gesetzt. Auf der rheinischen Landessynode desselben Jahres wurde die Agende für den Gebrauch in der Landeskirche angenommen. *„Genehmigt“* und damit für verpflichtend erklärt wurden dabei allerdings lediglich die Grundordnungen, während die *„Schriftworte, Gebete und Lieder“* der Abschnitte II und III *„zum Gebrauch empfohlen“* wurden; auch dürften *„andere entsprechende Stücke, die für den evangelischen Gottesdienst geeignet sind, verwandt werden“*.¹⁸² Die liturgischen Melodien der neuen Agende sollten diejenigen der preußischen Agende von Bortniansky ersetzen.¹⁸³

¹⁸² EKIR 1959, Verhandlungen der 8. rheinischen Landessynode, 111.

¹⁸³ Ebd. 112.

Ein Jahr später, 1960 erließ das Landeskirchenamt „*Richtlinien für die Einführung der Agende*“¹⁸⁴. Diese geben nicht nur Hinweise für eine gedeihliche Umsetzung des Kirchengesetzes, sondern regen auch an, die Einführung der Agende in den Gemeinden zu einer „*Neubesinnung auf Wesen und Besonderheit der Liturgie*“ und einer grundsätzlichen Revision der liturgischen Praxis zu nutzen (173). Hinsichtlich der Melodien sei ein eigener Presbyteriumsbeschluss vonnöten, da gerade in diesem Punkt mit Rücksicht auf die Gemeinden besonders behutsam vorgegangen werden müsse; dennoch sollten „*nach angemessener Übergangszeit die Gemeinden unserer Landeskirche in gleicher Weise die reformatorischen Melodien benutzen*“ (172). Auf der darauf folgenden Synode 1961 konstatierte Präses Beckmann im Tätigkeitsbericht der Kirchenleitung ein Nebeneinander von alter und neuer Agende in den Gemeinden.¹⁸⁵ Seinem Vorschlag, einen festen Termin für die Beschlussfassung in den Presbyterien festzulegen, folgte die Synode jedoch nicht.

3 Die jüngere agendarische Erneuerung

Das Agendenwerk von (VELKD und) EKU war vermutlich tatsächlich „die umfassendste liturgische Restauration, die es in der Geschichte des evangelischen Gottesdienstes je gegeben hat“¹⁸⁶, an die bestenfalls noch die Bemühungen Friedrich Wilhelms III. um eine Einheitsagende heranreichen. Mit einigen Jahrzehnten Abstand wird man die enorme Leistung der „Väter“ der Agende gleichwohl würdigen müssen: Nach dem Trauma zweier Weltkriege und einer Nachkriegszeit, in der sich die vertrauten Ordnungen aufgelöst hatten und die eigenen Lebensverhältnisse lange ungesichert waren, entsprach ihr Werk einer Sehnsucht nach „Geborgenheit im Bewährten und Bleibenden“.¹⁸⁷ Allerdings fällt die Fertigstellung der AGENDE I der EKU in das Jahr 1959 – eine Epoche, in der in Deutschland die Wunden des Krieges zumindest äußerlich dank des Wirtschaftswunders weitgehend verheilt waren und bereits eine Jugend heranwuchs, die nicht mehr so wie ihre El-

¹⁸⁴ Landeskirchenamt der EKIR 1960, Richtlinien für die Einführung der Agende (im Folgenden Seitenzahlen im Text).

¹⁸⁵ EKIR 1961, Verhandlungen der 9. rheinischen Landessynode, 7.

¹⁸⁶ Cornehl 1985, Gottesdienst VIII, 77; erneut: ders. 2009, Die Zukunft der Agende, 84 f. Den Begriff „Restauration“ weist Schmidt-Lauber zurück (Auf dem Weg [1990], 435). Allerdings wurde der Terminus von den damaligen Akteuren selbst und nicht ohne Stolz als gelungene „Wiederherstellung“ der verloren gegangenen Ordnung gebraucht, wie in den obigen Zitaten aus Zimmermann 1956, Preußische Agende, immer wieder deutlich wurde. Damals hatte der Begriff offenkundig nicht die negative Konnotation, die heute mit ihm in der Regel verbunden wird (etwa im Blick auf die „Restauration“ der vorrevolutionären Machtverhältnisse auf dem Wiener Kongress).

¹⁸⁷ Schulz 1999, Agende, 18.

tern von den Schrecken des Krieges geprägt war. Ihnen musste die Feier einer Liturgie, die „perfekt gegen jeden Einfluss der ‚Welt‘ abgedichtet und dem gesellschaftlichen Wandel entnommen“ war,¹⁸⁸ zunehmend fremd vorkommen.

In seinem „Bericht zur Lage der Kirche“ auf der Landessynode 1965 stellte Präses Beckmann die (rhetorische) Frage nach der Gültigkeit der kirchlichen Ordnungen, insbesondere hinsichtlich des gottesdienstlichen Gebrauchs der Agende, des Gesangbuchs und der Bibelübersetzungen: *„Wo kommen wir hin, wenn Jörg Zink an die Stelle von Martin Luthers Übersetzung tritt?“*¹⁸⁹ Dabei hatte die Synode erst im Jahr zuvor die Einführung des zweiten Teils der Agende der EKU beschlossen. Zu Beginn des Jahres 1968 mit seinen gesellschaftlichen Um- und Aufbrüchen wurde auf der Synode im Zusammenhang der Diskussion über den Gebrauch alternativer Bibelübersetzungen angeregt, *„ein Beiheft mit neu formulierten Gebeten für den liturgischen Gebrauch zu verfassen und vorzulegen“*. Dabei nahm die Synode *„dankbar davon Kenntnis“*, dass ein solches Heft in der EKU in Vorbereitung sei.¹⁹⁰ Der Beschluss lässt erkennen, dass die Kritik an der Sprachgestalt der geltenden Agende zugenommen hatte. Bereits im Folgejahr begann Präses Beckmann mit der Herausgabe von *„Liturgischen Blättern zur Ergänzung der Agende der Evangelischen Kirche der Union“*.¹⁹¹ Die Sammlung stellte sich damit in die Tradition der während des Zweiten Weltkriegs von der Bekennenden Kirche herausgegebenen „Liturgischen Blätter“ – damals zur Ergänzung der in die Jahre gekommenen preußischen Agende – und verstand sich *„in ihrer sprachlichen und inhaltlichen Gestaltung als organische Weiterarbeit an dem überlieferten Gebetsgut der Agende“*¹⁹² von 1959. Tatsächlich enthielt sie keine „neuen“ Gebete, sondern sprachlich überarbeitete Fassungen der Propriumsgebete. Eine Erweiterung des Gebetsschatzes wollte man nur behutsam vornehmen: In seinem Bericht an die Synode von 1970 forderte Präses Beckmann die Pfarrerschaft zur Einsendung von selbst entworfenen Gebeten auf, die dann begutachtet, probeweise gedruckt und verteilt werden sollten. Sein Argument: *„Gebete dürfen nicht nur am Schreibtisch gemacht werden, sie müssen auch in der Gemeinde erprobt werden, und es zeigt sich dann, dass sie so eine gute Tradition neuen Gebetes einleiten.“*¹⁹³

Nicht nur hinsichtlich der Gebetsprache, sondern auch in Bezug auf die Feierformen war in diesen Jahren manches in Bewegung gekommen. Auf der Synode von 1967 rief der Abendmahlsausschuss – schon die Existenz

¹⁸⁸ Cornehl 1985, Gottesdienst VIII, 78.

¹⁸⁹ EKIR 1965, Verhandlungen der 13. rheinischen Landessynode, 105.

¹⁹⁰ EKIR 1968, Verhandlungen der 16. rheinischen Landessynode, 143 f.

¹⁹¹ Beckmann 1969, Liturgische Blätter; 1971 neu hrsg. als: Beckmann 1971, Gebete zur Ergänzung der Agende.

¹⁹² Beckmann 1969, Liturgische Blätter, Vorwort.

¹⁹³ EKIR 1970, Verhandlungen der 18. rheinischen Landessynode, 70.

eines solchen Gremiums zeugt von dem damaligen Diskussions- und Klärungsbedarf zu diesem Thema! – mit Verweis auf den zehnten Jahrestag der Arnoldshainer Abendmahlsthesen¹⁹⁴ dazu auf, „*die Gestalt der Abendmahlsfeier neu zu bedenken*“, und legte Anregungen vor, wie der von den Thesen betonte Gemeinschaftscharakter des Abendmahls in den Gemeinden gefördert werden könnte.¹⁹⁵ Ein Jahr später kündigte derselbe Ausschuss an, eine Handreichung zur vielfältigen Gestaltung der Abendmahlsfeier innerhalb der bestehenden agendarischen Ordnung präsentieren zu wollen. Diese Vorlage soll nicht zuletzt dazu dienen, „*dass in der Rheinischen Kirche zwar eine Vielzahl von Formen aufgezeigt wird, der willkürlichen Gestaltung aber gewehrt wird*“.¹⁹⁶

Ein weiterer Diskussionspunkt auf den Synoden war die im Gottesdienst zu verwendende Bibelübersetzung: Bestätigte die Landessynode von 1968 noch den Luthertext und die Züricher Bibel als die einzigen für den Gottesdienst zugelassenen Übersetzungen,¹⁹⁷ wurden drei Jahre später „*moderne Bibelübersetzungen entsprechend den Vorschlägen des Ausschusses für Gottesdienst und Kirchenmusik zum Gebrauch empfohlen*“¹⁹⁸. Dieselbe Synode – die letzte unter dem Vorsitz von Präses Beckmann – verwies auf die bleibende Gültigkeit der Gottesdienstordnungen der AGENDE I, erinnerte aber daran, dass „*bei allen genannten agendarischen Formen [...] eine lebendige, dialogische und zeitbezogene Ausgestaltung möglich und anzustreben*“ sei. Zudem wurden die Leitungsorgane ermächtigt, „*Gottesdienste in anderer Gestalt*“ zu genehmigen.¹⁹⁹

Wohlgemerkt: Mit ihren Beschlüssen sanktionierten die Synoden lediglich im Nachhinein eine in vielen Gemeinden längst praktizierte Vielfalt. Tatsächlich kamen im Laufe der 1960er Jahre vielerorts „Gottesdienste in neuer Gestalt“ auf.²⁰⁰ Besonders Studentengemeinden, Akademien und missionarische Gruppen machten sich auf, mehr oder weniger unabhängig von agendarischen Vorgaben neue liturgische Wege zu beschreiten. Im Zuge der 1968er-Protestbewegung wurden die Gottesdienste zunehmend politisch; prominentestes Beispiel ist das in Köln entstandene und bald von anderen Städten übernommene „Politische Nachtgebet“.²⁰¹ Doch auch die Familien-

¹⁹⁴ Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen 1957; vgl. auch: Das Mahl des Herrn 1982.

¹⁹⁵ EKIR 1967, Verhandlungen der 15. rheinischen Landessynode, 165 f

¹⁹⁶ EKIR 1968, Verhandlungen der 16. rheinischen Landessynode, 146*.

¹⁹⁷ Ebd. 143.

¹⁹⁸ EKIR 1971, Verhandlungen der 19. rheinischen Landesynode, 145; die Vorschläge finden sich ebd. 174*-178*; vgl. EKIR 1971/73, Lektionar moderner Bibelübersetzungen.

¹⁹⁹ EKIR 1971, Verhandlungen der 19. rheinischen Landessynode., 144.

²⁰⁰ Vgl. Cornehl 1985, Gottesdienst VIII, 78 f; Schulz 1999, Agende, 20–22; Danzeglocke 2006, Vorwärts in die Vergangenheit, 99–101; Weyel 2008, Sturm auf die Ordnung, 41–51.

²⁰¹ Vgl. Sölle 1969/70, Politisches Nachtgebet in Köln.

gottesdienste, die Mitte der 1950er Jahre in der DDR im Rahmen der dortigen Christenlehre entstanden waren und in jener Zeit von dort in den Westen hinüberschwappten, folgten anderen Dramaturgien als die klassische Agende. Gleichwohl bildete sich auch für diese „neuen“ Gottesdienst-Modelle recht bald eine „Normal-Strukturierung“ heraus: Sammlung – Botschaft – Sendung, die nicht zufällig dem Ablauf des herkömmlichen Predigtgottesdienst ähnelten.²⁰² Lag der Akzent dieser Gottesdienste zunächst auf der Verkündigung, wuchs nicht zuletzt durch ökumenische Kontakte mit Katholiken bald das Interesse an neuen Erfahrungen mit dem Abendmahl.²⁰³

Die zunehmend unüberschaubar gewordene liturgische Landschaft auch in der rheinischen Kirche verlangte nach einer Bestandsaufnahme. 1973 formulierte der Theologische Ausschuss „Thesen und Fragen zum Gottesdienst und zu seiner Gestaltung“, zu denen Gremien, Gruppen und Einzelpersonen über einen Fragebogen Stellung beziehen konnten.²⁰⁴

Die Rückmeldungen werfen einige interessante Schlaglichter auf das umbrechende gottesdienstliche Leben in jener Zeit. So haben nur 22 % der Rückmeldungen Bedenken, auch eine Gemeindeversammlung „Gottesdienst“ zu nennen (9); 65 % unterstützen, dass der Gottesdienst „einen Beitrag zur politischen Bewusstseinsbildung leistet“ (17). Aufgezählt wird eine Vielzahl erprobter und etablierter Gottesdienstformen, die den Bericht zu dem Schluss kommen lässt, dass „die Gottesdienstpraxis durchaus nicht starr ist, sondern sich etwas Neues verhältnismäßig schnell einführt, auch wenn es in der Agende gar nicht offiziell vorgesehen ist“ (13). 85 % der Rückmeldungen sprechen sich für die Integration des Abendmahls in die Gottesdienstfeier aus (ebd.); 56 % wollen einen Schwerpunkt auf ein allgemein angebotenes Abendmahl gegenüber Gruppenfeiern gelegt wissen, während immerhin 27 % beide Formen als gleichrangig gelten lassen möchten (14). Im Blick auf die Agende werden besonders die Sündenbekenntnisse, die Kollektengebete und die allgemeinen Kirchengebete wegen ihrer Allgemeinheit sowie ihrer veralteten Sprache und Theologie als schwer verwendbar kritisiert (ebd.). Eine größere Vielfalt der Gottesdienstformen wünschen 71 % der Stadt- und 60 % der Landgemeinden (ebd.). Eine deutliche Mehrheit unterstützt eine agendarische Festlegung der Gottesdienstform, wobei 44 % dies für den Bereich der EKD, 24 % für den der Gemeinde und nur 18 % für den der Landeskirche für notwendig halten (18).

Die Ergebnisse der Befragung flossen in die vom Theologischen Ausschuss erstellte Arbeitshilfe ein, die der Landessynode 1975 zur Diskussion vorlag und die diese mit großer Mehrheit annahm.²⁰⁵

²⁰² Vgl. Trautwein 1972, Lernprozess Gottesdienst.

²⁰³ Vgl. etwa Schulz 1970, Mahl der Brüder.

²⁰⁴ Landeskirchenamt der EKIR 1974, Bericht über die Ergebnisse. 42 Kreissynoden, 332 Presbyterien, 18 Gruppen und 135 Einzelpersonen hatten eine Rückmeldung abgegeben (ebd. 4). Im Folgenden wird aus dem Bericht mit Seitenzahlen im Text zitiert.

²⁰⁵ EKIR 1975, Verhandlungen der 23. rheinischen Landessynode, 212–222. Die Arbeitshilfe wurde separat veröffentlicht als: Landeskirchenamt der EKIR 1975, Arbeitshilfe

Der Text konstatiert „eine breite Übereinstimmung darin [...], dass der Gottesdienst seine Bedeutung als Mitte des Gemeindelebens behalten oder wiedergewinnen soll“, ebenso jedoch die abnehmende Bedeutung des Sonntagsgottesdienstes und seiner Verbindlichkeit (4). Entfaltet werden die grundlegenden Funktionen des Gottesdienstes als Verkündigung (5 f), Lob Gottes (6 f) und der Gemeinschaftsstiftung (7–9). Abschließend widmet sich das Papier der weiteren liturgischen Entwicklung unter der programmatischen Überschrift „Bewahren und Neugestalten“ (9–12). Darin unterstreicht es die Pflicht zur (kritischen) Bewahrung der „ökumenischen und reformatorischen Überlieferung“ ebenso wie die Herausforderung, „in der jeweiligen Zeit und Situation das Überlieferte neu zu sagen und in berechtigtem Eifer nach zeitgerechten Formen zu suchen“ (10). Der Text plädiert zum einen für eine zeitgemäße Gottesdienstgestaltung (verständliche Gebetssprache, dialogische Formen, festliche und meditative Elemente, Gruppenabendmahl, Agape etc.), zum anderen sollten „die neuen Gottesdienstformen der herkömmlichen Gottesdienststruktur entsprechen“. Dabei wird ausdrücklich auf das im vorangegangenen Jahr erschienene „Strukturpapier“ der LLK verwiesen (s. dazu das folgende Kapitel). Abschließend wird die EKV um Überarbeitung und Ergänzung ihrer Agenden in Zusammenarbeit mit östlichen Gliedkirchen, der Arnoldschneider Konferenz und der VELKD gebeten (11).

3.1 Erneuerte Agende – Vorentwurf (1990)

Der Name „Strukturpapier“ hat sich als Kurzbezeichnung für die 1974 von der LLK herausgegebene Denkschrift „Versammelte Gemeinde. Struktur und Elemente des Gottesdienstes. Zur Reform des Gottesdienstes und der Agende“ eingebürgert.²⁰⁶ Diese Schrift ging zum ersten Mal öffentlich über die bislang geltende Devise einer Revision bzw. Ergänzung der bestehenden Agenden hinaus und gilt damit als Startpunkt für den jüngsten agendarischen Erneuerungsprozess, der ein Vierteljahrhundert später (1999) in die Herausgabe des EGb münden sollte.²⁰⁷ Dabei war das Ziel des Papiers zunächst aufzuzeigen, wie sich die bestehende, durch die geltenden Agenden vorgegebene Ordnung für unterschiedliche Gottesdienstfeiern nutzen lässt.

für den Gottesdienst; die im Folgenden im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.

²⁰⁶ Die Denkschrift erschien zunächst als Privatdruck der LLK; das Strukturpapier als ihr Kernstück wurde mehrfach erneut abgedruckt, u. a. in: Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe 1979, 12–17; Reich/Stalman 1991, Gemeinde hält Gottesdienst, 129–133.

²⁰⁷ Den Prozess der lutherisch-unierten Agendenreform bis hin zur Veröffentlichung des EGb hat Helmut Schwier detailliert und geradezu minutiös nachgezeichnet (Erneuerung der Agende [2000]). Die folgenden Ausführungen stützen sich maßgeblich auf dieses Werk; der Schwerpunkt liegt dabei allerdings weiterhin auf den Entwicklungen innerhalb der rheinischen Landeskirche und deren Beitrag zur Entstehung von VEA und EGb. Zum „Strukturpapier“ vgl. Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 51–106; Schulz 1999, Agende, 22–25.

Damit versuchte es die Kritik an der (vermeintlichen) Starrheit der geltenden Agenden aufzunehmen, zugleich aber eine verbindliche Gestalt zu markieren, die einer Auflösung der gottesdienstlichen Formen vorzubeugen vermag. Dazu gliederte es die (lutherische) Liturgie in fünf Grundschritte:

Eröffnung
Anrufung
Verkündigung und Bekenntnis
Abendmahl
Sendung.

Diese Strukturierung war für sich genommen nicht spektakulär: Anders als die unierte Agende, in der die einzelnen Gottesdienstelemente ohne Unterbrechungen (Überschriften) aufeinanderfolgen, wies schon der Entwurf der lutherischen Agende von 1951 eine vergleichbare Gliederung auf: Rüstteil – Eingangsteil – Wortteil – Sakramentsteil – Schlussteil.²⁰⁸ Das Neue bestand in dem exemplarischen Aufweis, wie innerhalb dieser stabilen Grundstruktur einzelne Elemente variiert, entfaltet oder weggelassen werden können. Zudem zeigte das Papier mit seinen Strukturtabellen nachvollziehbar, wie die geschichtlich gewachsenen Gottesdienstordnungen ebenso wie viele „Gottesdienste in offener Form“ als Ausformungsvarianten auf der Basis dieser Grundstruktur aufgefasst und darum in diese integriert werden können. Die agendarisch geordnete Liturgie wurde daraufhin „schmiegsam“²⁰⁹ und konnte sich unterschiedlichen Situationen, (Jahres-)Zeiten und Themen anpassen; zugleich wurde der „Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe“²¹⁰ definiert und damit an dessen Vorbereitung und Feier neue Anforderungen gestellt.

Der Anlass, der schließlich zur Entscheidung für die Erarbeitung einer neuen Agende führte, war durchaus banal: Die Exemplare der AGENDE I waren sowohl bei der VELKD wie auch bei der EKU so gut wie vergriffen. Vor der Herausgabe einer komplett neuen Agende scheute man allerdings insbesondere bei der VELKD zunächst zurück, nicht zuletzt mit Blick auf die Kosten eines solchen Unterfangens. Die Rolle des Wegbereiters sollte Frieder Schulz zufallen, der Ende 1979 kurz nacheinander in der Gottesdienstkommission der EKU (West) und dem Liturgischen Ausschuss der VELKD

²⁰⁸ Agende – Entwurf 1951, 39–41.

²⁰⁹ Frieder Schulz, dem der Begriff „Schmiegsamkeit“ zugeschrieben wird, weist selbst darauf hin (Schulz 1999, Agende, 23, Anm. 76), dass Vilmos Vajta bereits 1952 im Blick auf Luthers Gottesdienstlehre von der „Schmiegsamkeit der Ordnung“ gesprochen hat (Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, 329 ff).

²¹⁰ So lautet der Titel der zur Denkschrift herausgegebenen Arbeitshilfe: Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe, 1979.

seine konzeptionellen Überlegungen vorstellen konnte, die in seiner badischen Heimat bereits zu ersten Reformschritten geführt hatten.²¹¹

In seinem Referat zeigte sich Schulz überzeugt, dass die „*Epoche des liturgischen ‚Sturm und Drang‘*“ ihrem Ende entgegen gehe,²¹² die in den vorangegangenen Jahren gewachsene Pluralität sei zwar nicht mehr hintergebar, doch sei auch ein Gespür für Gemeinsames und Prägendes festzustellen. Auf diesem Hintergrund plädierte er für eine „*Reform der Agendenreform*“: Zum einen seien die liturgisch Handelnden („*Agenten*“) – die Pfarrer ebenso wie die Gemeinden – für ihre Aufgabe zu qualifizieren, zum anderen sei ein neues Konzept von Agende zu entwickeln, das aus einem „*Agenden-Kern*“ als Stammteil und fortzuschreibenden Regionalteilen bestehen solle. Die Einheit solle dabei über die identische Grundstruktur gewährleistet werden, während Ordinarium und Proprium vielfältig ausgestaltet werden können.²¹³

Ebenfalls auf Schulz' Vermittlung hin kam es zu Konsultationen zunächst zwischen den liturgischen Gremien der westlichen und auf Drängen der EKU (West) auch der östlichen Kirchenbünde (EKU [Ost] und VELK), die bis Mitte 1980 eine paritätisch besetzte zwölfköpfige „*Kontaktgruppe*“²¹⁴ bildeten.²¹⁵ Diese traf sich bis zur Veröffentlichung des Vorentwurfs im Jahr 1990 insgesamt 31 Mal.²¹⁶ Zunächst wurde ein „*Entwurf für die Konzeption einer erneuten Agende*“ erstellt, der bereits 1981 den kirchenleitenden Gremien vorgelegt werden konnte. Diese genehmigten die Konzeption und wünschten die Erstellung ausgearbeiteter Ordnungen, was sich bis 1983 hinzog. Die Ordnungen wurden den Gliedkirchen zur Stellungnahme zugesandt, die den Entwurf 1986 bei einer gemeinsamen Konferenz in Bad Saarow (DDR) diskutierten und nach einigen Modifikationen im Detail bestätigten. Parallel entstanden die Texte und Gesänge sowie die Entwürfe für gottesdienstliche Sonderformen und liturgiedidaktische Hinweise. Der 1988 fertiggestellte

²¹¹ Schulz 1981, *Reform der Agendenreform*; ders. 1982, *Zukunftsperspektiven der Gottesdienstpraxis*; vgl. Schwier 2000, *Erneuerung der Agende*, 166–169.

²¹² Schulz 1982, *Zukunftsperspektiven der Gottesdienstpraxis*, 34.

²¹³ Vgl. Schulz 1981, *Reform der Agendenreform*, 36–38.

²¹⁴ Die Wortwahl „*Kontaktgruppe*“ geschah mit Blick auf die „*politisch unerwünschte grenzüberschreitende Zusammenarbeit*“ (Schulz 1999, *Agende*, 27, Anm. 91); ab 1986 hieß sie dann „*Arbeitsgruppe EA*“. Auch die Bezeichnung „*Erneuerte Agende (EA)*“ erklärt sich mit der Rücksichtnahme auf die Ostkirchen, weil man die Genehmigung einer „*neuen*“ Agende durch die DDR-Regierung für unwahrscheinlich hielt (ebd. 26, Anm. 90).

²¹⁵ Während bei der Agendenentwicklung der vorausgegangenen Jahrzehnte – im Grunde seit Beginn des 19. Jahrhunderts! – rheinische Liturgiker und Theologen nicht nur stets beteiligt waren, sondern meist federführende Rollen innehaben, gehörte der „*Kontaktgruppe/Arbeitsgruppe EA*“ kein rheinischer Vertreter an. Dies sollte erst wieder bei der sich auf den VEA anschließenden Arbeit an der endgültigen Fassung, dem EGb der Fall sein.

²¹⁶ Zum Verlauf der Arbeit mit einem detaillierten Vergleich der diskutierten Ordnungen vgl. Schwier 2000, *Erneuerung der Agende*, 178–273.

Band ERNEUERTE AGENDE – VORENTWURF (VEA) wurde 1990 publiziert²¹⁷ und den Gliedkirchen zur Erprobung übergeben.

In seiner Einführung präsentiert der VEA das ihm zugrunde liegende „Prinzip der festen Grundstruktur in variabler Ausformung“ (13). Die Variationen hätten sich dabei entweder geschichtlich entwickelt oder ergäben sich je neu aufgrund situationsbezogener oder aktueller Überlegungen. Dabei könne „eine Agende [...] nur die Grundordnung und die wesentlichen Elemente sicherstellen und im übrigen Raum schaffen für aktuelle Gestaltung. Dies entspricht dem doppelten reformatorischen Grundsatz, dass eine bestimmte Gestalt gottesdienstlicher Ordnung nicht heilsnotwendig ist und nicht gesetzlich auferlegt werden darf; dass aber andererseits ein gewisses Maß an Gemeinsamkeit in den Gottesdiensten der christlichen Liebe entspricht, damit Christen verschiedener Gemeinden und Kirchen sich beieinander zu Hause fühlen können“ (ebd.). Anders als es das Konzept der allen Liturgien gemeinsamen Grundstruktur jedoch nahegelegt hätte, bietet der VEA nicht eine einzige, sondern zwei verschiedene Grundformen, die die beiden konfessionellen Traditionen des Messgottesdienstes und des Predigtgottesdienstes repräsentieren.

Die beiden Grundformen mit ihren jeweiligen Variationsmöglichkeiten werden zunächst tabellarisch dargestellt und dann in je einer „Liturgie“ exemplarisch (!) entfaltet. Beide Grundformen sind dabei in die identischen vier Teile gegliedert:

- A Eröffnung und Anrufung
- B Verkündigung und Bekenntnis
- C Abendmahl
- D Fürbitte und Sendung

Vergleicht man die beiden Grundformen mit ihren Pendants der unierten Agende von 1959, so fällt in GRUNDFORM I zunächst auf, dass im Teil A der Eingangspsalme dem (liturgischen) Gruß vorausgeht und durch ein Lied ganz ersetzt werden kann. Die unierte Sündenbekenntnis/Kyrie- und Gnadenspruch/Gloria-Verschränkung entfällt bis auf ein zum Kyrie überleitendes „Rüstgebet“ ganz. Der Teil B sieht – wie die nachkonziliare katholische Messordnung – drei statt zwei Lesungen vor: Der Epistel und dem Evangelium gehen eine alttestamentliche Lesung und ein sich anschließender Gesang voraus. In Klammern wird zwar die Möglichkeit angegeben, Glaubensbekenntnis und (Predigt-)Lied wie für Unierte gewohnt der Predigt voranzusetzen; der Entwurf favorisiert allerdings – ebenfalls wie das katholische Messbuch –, das Credo der Predigt nachfolgen zu lassen. Die Abkündigungen stehen an der vertrauten Stelle zwischen Predigt und Fürbitte; es wird jedoch auf die Möglichkeit verwiesen, diese je nach Inhalt auf den Gottesdienst zu verteilen. Teil C wird durch ein „Dankopferlied“ sowie fakultativ ein „Dankopfergebet“ und eine Offene Schuld eingeleitet, denen das „Große Lobgebet und Einsetzungsworte (Eucharistiegebet)“ folgt. Dieses kann zwar nach Präfation und Sanctus beendet werden, vorgesehen ist allerdings eine Fortführung nach dem Muster der altkirchlich-katholischen Eucharistiegebete. Teil D lässt dem Segen fakultativ ein „Sendungswort“ vorausgehen.

²¹⁷ Erneuerte Agende – Vorentwurf 1990 (im Folgenden Seitenzahlen im Text). Zur Entscheidung, im Folgenden vom „VEA“ und nicht von der „EA“ zu sprechen s. o. Anm. 4.

Die GRUNDFORM II sieht in Teil A ein „Biblisches Votum“ oder einen Psalm (mit *Gloria Patri*) vor, die allerdings entfallen können. Dass das Eingangsgebet mit der Offenen Schuld verbunden werden kann, wird in den Erläuterungen erwähnt; andernfalls ist die Offene Schuld in Teil B im Anschluss an die Predigt vorgesehen. An das Lied nach der Predigt schließt sich zunächst ebenfalls der (Abendmahls-)Teil C an, der der unierten ANDEREN FORM entspricht. Erst danach folgt der Teil D mit der vertrauten Sequenz von Abkündigungen, Fürbitten, Gebet des Herrn und Segen. Neu ist in GRUNDFORM II damit im Wesentlichen die für Reformierte ungewohnte Integration des Abendmahls in den Gottesdienst, statt es an diesen anzuschließen.

In zehn Varianten führt der VEA vor, wie die zuvor erläuterten Grundformen individuell gestaltet werden können, indem z. B. im Eingangsteil der Psalm entfaltet (A 3), im Abendmahlsteil die Stiftungsworte hervorgehoben (C 1) oder das *Gloria* statt im Eingangs- im Sendungsteil gebetet (oder gesungen) wird (D 2). Für alle Varianten werden dabei weiterführende Hinweise für die „*Gestaltung in offener Form*“ gegeben. Den größten Teil des Entwurfs stellt das Proprium dar, das für jeden Sonn- und Festtag sowie für weitere Anlässe die entsprechenden Bibeltexte, den Eingangspsalme, drei Tagesgebete zur Auswahl sowie den Hallelujavers aufführt. Fast ebenso viel Raum nimmt die Präsentation von weiteren, alternativen Liturgieelementen (darunter nicht weniger als 14 unterschiedlich entfaltete Eucharistiegebete!) ein, die jeweils mit liturgiedidaktischen Hinweisen eingeführt werden. Im letzten Hauptteil sind liturgische Gesänge und Melodien zusammengestellt, wobei die traditionellen, durch die AGENDE I vertrauten Weisen durch zeitgenössische Modelle ergänzt werden.

3.1.1 Erprobung des VEA im Rheinland

Kurz vor der Veröffentlichung des VEA hatte sich die Landessynode 1988 noch einmal mit dem Thema Gottesdienst befasst. Anlass war die 1985 an die Kirchenleitung gerichtete Bitte, „*dafür Sorge zu tragen, dass das Thema ‚Einladende Gemeinde‘ unter den Schwerpunkten Gottesdienst, Bibel und Taufe erneut und intensiver behandelt wird*“.²¹⁸ Die Synode verabschiedete schließlich eine Kundgebung mit dem programmatischen Titel „*Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe*“²¹⁹, die damit das erste Kriterium des VEA und des EGb vorwegnahm. Alle (!) Gottesdienste seien „*Sache der ganzen Gemeinde*“, weshalb sie „*in die Mitverantwortung der ganzen Gemeinde*“ gehörten. Die in der Gemeinde vorhandenen Gaben sollten gefördert und die Gemeinde ihrer Aufgabe als „*Träger des gottesdienstlichen Geschehens*“ gerecht werden. Dementsprechend wird für eine Vielfalt von Formen, Diensten und verwendeter Traditionen plädiert. Der Gottesdienst solle auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens, nicht zuletzt in der Theologenausbildung (neu) zum Thema gemacht werden.

²¹⁸ EKIR 1988, Verhandlungen der 36. rheinischen Landessynode, 43*.

²¹⁹ Ebd. 187 f; dort auch die folgenden Zitate.

Dieselbe Synode forderte auf Antrag der Kreissynode An Sieg und Rhein die Erarbeitung einer Konzeption für eine landeskirchliche „Beratungs- und Studienstelle für den Gottesdienst“,²²⁰ die im darauffolgenden Jahr vorgelegt und verabschiedet wurde.²²¹ Zu den Aufgaben dieser neuen Einrichtung sollten insbesondere die Beratung in Fragen der Gottesdienstgestaltung, die Mitwirkung bei Gemeindefeminaren und die Kooperation bei der liturgischen Aus- und Weiterbildung gehören. Zudem sollte sie als Studienstelle liturgische und kirchenmusikalische Entwürfe und Handreichungen herausgeben und sich in Grundsatzdiskussionen zu gottesdienstlichen Fragen einbringen. Damit war sie wie geschaffen, um den mit der Veröffentlichung des VEA angestoßenen Konsultationsprozess zu organisieren und auszuwerten.

Die Landessynode 1991 beschloss, den VEA bis zum 31. Dezember 1995 zur Erprobung freizugeben.²²² In dieser Zeit durfte der VEA auf Beschluss des zuständigen Leitungsorgans neben oder anstelle der AGENDE I verwendet werden. Die getroffene Entscheidung sowie Erfahrungen mit dem neuen Entwurf sollten der Kirchenleitung mitgeteilt werden. Ende 1992 verschickte das Landeskirchenamt einen eigenen 18-seitigen, auf dem Frageraster des VEA basierenden Fragebogen, der offenkundig den Gemeinden die Beantwortung der gestellten Fragen erleichtern und diese zugleich vereinheitlichen wollte. Darüber hinaus wurden gezielt weitergehende Informationen abgefragt.²²³

Der Fragebogen enthält zu Frage 6 (Neue Impulse) eine doppelseitige Tabelle, in die zu den zentralen Gottesdienstelementen die bisherige Praxis, die nach dem VEA vorgenommene Veränderung, deren Beurteilung sowie weitere Änderungsvorschläge eingetragen werden sollen. Außerdem wird zu Beginn um Angaben zur gemeindlichen Situation sowie in einer abschließenden Frage 17 um eine Gesamteinschätzung des VEA gebeten. Die Fragebögen sollten an die Beratungs- und Studienstelle für den Gottesdienst im Landeskirchenamt zurückgesandt werden, wo sie statistisch ausgewertet werden sollten.²²⁴

²²⁰ Vgl. ebd. 188 f.

²²¹ EKIR 1989, Verhandlungen der 37. rheinischen Landessynode, 186–189. Die ersten Mitarbeiter der Stelle waren Klaus Danzeglocke und Prof. Gustav A. Krieg. Bereits kurz nach der Errichtung begannen diese mit der Herausgabe der Zeitschrift „Thema: Gottesdienst“, die mit ihren Beiträgen das gottesdienstliche Leben in der Landeskirche befruchten sollte.

²²² EKIR 1991, Kirchengesetz zur Erprobung der EA. Die Landessynode 1996 verlängerte diese Phase bis zur endgültigen Einführung der Agende: EKIR 1996, Kirchengesetz zur Änderung des Kirchengesetzes.

²²³ Landeskirchenamt der EKIR o. J., Fragebogen zum Vorentwurf.

²²⁴ Die Auswertung hat die landeskirchliche Beratungs- und Studienstelle für den Gottesdienst vorgenommen. Die Ergebnisse sind nach den Fragen des Rasters gruppiert, wobei neben der statistischen Auswertung auch die ergänzenden Angaben der einzelnen Gemeinden aufgeführt sind; jedes der Kapitel enthält zudem eine kurze Interpretation des Materials (im Folgenden „Interpretation“ genannt). Die folgenden, in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Seite der Auswertung im

Zum Stichtag (30. Juli 1993) hatten 362 Kirchengemeinden aus fast allen Kirchenkreisen eine Rückmeldung eingereicht, das entsprach 43,44 % der damals 832 rheinischen Gemeinden (Einleitung 6); außerdem hatten sieben nicht-gemeindliche Ausschüsse und Einrichtungen eine Stellungnahme abgegeben. Die Angaben zu Raumordnungstyp und Bekenntnisstand ließen eine hinreichende Deckung mit der landeskirchlichen Situation erkennen, sodass die Auswertung für die Ergebnisse Repräsentativität beansprucht (ebd.). Als bislang verwendete Gottesdienstform gaben 144 Gemeinden die (unierte) ERSTE FORM A, sieben Gemeinden die ERSTE FORM B und nur vier die ANDERE FORM an (Einleitung 3).²²⁵ Die Interpretation zeigt sich über den deutlich überwiegenden Gebrauch der ERSTEN FORM A überrascht (Einleitung 6); tatsächlich war der faktische Gebrauch der Gottesdienstformen der AGENDE I zuvor niemals abgefragt worden.

Zwar gibt die Erhebung nur die Situation in den befragten Gemeinden nach der Erprobung des VEA wieder; und ihre Ergebnisse lassen damit keine zwingenden Rückschlüsse darüber zu, ob und inwiefern Anregungen des Vorentwurfs dauerhaft durchgesetzt oder wieder zurückgenommen worden sind. Doch erlauben die Ergebnisse einen wertvollen Einblick in die gottesdienstliche Situation der rheinischen Gemeinden vor der Veröffentlichung des VEA sowie deren grundsätzliche Bereitschaft, sich auf die agendarische Erneuerung im Allgemeinen und auf Veränderungen der eigenen gottesdienstlichen Ordnung im Besonderen einzulassen. Daher werden die wesentlichen Ergebnisse im Folgenden wiedergegeben.

Eine deutliche Mehrheit von 84,6 % bejahte grundsätzlich die Konzeption des VEA mit ihrer Gliederung in „Grundformen“, „Liturgien“ und „Varianten“ (1,1). 68,5 % unterstützten das Nebeneinander von zwei Grundformen, wobei 56,1 % sich gegen eine Verwendung einer zweiten Grundform in der *eigenen* Gemeinde aussprachen (2,1).²²⁶ Drei Viertel der Gemeinden hielten die gegenüber der vertrauten AGENDE I neue zweiseitige Darstellung der Grundformen – ungeachtet mancher Verbesserungsvorschläge – für richtig (3,1). Groß war mit 86,4 % die Zustimmung zum Konzept der stabilen Grundstruktur, die mithilfe von Varianten flexibel gestaltet werden kann, wobei sich nur 60,3 % positiv zu den angegebenen Varianten äußerten (4,1). Noch deutlicher wurde allgemein die Offenheit der

jeweiligen Kapitel. („2,1“ ist also Seite 1 im Kapitel zu Frage 2.) Die Rückmeldungen und die Auswertung sind im Archiv der Landeskirche unter der Bestandsnummer 2 LR 019 gelagert; die Auswertungen sind zudem in einem Handordner in der Arbeitsstelle Gottesdienst vorhanden. Leider wurden damals laut Vorwort die Rückmeldungen zu den Fragen 7 (Abendmahlsteil) und 10 (Anordnung des Propriums) aus Zeitgründen nicht ausgewertet; die Antworten zu den Fragen 11 (Fürbittengebete), 12 (Die nicht im Proprium enthaltenen Gebete) und 13 (Offenheit für Ergänzungen) sind in die Untersuchung zur abschließenden Frage 17 eingeflossen.

²²⁵ Für die hier zahlenmäßig nicht erfassten Gemeinden nimmt die Auswertung an, dass sie entweder beide Gottesdienstformulare nutzen oder aber eine Variante der ERSTEN FORM A (Einleitung 4).

²²⁶ Während die Interpretation der Auswertung den Akzent auf die mehrheitliche Ablehnung einer innergemeindlichen Pluralität der Grundformen legt, ist doch bemerkenswert, dass 31,9 % eine solche Zweigleisigkeit für wünschenswert hielten.

Grundform für freie Gestaltungsmöglichkeiten begrüßt (5,1), wobei die Interpretation angesichts einiger Rückmeldungen mutmaßt, dass der Unterschied zwischen „offener Form“ und „Varianten“ (noch) nicht immer verstanden worden war (5,2).

Interessant sind die Antworten auf die Fragen 6 und 7, inwieweit die Impulse des VEA in den Gemeinden aufgegriffen wurden; sie seien hinsichtlich der sieben „Besonderheiten“ des VEA analysiert:²²⁷ Der Vorschlag, im Verkündigungsteil drei Lesungen vorzusehen, fand kaum Resonanz: Ganze 20 Gemeinde hatten die Zahl ihrer Lesungen aufgrund des VEA erweitert; nur sieben hatten bereits zuvor drei Lesungen (6,3 f). Nur unwesentlich positiver wurde die Umstellung des Glaubensbekenntnisses hinter die Predigt beurteilt (6,4 f). Eine Gabenbereitung war bereits zuvor bei beachtlichen 18,6 % der Gemeinden Bestandteil der Gottesdienstordnung; nur zehn Gemeinden führten sie aufgrund des VEA neu ein (6,7 f). 6,6 % kannten bereits die Gemeindeakklamation im Abendmahlsteil, 30 führten sie neu ein, wovon sich eine Mehrheit darüber positiv äußerte (6,8 f). Der liturgische Gruß (Salutation) wurde zwar bereits in 81,7 % der Gemeinden gesprochen, jedoch leitete er, wie von der AGENDE I vorgesehen, mehrheitlich das Kollektengebet ein; von dort war er nun vielfach an den Anfang gewandert. Wie oft er tatsächlich zum ersten Wort des Liturgen an die Gemeinde geworden war oder aber einer moderierenden Begrüßung durch den Liturgen oder eines Presbyters folgte, kann man anhand der Antworten nicht exakt feststellen (6,1–3). Insgesamt lässt die sehr differenzierte Abfrage zu den (aufgrund des VEA eingeführten) Veränderungen bei einzelnen Gottesdienstelementen zwar erkennen, dass sich tatsächlich einige Gemeinden hatten animieren lassen, an der einen oder anderen Stellschraube zu drehen. Insgesamt aber müssen die Auswerter festhalten, „dass die Erwartung der VEA, in einigen liturgischen Einzelfragen neue Impulse zu geben, sich sicher nicht erfüllt hat. Die meisten konkreten Neuerungsvorschläge stoßen auf deutliche Vorbehalte“ (6,9).

In auffallend vielen Gemeinden (71,0 %) wurden die liturgischen Gesänge des VEA nicht verwendet. Das muss entgegen der Vermutung der Auswerter kein Zeichen für mangelndes Interesse an den neuen Melodien sein; vielmehr ist eine (womöglich nur vorübergehende) Umstellung im musikalischen Bereich im Blick auf die Gewohnheiten der Gottesdienstteilnehmer heikler als andere (probeweise) Veränderungen.²²⁸ 56,8 % hielten denn auch den Abdruck einer Liturgie mit Noten in einer Agende durchaus für nötig. Genauer (von 75,4 %) wurden die Gebetstexte unter die Lupe genommen: Von diesen hielten 31,6 % die Gebete inhaltlich für gelungen (9,2), über drei Viertel lehnten hingegen die Sprachfassung teilweise oder völlig ab (9,3f). Auf diesem Hintergrund wird der von 66,6 % geäußerte Wunsch nach einer Lose-Blatt-Sammlung (PC- und Online-Versionen standen damals noch nicht im Blick!) umso verständlicher: Angesichts ihrer Kri-

²²⁷ Schulz 1990, Sieben Besonderheiten der EA, zählt hierzu: 1. die Lesung aus dem Alten Testament, 2. die Stellung des Credo nach der Predigt, 3. die Gabenbereitung, 4. das Zeichen der Zuwendung beim Friedensgruß, 5. das Eucharistiegebet, 6. die Gemeindeakklamation nach den Einsetzungsworten sowie 7. den Gruß zur Eröffnung des Gottesdienstes.

²²⁸ Vgl. dazu die bei der Einführung der AGENDE I an den Tag gelegte Behutsamkeit hinsichtlich der liturgischen Melodien (s. oben S. 62).

tik an den vorgeschlagenen Gebeten erschien vielen Gemeinden wohl ein Ringbuch, in dem flexibel fixe Strukturelemente mit aktuell nachgelieferten und/oder individuell formulierten Gebeten kombiniert werden können, attraktiver als eine für Jahrzehnte festgeschriebene, gebundene Agende (9,4).

Eine überwältigende Mehrheit von 95,3 % begrüßte die liturgiedidaktischen Hinweise, allerdings wurde häufig eine bessere Verständlichkeit – besonders für Nicht-Theologen – gefordert. Als Verbesserungsvorschläge wurden besonders ein Glossar und ein Ergänzungsband mit zusätzlichen liturgiehistorischen Ausführungen genannt (14,1). Fast ebenso aufgeschlossen zeigten sich die Befragten für eine liturgische Aus- und Fortbildung für Ehrenamtliche (83,6 %) und Hauptamtliche (80,2 %) (15,2).

Die Gesamteinschätzung des VEA war grundsätzlich positiv: Gut die Hälfte (51,1 %) hielten ihn – wenn auch erst nach gründlicher Überarbeitung – prinzipiell als Nachfolgeagende geeignet, weitere 17,7 % sogar nur nach geringen Modifikationen. 31 Gemeinden (21,5 %) lehnten ihn als ungeeignet ab (17a,1f). Eine detaillierte Analyse des Bekenntnisstandes dieser Gemeinden ergab eine überdurchschnittliche Zahl von Gemeinden mit Heidelberger Katechismus. Der Schluss liegt darum nahe, dass bei reformierten Gemeinden die stark lutherische Prägung des VEA auf besonders deutliche Kritik stieß. Noch größer war der (zahlenmäßig allerdings sehr kleine!) Anteil der Gemeinden mit „Evangelischem Katechismus“, die den VEA ablehnten. Demgegenüber war die Zahl unierter Gemeinden im Feld der Kritiker vergleichsweise gering; sie taten sich offenbar leichter mit der Formenvielfalt als die rein lutherischen oder reformierten Gemeinden (17b,1). Der Blick auf die Personengruppen, die den VEA zurückwiesen, zeigt, dass die Pfarrer diesem deutlich kritischer gegenüberstanden als die „Laien“ in den Ausschüssen (17b,3). Das Nein zum VEA ging zudem auffallend häufig mit einer Ablehnung von dessen variablem Grundkonzept (Fragen 1, 4 und 5) sowie der Propriumsgebete (Frage 9) einher (17b,4-8). Auch die Kritik der Mehrheit, die den VEA nach gründlicher Überarbeitung zu akzeptieren bereit war, konzentrierte sich auf die Gebete, die inhaltlich wie sprachlich als veraltet und zu wenig gegenwartsbezogen angesehen wurden. Das Konzept des VEA fand bei dieser Gruppe dagegen auffallend breite Zustimmung (17c,1-9). Noch größer fiel diese bei denjenigen (meist unierten und lutherischen) Gemeinden aus, die nur wenig am VEA auszusetzen hatten. Kritik übten diese weniger an den Inhalten der Gebete als an deren lebensferner Sprache.

3.1.2 Stellungnahme der Landessynode zum VEA

Die Auswertung der Umfrage diente als Grundlage für die Stellungnahme der Beratungs- und Studienstelle für den Gottesdienst,²²⁹ die der Landessynode 1994 vorgelegt wurde. Die grundsätzliche Bewertung des VEA, der als Ausdruck „*der gewachsenen liturgischen Gemeinsamkeiten zwischen den evangelischen Kirchen in Deutschland*“ begrüßt wurde (87), fiel dementspre-

²²⁹ EKIR 1989, Verhandlungen der 42. rheinischen Landessynode, 87-89.147*-160* (im Folgenden Seitenzahlen im Text).

chend positiv aus. Befürwortet wurde das (unierte) Nebeneinander von zwei verschiedenen Grundformen, das Konzept der vielfältigen Gestaltungsmöglichkeiten auf der Basis einer erkennbaren und stabilen Grundstruktur sowie die fünf „Grundlegenden Kriterien“ (ebd.). Von den Letzteren habe allerdings der Vorentwurf selbst die Kriterien c) [bewährte und neue Texte], d) [ökumenische Offenheit] und e) [inklusive Sprache] zu wenig beachtet; zudem solle als weiteres Kriterium die „bleibende Erwählung Israels als Volk Gottes“ aufgenommen werden.²³⁰

Als maßgebliches Manko des Vorentwurfs wurde die in der Umfrage deutlich gewordene Kritik an den Gebeten weitergegeben (88). Für die überarbeitete Endfassung schlug die Stellungnahme ein „Konzept gestufter Verbindlichkeit“ und eine dementsprechende Aufspaltung des Agendenwerks vor (ebd.):

- Die „Erneuerte Agende“ sollte als für alle Kirchen verbindliche Norm die Gottesdienstordnungen (mit den Grundformen, den Liturgien ohne [!] Noten,²³¹ aber mit Verweis auf das EG und den Varianten), erläuternde Hinweise zur Gestaltung in offenen Formen sowie das Proprium mit den zu überarbeitenden Kollektengebeten enthalten.
- In einem ergänzenden „Arbeitsbuch“ ohne verbindlichen, agendarischen Charakter sollten liturgiedidaktische Erläuterungen, Hinweise zu weiteren Varianten und offenen Formen sowie einer vielfältigen Gottesdienstgestaltung, Gebetsmodelle, zeitgenössische Glaubenszeugnisse und weitere Texte zusammengestellt werden.
- Die Gliedkirchen sollten je nach Bedarf weitere liturgische Materialien in einer flexibel zu handhabenden *Lose-Blatt-Sammlung* zusammenstellen, die aktuelle und regionale Bedürfnisse berücksichtigt.

In der Liste der konkreten Änderungsvorschläge auf der Basis der Gemeindebefragung stand die Forderung ganz oben, die traditionelle unierte Eröffnung (Kombination von Sündenbekenntnis und Gnadenzusage mit Kyrie

²³⁰ Die Stellungnahme ließ sich damit vom Rheinischen Synodenbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ in die Pflicht nehmen (Landeskirchenamt der EKIR 1985, Zur Erneuerung des Verhältnisses; vgl. dazu Kriener 1998, Gottes Treue; Kriener 2005, Um Seines Namens willen), auch wenn dieser die Konsequenzen für die gottesdienstliche Feier noch nicht ausdrücklich benannt hatte. Die späteren Beschlüsse der Landessynode von 2005 wurden hier konkreter; Konsequenzen und Vorschläge für die Liturgie benannte dann die landeskirchliche Arbeitshilfe aus dem Jahr 2008 (Landeskirchenamt der EKIR 2009, Den rheinischen Synodalbeschluss weiterdenken).

²³¹ Der Verzicht auf die Noten ist unverständlich: Zum einen ist eine Einigung auf einen Satz gemeinsamer Melodien unumgänglich, wenn evangelische Christen aus unterschiedlichen Gemeinden und Landeskirchen gemeinsam Gottesdienst feiern sollen. Zum anderen sind nicht alle für die Liturgie benötigten Melodien und Gesänge im EG enthalten, zumal der Liturg in der Feier zwei Bücher nebeneinander legen oder gar halten müsste.

und Gloria) statt als Variante (A1) direkt in die GRUNDFORM I einzuarbeiten. Zudem sollte die verbreitete Praxis einer moderierenden Begrüßung stärkere Berücksichtigung finden und die Texte des Propriums (Psalm, Kollektengebete) überarbeitet werden.²³² Das besondere rheinische Augenmerk auf den christlich-jüdischen Dialog zeigt sich dabei in der Anregung, zwei zusätzliche Proprien für die Woche der Brüderlichkeit und den Gedenktag der Shoa aufzunehmen. Schließlich solle eine ganzheitliche Gottesdienstgestaltung stärker berücksichtigt werden.

3.2 *Evangelisches Gottesdienstbuch (1997/1999)*

Die zweite Arbeitsgruppe „Erneuerte Agende“ konstituierte sich im Februar 1993.²³³ Anders als bei der Erstellung des Vorentwurfs war die rheinische Landeskirche dieses Mal mit Klaus Danzeglocke, dem Leiter der landeskirchlichen Beratungs- und Studienstelle für den Gottesdienst, nicht nur im Ausschuss repräsentiert, Danzeglocke wurde auch zu einem der beiden Vorsitzenden des Ausschusses gewählt. Damit konnte dieser die Anliegen der eigenen Kirche in der Arbeitsgruppe vertreten und verteidigen, in der unter anderem der große Stellenwert, den im Rheinland der christlich-jüdische Dialog genießt, auf keineswegs ungeteiltes Verständnis stieß.²³⁴ 1997 wurde ein Entwurf des praktisch fertiggestellten künftigen Gottesdienstbuches (in zwei nahezu identischen Versionen für EKU und VELKD) veröffentlicht, damit dieser in den beteiligten Kirchen abschließend beraten werden konnte.²³⁵

Dieser Entwurf sollte bereits im Wesentlichen dem späteren EGb entsprechen. Als größter Unterschied gegenüber dem VEA fällt der Wegfall der zwölf Varianten auf – ein deutliches Zeichen dafür, dass die ursprüngliche Idee einer variationsreichen Liturgie auf der Basis einer stabilen Grundstruktur von der Konzentration auf zwei „Normalformen“ verdrängt worden war. Bei der Darstellung der GRUNDFORM II wurde der „Grundform“ eine „Kurzform“ (mit ausgewählten Elementen der Grundform) zur Seite gestellt, um offensichtlich zu verdeutlichen, wie diese Ordnung (auch in Gemeinden, die diese in der Regel nicht nutzen) als Basis für kürzere Gottesdienste mit einem kirchenmusikalischen Schwerpunkt oder an Werktagen dienen kann (47). Ein solcher „Gottesdienst mit kleiner Teil-

²³² Überraschenderweise fehlt die Forderung nach der Aufnahme der Gnadenzusage in das Proprium, die der Integration der unierten Eröffnung in GRUNDFORM I entsprochen hätte.

²³³ Zum Folgenden vgl. Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 364–373.

²³⁴ Gespräch mit Klaus Danzeglocke am 03.03.2010 in Hildesheim.

²³⁵ ENTWURF GOTTESDIENSTBUCH 1997 (im Folgenden Seitenzahlen im Text). Für die detailliert-kritische Darstellung der Veränderungen auf konzeptioneller wie struktureller Ebene gegenüber dem Vorentwurf vgl. Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 374–470.

nehmerzahl“ wurde nun auch anhand einer (Modell-)Liturgie präsentiert (191–199). Grundlegend überarbeitet worden war der Textteil, um unter anderem den aus mehreren Landeskirchen geäußerten Wunsch nach „*frauengerechter Sprache und Liturgien*“ und einer stärkeren Berücksichtigung des besonderen Verhältnisses von Christen und Juden zu berücksichtigen (3).

Die EKU bat mit Verweis auf die vorangegangene ausführliche Evaluation des Vorentwurfs in den Landeskirchen um ein „*zügiges Begutachtungsverfahren, das sich möglichst auf substantielle Korrekturwünsche konzentrieren sollte*“.²³⁶ Das rheinische Landeskirchenamt beschloss im August 1997 ein konzentriertes Rezeptionsverfahren, bei dem 1000 Exemplare an die Kirchenkreise und die Landessynodalen verteilt wurden. Rückmeldungen gingen daraufhin außer von den beauftragten Synodalausschüssen von 24 Kirchenkreisen sowie vom Frauenreferat ein.

Die vom Ständigen Theologischen Ausschuss in Kooperation mit dem Ausschuss für Gottesdienst und Kirchenmusik und dem Ausschuss Christen und Juden erarbeitete Stellungnahme vom 15. Juni 1998 stellte fest, dass die von der Landessynode 1994 erhobenen Einwände und Verbesserungsvorschläge „*weitgehend berücksichtigt worden*“ seien.²³⁷ Bei genauerem Vergleich ist das Ergebnis allerdings durchwachsen: Aufgenommen worden waren die Vorschläge, die Variante A1 (unierte Eröffnung) in die GRUNDFORM I einzuarbeiten, die mögliche Verbindung einer moderierenden Begrüßung mit dem liturgischen Gruß vorzusehen, die Gemeindeakklamation als fakultatives Element in der Abendmahlsliturgie anzubieten und einer ganzheitlichen Gottesdienstgestaltung mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Hier wurde neben der Aufnahme offener Formulare für ein Feierabendmahl und einen Familiengottesdienst das diesbezügliche, neue Kriterium 6 gewürdigt. Im ebenfalls neu aufgenommenen Kriterium 7 – der verbleibenden Verbundenheit mit Israel – konnten die Rheinländer ein weiteres ihrer Anliegen verwirklicht sehen.

Demgegenüber waren die Propriumsgebete zwar überarbeitet worden, doch fehlten nach wie vor Gebete in kindgerechter Sprache. Gar nicht berücksichtigt worden war der Wunsch, Varianten zu GRUNDFORM I für den Karfreitag und den Buß- und Betttag anzubieten. Insbesondere die Anliegen des christlich-jüdischen Dialogs blieben unterbelichtet: Die Introituspsalmen des Propriums waren weiterhin meist nur Fragmente; Formulare für die Woche der Brüderlichkeit und des Shoah-Gedenktags suchte man weiter vergebens.²³⁸ Grundsätzlicher war die Anfrage der Stellungnahme an den Agendenbegriff des Entwurfs. Das Konzept der „gestuften Verbindlichkeit“ war nicht so umgesetzt worden, wie es der Beschluss der Landessynode 1994 angeregt hatte; stattdessen waren einige derjenigen Elemente, die der Synodenbeschluss dem (unverbindlichen) Arbeitsbuch hatte zuweisen wollen, im Entwurf verblieben (z. B. die liturgiedidaktischen Hinweise) oder neu in ihn aufgenommen worden (so die zeitgenössischen Glau-

²³⁶ EKIR 1999, Verhandlungen der 48. ordentlichen Landessynode, 279*.

²³⁷ Ebd. 280–284*.

²³⁸ Wie vom Vorsitzenden des Liturgischen Ausschusses der EKU zugesagt (ebd. 283*), sollte der Ergänzungsband des EGb dieses Anliegen berücksichtigen (s. u.).

benszeugnisse). Unzufrieden zeigte man sich zudem mit den dürftigen Hinweisen, wie Chöre und Instrumentalgruppe in das liturgische Geschehen integriert werden können. Dass die alternative, auf 1 Kor 11,23–25 beruhende Version der Einsetzungsworte als „*nicht gleichberechtigt*“ markiert wird,²³⁹ stieß auf herbe Kritik.²⁴⁰ Schließlich wurde der Entwurf als „*zu pfarramtsbezogen*“ kritisiert.

Insgesamt fiel das Resümee des Ständigen Theologischen Ausschusses so positiv aus, dass er der Landessynode eine Einführung des Gottesdienstbuches empfehlen konnte. Die Landessynode 1999 schloss sich diesem Votum in ihrem Beschluss an, nicht ohne jedoch die oben genannten noch nicht umgesetzten Änderungswünsche (mit Ausnahme der Varianten für Karfreitag und Buß- und Betttag) zu bekräftigen und eine deutlichere Unterscheidung von „Agende/Gottesdienstbuch“ und „Werkbuch/Arbeitsbuch“ sowie der gleichberechtigten Berücksichtigung alternativer Formulierungen der Einsetzungsworte zu fordern.²⁴¹ Die Kirchenleitung wurde ermächtigt, den Gebrauch des künftigen Gottesdienstbuches auch vor der nächsten Landessynode bereits zuzulassen, damit es zusammen mit den anderen Gliedkirchen von EKU und VELKD eingeführt werden konnte.

Der von der Bischofskonferenz und der Generalsynode der VELKD am 21. Oktober 1998 beschlossene Entwurf des künftigen Gottesdienstbuches lag entsprechend überarbeitet der am 4./5. Juni 1999 tagenden EKU-Synode zur Entscheidung vor.²⁴² Diese beschloss das neue Gottesdienstbuch so gut wie unverändert.

Die letzten Änderungen nahmen insbesondere reformierte Kritiken auf (Markierung von Gruß und „Ehre sei dem Vater“ in Grundform/Liturgie I als fakultativ; Hinweis auf die in reformierten Gemeinden übliche Variante „*ich glaube ... die allgemeine, christliche Kirche*“ im Apostolikum). Auf die mittlerweile in die Erläuterungen gewanderte alternative Version der Einsetzungsworte nach 1 Kor 11 sollte in einer Fußnote verwiesen werden. Der auch vom Rheinland vorgetragenen Forderung nach einer deutlicheren Unterscheidung von Gottesdienstbuch und Ergänzungsband sollte in der Einführung Rechnung getragen werden.²⁴³

Am 1. Advent 1999 konnte in einem Festgottesdienst in Wittenberg das EVANGELISCHE GOTTESDIENSTBUCH (EGb) als erste gemeinsame Agende von EKU und VELKD für Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen eingeführt und

²³⁹ ENTWURF GOTTESDIENSTBUCH 1997, 74.

²⁴⁰ EKIR 1999, Verhandlungen der 48. ordentlichen Landessynode, 282*; dort auch das folgende Zitat. Im Protokoll der Diskussion im Innerkirchlichen Ausschuss der Synode heißt es später: „*Es wäre allerdings ein Unding, wenn ein Bibeltext [1 Kor 11,23–25] nicht gleichberechtigt sein darf*“ (EKiR 1999, Verhandlungen der 48. rheinischen Landessynode, 335).

²⁴¹ EKIR 1999, Verhandlungen der 48. rheinischen Landessynode, 172 f.

²⁴² Vgl. Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 491–501.

²⁴³ Die einzelnen Änderungen werden aufgeführt im Schreiben der Kirchenkanzlei der EKU vom 15. Juni 1999, abgedruckt in: EKIR 2000, Verhandlung der 49. ordentlichen Landessynode, 416*–419* (im Folgenden Seitenzahlen im Text).

von dort in die Gliedkirchen getragen werden. Gut einen Monat später beriet die rheinische Landessynode abschließend über die Einführung des neuen Gottesdienstbuches.

Die Beschlussvorlage der Kirchenleitung²⁴⁴ wendet das von ihr postulierte Prinzip einer „gestuften Verbindlichkeit“ auf das EGb an: Als verbindlich und mit agendarischem Rang versehen werden (allein) die beiden Grundformen, von denen sich die Presbyterien verbindlich für diejenige entscheiden sollten, die in den Gottesdiensten ihrer Gemeinde an Sonn- und Feiertagen in der Regel Verwendung finden soll. Ihr *ius liturgicum* könnten die Presbyterien ferner ausüben, indem sie die in ihrer Gemeinde geltende Gottesdienstordnung und insbesondere die Form des Abendmahls innerhalb des vom EGb selbst ermöglichten Gestaltungsspielraums bestimmen. Indem die Vorlage darauf hinweist, dass dieser Spielraum so weit sei, dass „wohl alle derzeit in der Evangelischen Kirche im Rheinland gebräuchlichen Gottesdienstordnungen mit seinen Möglichkeiten vereinbar sind“ (415*), mag sie Kritikern des EGb den Wind aus den Segeln nehmen wollen. Doch legt sie damit den Akzent auf die Bewahrung des Vorhandenen statt auf eine kritisch-konstruktive Revision eingespielter gemeindlicher Formen. Auch der Hinweis auf die vielfältigen Variationsangebote und auf den möglichen „Austausch von einzelnen Texten, die für den evangelischen Gottesdienst geeignet sind“ (ebd.), betont die Ausgestaltung *innerhalb* einer bestehenden Ordnung. Nicht Eingang in die Beschlussvorlage (und den späteren Beschluss) hat bezeichnenderweise die folgende vom Ausschuss für Gottesdienst und Kirchenmusik vorgeschlagene Ergänzung gefunden: „Darüber hinaus können weitere Texte, die für den evangelischen Gottesdienst geeignet sind, verwendet werden“ (ebd.). Hier hatte offenkundig die Angst vor allzu großer Beliebigkeit obsiegt.²⁴⁵

Die Landessynode übernahm mit einer stilistischen redaktionellen Änderung²⁴⁶ die Beschlussvorlage der Kirchenleitung:²⁴⁷

§ 1

Das von der Synode der Evangelischen Kirche der Union durch das Kirchengesetz zum Evangelischen Gottesdienstbuch vom 5. Juni 1999 [...] beschlossene ‚Evangelische Gottesdienstbuch – Agende für die Evangelische Kirche der Union und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands‘ wird in der Evangelischen Kirche im Rheinland nach Maßgabe der folgenden Bestimmungen eingeführt.

²⁴⁴ Vgl. auch Schwab 2000, Agendenrechtliche Aspekte.

²⁴⁵ Das Bedenken einer „Öffnung bis zur Beliebigkeit hin“ wurde während der Synode auch im Innerkirchlichen Ausschuss laut (EKiR 2000, Verhandlungen der 49. rheinischen Landessynode, 347).

²⁴⁶ § 4 Abs. 2 wurde wie folgt ergänzt: „Ein Austausch von einzelnen Texten gegen andere, die für den evangelischen Gottesdienst geeignet sind, ist möglich.“

²⁴⁷ Kirchengesetz über die Einführung des EGb 2000. § 5 ermächtigt die Kirchenleitung, Ausführungsbestimmungen zu erlassen; § 6 setzt die AGENDE I, den bis dato zur Erprobung freigegebenen VEA und die auf diese bezogenen Kirchengesetze außer Kraft.

§ 2

Die im Evangelischen Gottesdienstbuch enthaltenen Grundformen des Gottesdienstes werden gemäß Artikel 17 Absatz 2 der Kirchenordnung für den Gebrauch in den Gemeinden genehmigt.²⁴⁸

§ 3

Die Presbyterien stellen beschlussmäßig fest, ob in der Regel die Grundform I oder die Grundform II dieser Agende für den Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen zu gebrauchen ist und in welcher Form das Heilige Abendmahl gefeiert wird.

§ 4

(1) Die ausgeformten Liturgien, die weiteren Gottesdienste, die Gottesdienste in offener Form, die nach Kirchenjahr und Anlass wechselnden Stücke und die Textsammlung des Evangelischen Gottesdienstbuches werden zum Gebrauch empfohlen.

(2) Ein Austausch von einzelnen Texten gegen andere, die für den evangelischen Gottesdienst geeignet sind, ist möglich.

Mit diesem Kirchengesetz knüpft die Landessynode fast wörtlich an das bei der Einführung der AGENDE I gewählte Verfahren an:²⁴⁹ Auch damals wurden nur die beiden Grundordnungen „genehmigt“, während die „in der Agende enthaltenen Schriftworte, Gebete und Lieder [...] zum Gebrauch empfohlen“ wurden.²⁵⁰ Diese „typisch rheinische“ Lösung unterscheidet sich deutlich von der Beschlusslage in anderen Landeskirchen, in denen das EGb mit höherer Verbindlichkeit eingeführt wurde.²⁵¹ Tatsächlich hatten die lutherischen Kirchen in dem zweieinhalb Jahrzehnte dauernden Erarbeitungsprozess den Akzent zunehmend von dem ursprünglichen, zu vielfältiger und modularer Ausgestaltung animierenden „Strukturmodell“ hin zu einem verbindlicheren „Formmodell“ verschoben, in dem Varianten (nur) die Ausnahme von der Regel(-form) darstellen.²⁵² Demgegenüber gewährt das rheinische Einführungsgesetz den Presbyterien und Liturgen eine größere Entscheidungs- und Gestaltungsfreiheit: Die Presbyterien stecken den für

²⁴⁸ Die mittlerweile zu § 72 Abs. 2 gewordene Bestimmung besagt: „Gottesdienste werden nach dem Gottesdienstbuch (Agende) gefeiert und sollen auch in anderer Gestalt angeboten werden. Das Presbyterium legt die Gottesdienstordnung der Kirchengemeinde fest.“

²⁴⁹ S. oben S. 61.

²⁵⁰ EKIR 1959, Verhandlungen der 8. rheinischen Landessynode, 111.

²⁵¹ Vgl. die Zusammenstellung der kirchlichen Gesetze bei Neijenhuis 2002, EGb und Kirchenrecht, 119–186.

²⁵² Diese Entwicklung weist Schwier geradezu minutiös nach, vgl. besonders Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 384–286.389–292.436–441.466–470. Auch Schulz konstatiert im Rückblick, „dass im Lauf des synodalen Rezeptionsverfahrens sich die Tendenz verstärkt hat, das Gottesdienstbuch wie eine herkömmliche Agende benutzbar zu machen“ (Agende [1999], 37, Anm. 123).

die Gemeinde verbindlichen Rahmen ab (§ 3), während die Pfarrer „im Rahmen der kirchlichen Ordnung in der Verkündigung und in der Seelsorge selbstständig“ sind (Art. 51 Abs. 1 KO), was ihnen eine relative Handlungsfreiheit bei der Gestaltung der konkreten Gottesdienste sichert.²⁵³ Wie die Gemeinden und Liturgen die ihnen eröffnete Freiheit allerdings nutzen würden – ob sie sich vom EGb zu neuen, kreativen Wegen der Liturgie ermuntern lassen oder es als Bekräftigung ihrer bisherigen Praxis ansehen –, war zum damaligen Zeitpunkt nicht abzusehen.

Gut zwei Jahre nach dem EGb erschien der ERGÄNZUNGSBAND ZUM EVANGELISCHEN GOTTESDIENSTBUCH (EGb.Erg).²⁵⁴ Das Material der Loseblattsammlung, das im EGb keinen Platz gefunden hätte, umfasst:

- ausführliche Hinweise zu einzelnen Aspekten der Gottesdienstgestaltung und -feier (9-34);
- einige der nun „Ausformungen“ genannten Varianten des VEA, nun allerdings (jedenfalls explizit) nur noch für GRUNDFORM I bestimmt (35-64);
- Gestaltungsbeispiele für Gottesdienste in offener Form, u. a. mit Modellen für ein Feierabendmahl, eine „Thomas-Messe“ und einen Salbungsgottesdienst (65-125);
- ausführliches Material für die „Gottesdienstliche Begehung des Holocaust-Gedenkens“ (127-150), u. a. mit einem langen Zitat des rheinischen Synodalbeschlusses (135-143);
- eine ausführliche Einleitung in die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres (151-188);²⁵⁵
- weitere, das Angebot des EGb ergänzende Texte zur Auswahl – jeweils mit Erläuterungen, sofern sie nicht bereits im EGb enthalten sind (189-333);
- einen liturgischen „Knigge“ mit detaillierten Hinweisen über das angemessene Verhalten von Liturgen vor, während und nach dem Gottesdienst (334-353);²⁵⁶
- ein liturgisches Glossar (355-366);
- eine Sammlung von (gregorianischen) Gesängen und Melodien samt Einführung in das liturgische Singen (367-510);
- ein Anhang mit Grundlagentexten zur Liturgie (511-528);
- je ein Bibelstellen-, Sachwort- und Quellenverzeichnis (529-591).

²⁵³ So auch Schwab 2000, Agendenrechtliche Aspekte, 59 f mit Verweis auf § 3 LOG.

²⁵⁴ EGb.Erg 2002 (im Folgenden Seitenzahlen im Text).

²⁵⁵ Der instruktive, von Karl-Heinz Bieritz verfasste Text fand zu Recht auch Eingang in die „Taschenausgabe“ des EGb (S. 681-720).

²⁵⁶ Auch erschienen als: Stalman 2002, Kleiner liturgischer „Knigge“.

3.3 Reformierte Liturgie (1999)

Praktisch zeitgleich mit dem EGb erschien mit der REFORMIERTEN LITURGIE (RL) ein weiteres Buch für den gottesdienstlichen Gebrauch, das gerade für das Rheinland von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.²⁵⁷ Erst Anfang 1996 hatte sich eine Projektgruppe um Dr. Peter Bukowski, den Moderator des Reformierten Bundes, daran begeben, den Entwurf für einen Nachfolger des KIRCHENBUCHS von 1983 zu erstellen.²⁵⁸ Bereits im Oktober 1998, also nach nicht einmal drei Jahren – ein im Vergleich zu dem 25-jährigen Entstehungsprozess des EGb beachtlich kurzer Zeitraum – konnte die Gruppe dem Moderamen ihren Entwurf vorlegen, das diesen an die beteiligten Kirchen und interessierten Gemeinden zur Stellungnahme weiterleitete. Nach Sichtung der Rückmeldungen konnte die RL schon ein Jahr später in Druck gehen.

Schon der Titel will mit dem Vorurteil aufräumen, „die Reformierten haben keine Liturgie“ (7).²⁵⁹ Ganz im Gegenteil, so das selbstbewusste Credo des Werks, „gibt es in der Christenheit kaum ein liturgisches Konzept, welches von den Verantwortlichen mehr Kompetenz verlangt als das reformierte“ (16), weil es den Gottesdienst Vorbereitenden und Leitenden bis hin zu den Texten die freie Wahl lasse – was ebenso zur Überforderung wie zur Beliebigkeit führen könne. Darum versteht sich die RL als Orientierungshilfe. Mit dem Untertitel „Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort stehende Gemeinde“ stellen die Herausgeber ihr Werk einerseits ausdrücklich in die Reihe der reformierten Kirchenbücher des 20. Jahrhunderts – zugleich lassen sie sich von den liturgischen Aufbrüchen in der internationalen und interkonfessionellen Ökumene anregen.

Insbesondere die Anklänge an den VEA bzw. das EGb leugnen die Autoren der RL keineswegs. Diese beschränken sich nicht nur auf die Übernahme des viergliedrigen Strukturmodells als Gliederungsmuster für die drei angebotenen Gottesdienstordnungen.²⁶⁰ Die ERSTE FORM der RL sucht bewusst den Anschluss an die GRUNDFORM II des EGb. Mehr noch: Zum ersten Mal haben am (lutherisch-

²⁵⁷ REFORMIERTE LITURGIE 1999 (im Folgenden Seitenzahlen im Text). Vgl. dazu Schulz 1999, Eine bedeutsame Agenden-Reform; Bukowski 1998, Eine große Chance; Bukowski 2000, Bericht des Moderators; Rauhaus 2000, Reformierte Liturgie.

²⁵⁸ Vgl. Bukowski 2000, Bericht des Moderators, 131.

²⁵⁹ Alfred Rauhaus, einer der „Väter“ der RL, stellt selbstkritisch fest: „Der reformierte Gottesdienst ist auf dem Weg, die Engführungen der Aufklärung zu überwinden. Das hat sich auch bei den Reformierten noch nicht überall herumgesprochen“ (Die reformierte Liturgie [2000], 21).

²⁶⁰ Während dabei das EGb bei der Darstellung der GRUNDFORM II den Teil C (Abendmahl) mit Rücksicht auf reformierte Befindlichkeiten diplomatisch meinte in Klammern setzen zu müssen, listet die RL den Abendmahlsteil wie selbstverständlich ohne Einklammerung als integralen Teil aller drei Ordnungen auf (35).

unierten) Messtypus orientierte Ordnungen mitsamt Ordinariumsgesängen Eingang in ein reformiertes Liturgiebuch gefunden. Befreiend hat hier offenkundig die Einsicht gewirkt, dass in reformierten Kirchen im benachbarten Ausland „*liturgisches Gut zu finden [ist], welches hierzulande bisweilen noch als reformiertem Gottesdienstverständnis unangemessen angesehen wird*“ (17).²⁶¹ Umso unbeschwerter konnte man einen liturgischen Kalender aufnehmen – mit reformierten Akzenten, versteht sich: dem Wochenpsalm wurde ein Hinweis auf den gesungenen Reimpсалm beigelegt und dem Sonntagsproprium eine oder mehrere Fragen des Heidelberger Katechismus zugeordnet (16). Schließlich begegnen dem kundigen Leser einige der vom EGb als „Kriterien“ formulierte Leitvorstellungen in der Einführung der RL wieder: die ökumenische Ausrichtung (17), die „*Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen*“ (ebd.), die „*nicht-ausgrenzende Sprache*“ (ebd.) und nicht zuletzt die „*aktive Beteiligung der Gemeinde am gottesdienstlichen Geschehen*“ (18).

Wie das EGb die erste gemeinsame Agenda für lutherische und unierte (Landes-)Kirchen darstellt, ist die RL das erste Gottesdienstbuch für *alle* Mitgliedskirchen des Reformierten Bundes. Neben den Kirchen und Verbänden reformierten Bekenntnisses hat sie damit auch die reformierten Gemeinden in unierten Landeskirchen wie der rheinischen als Ziel- und Nutzergruppe im Blick. Dem trägt sie nicht zuletzt mit den am Messtypus orientierten Gottesdienst- und Abendmahlsordnungen sowie dem (modifizierten) Liturgischen Kalender Rechnung. Umso näher liegt die Frage, warum der Reformierte Bund zeitgleich mit dem EGb noch eine eigene Agenda herausbrachte, statt sich dem lutherisch-unierten „Einheitsprojekt“ VEA/EGb anzuschließen. Bukowski als Leiter des Herausgeberkreises und Moderator des Reformierten Bundes beteuert nachdrücklich, die RL verfolge keine polemische Absicht, sondern wolle die Schätze der eigenen, reformierten Tradition entdecken, wahren und zeitgemäß einbringen (16); sie sei daher „*für den im Zusammenwachsen begriffenen deutschen Protestantismus eine Bereicherung und kein separatistischer Betriebsunfall*“.²⁶² Gleichwohl verhehlt er nicht, dass man sich mit der RL in einigen Punkten dezidiert vom Ansatz des EGb habe absetzen wollen. So sei die RL weniger als Werk- und Modellbuch (wie das EGb) denn als „*Handagende*“ konzipiert worden, die in einem einzigen Band eine Auswahl aller für den Gottesdienst und die Amtshandlungen benötigten Texte versammle,²⁶³ ohne den Gebeten und Ordnungen dabei verpflichtenden Charakter zuweisen zu wollen (7 f; 31 f). Die eingereichten Gebete und Texte seien zudem – mit kaum verhohlener Spitze gegen das Konsensprinzip des EGb – „*ohne Rücksicht auf Prominenz oder irgendwelchen Proporz allein nach Qualitäts Gesichtspunkten*

²⁶¹ Als Beispiel wird die an der Messform orientierte schweizerische Abendmahlsordnung erwähnt, die für die Abendmahlsform B1 Pate gestanden hat.

²⁶² Bukowski 2000, Bericht des Moderators, 132.

²⁶³ Bukowski 1998, Eine große Chance, 444 f; ders. 2000, Bericht des Moderators, 132.

aufgenommen oder verworfen“ worden.²⁶⁴ Als Qualitätskriterien dienten dabei zum einen der Leitsatz des schottischen *Book of Common Order*, demzufolge eine zeitgemäße Gebetssprache „*simple, fresh, relevant, not too doctrinal in tone or unreal in expression*“ zu sein habe,²⁶⁵ zum anderen das Postulat einer inklusiven Sprache (17; 29 f).

Warum brachte der deutschsprachige Protestantismus mit dem EGb und der RL praktisch zur selben Zeit zwei „Einheitsagenden“ in Umlauf – von den nach wie vor existierenden und seither neu erarbeiteten landeskirchlichen Agenden ganz zu schweigen? Nüchtern wird man konstatieren müssen, dass die auf die Reformation zurückgehenden Kirchen im deutschen Sprachgebiet (jedenfalls zur Jahrtausendwende) schlicht (noch?) nicht reif waren für eine so weitgehende Einigung, wie sie eine gemeinsame, alle konfessionellen Eigenheiten zusammenführende Agenda dargestellt hätte. Die Herausgeber von EGb und RL hatten bereits genug Mühe damit gehabt, in ihren jeweiligen konfessionellen Lagern den erforderlichen Konsens zu erzielen; dies war fraglos eine historische Leistung.²⁶⁶ Ob die beiden damit zu Wegbereitern eines „Evangelischen Gottesdienstbuches“ für alle deutschen evangelischen Kirchen und Gemeinden geworden sind oder ob der agendarische Prozess eine andere Richtung einschlägt, wird die Zukunft zeigen.

4 Zusammenschau

Der kurze Rückblick auf die Geschichte der Ordnungen für den christlichen und insbesondere den evangelischen Gottesdienst hat gezeigt, wie diese seit jeher von der Suche nach dem rechten Verhältnis von Einheit und Vielfalt, Vorgabe und Freiheit gekennzeichnet ist. Mit der Reformation hat sich diese Frage erneut zugespitzt: So sehr einerseits die Gesetzlichkeit von Gottesdienstordnungen theologisch abgelehnt wurde, besann man sich andererseits früh auf ihre Bedeutung als Zeichen und Instrument für den Zusammenhalt der sich formierenden protestantischen Kirche.

Von dieser Auseinandersetzung ist auch die Agendengeschichte im Rheinland der vergangenen 200 Jahre geprägt. Dabei stand zunächst der Kampf der rheinischen Provinzialkirche gegen die Vorstellungen des preu-

²⁶⁴ Ebd. 131.

²⁶⁵ Bukowski 1998, Eine große Chance, 445. Rauhaus, dem die Endredaktion der Gebete oblag, räumt ein, dass die bewusst gesuchte sprachliche Zeitgenossenschaft im Gegenzug dazu führe, dass „in spätestens 20 Jahren dieses Buch zum Altpapier gehört“ (Die reformierte Liturgie [2000], 19).

²⁶⁶ Bei der Erarbeitung der RL hat neben den unter Katholizitätsverdacht stehenden Gottesdienstordnungen u. a. die Diskussion um den liturgischen Umgang mit gleichgeschlechtlichen Paaren die Konsensfähigkeit herausgefordert (ebd. 18).

ßischen Königs im Mittelpunkt. Während dieser die Union der evangelischen Kirche in seinem Herrschaftsgebiet mit einer einheitlichen, auf die altkirchlich-reformatorische Tradition zurückgreifenden Einheitsagende besiegeln wollte, kämpfte jene um den Erhalt ihrer von reformierter Schlichtheit und pietistischer Innerlichkeit geprägter Gottesdienstkultur. Der Konflikt wurde offiziell mit der Agende von 1895 beendet, indem man denjenigen Gemeinden, die sich mit der Liturgie des Hauptgottesdienstes nach wie vor nicht abfinden wollten, nicht mehr länger die Verlesung eines Auszugs aus eben dieser Liturgie aufzwang, sondern ihnen eine „ANDERE FORM“ zugestand.

Im 20. Jahrhundert traten dann allerdings grundsätzliche Fragen über die Gestalt des christlichen Gottesdienstes (wieder) in den Vordergrund:

- Besitzen die altkirchlichen und reformatorischen Gottesdienstordnungen eine bleibende normative Relevanz für die Kirche – oder muss diese stets nach neuen Formen suchen, um den Gottesdienst als Fest und Gemeinschaftsfeier zu akzentuieren?
- Soll in den evangelischen Kirchen die Eucharistie nach altkirchlicher (und katholischer) Tradition wieder allsonntäglich gefeiert werden – oder ist der Predigtgottesdienst, der auch ohne Abendmahl als vollwertig zu gelten hat, gerade das Markenzeichen der „Kirche des Wortes“?
- Muss sich die liturgische Rede, besonders bei den Gebeten und den Glaubensbekenntnissen, von der alltäglichen unterscheiden und sich an biblisch-traditionellen Mustern orientieren – oder hat sie sich um sprachliche Zeitgenossenschaft zu bemühen?
- Stehen sich die vom Proprium vorgegebenen Gebete und die die Botschaft des Evangeliums aktualisierende Predigt bipolar gegenüber – oder soll sich die Liturgie von einem einheitlichen Thema, das Gebete, Gesänge und Predigt miteinander verbindet, zu einem Gesamtkunstwerk formen lassen?

Diese Diskussionen zogen sich durch das gesamte letzte Jahrhundert mit ihren liturgischen Aufbrüchen und Bewegungen. Kaum schien sich eine Strömung durchgesetzt zu haben, indem sie einen entsprechenden Gottesdienstbuchentwurf oder gar (in den 1950er Jahren) eine eingeführte Agende präsentieren konnte, bekam eine Gegenbewegung neuen Auftrieb und gewann an Einfluss.

Der teilweise turbulente Aufbruch der späten 1960er und 1970er Jahre machte vor den Kirchentüren und den dahinter gefeierten Gottesdiensten nicht halt. Das setzte die rheinische Synode und die Kirchenleitung stets von Neuem unter Zugzwang. Die verheißene „erneuerte Agende“, die die als anachronistisch wirkende Nachkriegsagende endlich ablösen sollte, versprach mit ihrem integrativen Strukturmodell einen neuen Konsens nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern auch zwischen „traditionellen“ und „alternativen“ Feierformen. Um die Akzeptanz des neuen Gottesdienst-

buchs zu erhöhen, wurde dessen Vorentwurf so ausführlich evaluiert wie noch kein Liturgiebuch vor ihm.

Kein noch so ausführliches Stellungnahmeverfahren kann allerdings garantieren, dass das spätere konsensbestimmte Endprodukt tatsächlich von allen Liturgen und Gemeinden in derselben Weise angenommen und in der von seinen Autoren intendierten Weise in Gebrauch genommen wird. Die Exegese von Synodenprotokollen und -beschlüssen, von Agenden und Liturgiebüchern kann stets nur zeigen, wie der Gottesdienst sich in der betreffenden Zeit und Region nach Auffassung der verantwortlichen Gremien hat gestalten *sollen* – nicht wie er tatsächlich ausgesehen *hat*.²⁶⁷ Dies umso mehr, als die rheinische Landessynode bei der Einführung des neuen EVANGELISCHEN GOTTESDIENSTBUCHES im Jahr 2000 ihre Tradition minimaler Verbindlichkeit fortsetzte und nur den beiden Grundformen agendarischen, verpflichtenden Rang verlieh.

Um in Erfahrung zu bringen, ob und wie das aktuelle Gottesdienstbuch tatsächlich in der rheinischen Kirche angekommen ist und rezipiert wurde, bedarf es nach dem erfolgten historischen *Rückblick* nun eines empirischen *Einblicks* in die liturgische Gegenwart.

²⁶⁷ Dass ein – euphemistisch gesprochen – „differenzierter“ Umgang mit Agenden schon in vergangenen Jahrhunderten eher die Regel als die Ausnahme war, belegen bis heute die vielen handschriftlichen Ergänzungen und Streichungen, die die jeweiligen Liturgen an den Liturgiebüchern vornahmen.

III Einblick: Rheinische Liturgen und „ihr“ Gottesdienst

1 Vorbemerkungen

Mit dem Begriff „empirische Sozialforschung“ werden landläufig vornehmlich, manchmal sogar ausschließlich Untersuchungsmethoden verbunden, die auf die eine oder andere Weise zählbare, quantitative Daten produzieren, mit denen sich anschließend mathematisch-statistische Berechnungen vornehmen lassen: Fragebogen werden erstellt, verteilt und computerunterstützt ausgewertet, zufällig ausgewählte Personen telefonisch um präzise Antworten zu politischen und aktuellen Entwicklungen gebeten, Gottesdienstteilnehmer an bestimmten Sonntagen im Kirchenjahr gezählt.²⁶⁸ Die Einsicht in die unvermeidliche Begrenztheit solcher Erhebungsmethoden hat in den vergangenen Jahrzehnten die Entwicklung qualitativer Untersuchungsmethoden befördert.²⁶⁹ Statt sich allein auf die mitunter trügerische „Objektivität“ statistischer Auswertungen zu berufen, begannen Sozialforscher in den 1970er Jahren damit, Einzelpersonen und Gruppen persönlich zu befragen und/oder zu beobachten, um das auf diese Weise erhobene Material (Protokolle, Aufnahmen etc.) interpretativ auszuwerten. Die damit einhergehende Subjektivität wird nicht länger als qualitative Beeinträchtigung betrachtet, sondern als Teil der Methodik in diese integriert.

Der in den Anfangsjahren ausgebrochene Streit zwischen quantitativ und qualitativ arbeitenden Sozialforschern hat „ähnlich tiefe Zwietracht gesät [...] wie in der Exegese der Streit zwischen den VerfechterInnen [sic!] der historisch-kritischen Exegese und denjenigen der tiefenpsychologischen Exegese“.²⁷⁰ Die erbitterte Auseinandersetzung ist mittlerweile jedoch der Erkenntnis gewichen, dass keine der beiden Forschungsrichtungen für sich (alleine) in Anspruch nehmen kann, den schlechthin idealen Typ empirischer Sozialforschung darzustellen.²⁷¹ Vielmehr hat sich ein Forschungsdesign primär am zu untersuchenden Sachverhalt und an der konkreten Fra-

²⁶⁸ Einen solchen Eindruck vermitteln mitunter auch einschlägige Handbücher. So widmet sich das Standardwerk von Diekmann mit dem Titel „Empirische Sozialforschung“ nur am Rande qualitativen Verfahren, umso ausführlicher aber quantitativen Methoden (Diekmann 2007, Empirische Sozialforschung).

²⁶⁹ In Übersicht: Mayring 2002, Einführung, 9–18.

²⁷⁰ Bucher 1994, Einführung, 21.

²⁷¹ Lamnek 2005, Qualitative Sozialforschung, 5. Vgl. dessen Kritik an der traditionellen quantitativen Forschung 6–19, aber auch die Gegenüberstellung der methodologischen Implikationen der beiden Forschungsverfahren (242–273).

gestellung zu orientieren; hier mag sich einmal eher eine quantitative, ein anderes Mal eher eine qualitative Methodik anbieten. Mehr noch: Vertreter beider Richtungen kommen nicht umhin anzuerkennen, dass sich quantitative und qualitative Herangehensweisen nicht trennscharf voneinander scheiden lassen. So ist die Interpretation der Ergebnisse einer Umfrage notwendig ein subjektiver Akt, ebenso wie die Auswertung einer Gruppendiskussion auffallende Häufigkeiten nicht ignorieren wird. Statt die unterschiedlichen Forschungsansätze *gegeneinander* auszuspielen, ist es darum weitaus angemessener und sinnvoller, die spezifischen Leistungen der einzelnen Methoden wertzuschätzen und sie *miteinander* ins Spiel zu bringen – mit dem Ziel, sich auf unterschiedlichen Wegen einem empirisch ohnehin niemals vollständig zu erfassenden Sachverhalt möglichst umfassend zu nähern.

1.1 Forschungsdesign

Eine Verknüpfung quantitativer und qualitativer Verfahren kann auf unterschiedliche Weise geschehen.²⁷² Eine der häufigeren Varianten ist das „Vorstudienmodell“:²⁷³ Eine explorative Untersuchung (etwa in Form von Gruppendiskussionen) soll dazu dienen, eine anschließende quantitative Erhebung (Umfrage) präziser konzipieren zu können. Dies entspricht dem Ansatz der EKD-weiten Studie der Liturgischen Konferenz zur Rezeption des EGb. Dabei sind die aus der qualitativen (Vor-)Studie gewonnenen Erkenntnisse keineswegs nur als zuarbeitende Vorbereitung für die anschließende „richtige“ (quantitative) Untersuchung zu betrachten; vielmehr können sie dazu beitragen, die Ergebnisse der Umfrage ihrerseits zu interpretieren, und so etwaige Fehlinterpretationen vermeiden helfen.

Die vorliegende Studie legt ihren Schwerpunkt auf die qualitative Betrachtung von sieben vom Autor durchgeführten Gruppendiskussionen. Ihren Ergebnissen stellt sie bei der abschließenden Auswertung allerdings die im Zuge der zweiten, quantitativen Phase der LK-Studie gewonnenen Daten zur Seite. Diese stellen die Aussagen der Teilnehmer in einen größeren Zusammenhang und lassen eine verlässlichere Einschätzung zu, ob und inwiefern jene generalisierbar sind. Mit Mayring kann dementsprechend von einem „Verallgemeinerungsmodell“ gesprochen werden.²⁷⁴ Zugleich aber werfen die Gruppendiskussionen exemplarische Schlaglichter auf den mutmaßlichen Erfahrungs- und Praxishintergrund, auf dem die (anonymen)

²⁷² Vgl. dazu Mayring 2001, Kombination und Integration.

²⁷³ Ebd. 22.

²⁷⁴ Ebd. 23.

Teilnehmer der Fragebogenaktion ihre Antworten abgegeben haben und können so die Ergebnisse der quantitativen LK-Studie ihrerseits vertiefen.

Während die Gruppendiskussionsmethode bei Marktforschern große Beliebtheit genießt, fristet sie in den Humanwissenschaften – selbst bei qualitativ arbeitenden Forschern – nach wie vor eher ein Schattendasein.²⁷⁵ In jüngerer Zeit gewinnt sie zwar auch im wissenschaftlichen Bereich an Bedeutung, ihre methodologische Aufarbeitung steckt allerdings noch in den Anfängen. Noch 1984 schrieben Morgan/Spanish: „*Focus groups have received little attention from sociologists, although they are commonly used as a qualitative technique in market research.*“²⁷⁶

1.1.1 Begriffsbestimmung

Neben dem Begriff „Gruppendiskussion“ werden mitunter auch weitere Termini verwendet.²⁷⁷ Loos/Schäffer unterscheiden zwischen „Gruppenbefragung“, „Gruppengespräch“ und „Gruppendiskussion“.²⁷⁸ Dabei verstehen sie unter Ersterer eine lediglich zeitgleich stattfindende Sonderform der Einzelbefragung, bei der die Gruppensituation methodisch wie methodologisch ausgeblendet wird und eine Diskussion unter den Teilnehmenden nicht stattfindet. Mit Gruppengespräch bezeichnen sie „natürlich“ zustande kommende Kommunikationssituationen, in denen es primär um das Sammeln von Informationen gehe, während Verlauf und Gruppendynamiken nur eine untergeordnete Rolle spielten. Gruppendiskussionen ließen sich demgegenüber „als ein Verfahren definieren, in dem in einer Gruppe *fremdinitiiert* Kommunikationsprozesse angestoßen werden, die sich in ihrem Ablauf und der Struktur zumindest phasenweise einem ‚normalen‘ Gespräch annähern.“ Im Idealfall entwickelten sich diese Diskussionen so, „als ob‘ die Leitung nicht anwesend wäre“.²⁷⁹

Dass sich eine *Gruppendiskussion* deutlich von einem *Gruppeninterview* unterscheidet, darf als allgemeiner Konsens gelten. Konstitutiv ist für sie die Interaktion unter den Teilnehmenden. Die sich in der Gruppe entwickelnden Dynamiken werden dabei nicht als Störfaktoren ausgeblendet, sondern als eigene Erkenntnisquelle anerkannt. Die von Loos/Schäffer getroffene Unterscheidung zwischen *Gesprächs-* und *Diskussionssituation* geht hingegen an der Realität vorbei: Auch in einem noch so zwanglos arrangierten „Gruppengespräch“ halten die obligatorischen Aufzeichnungsgeräte und

²⁷⁵ Das beklagt schon Krüger 1983, Gruppendiskussionen, ebenso: Lamnek 2005, Gruppendiskussion.

²⁷⁶ Zit. nach ebd. 5.

²⁷⁷ Zur Definitionenvielfalt vgl. auch ebd. 26–29.

²⁷⁸ Loos/Schäffer 2001, Gruppendiskussionsverfahren, 11–13.

²⁷⁹ Ebd. (Kursivschreibung und Hervorhebung entfernt).

nicht zuletzt der Forscher/Moderator, so „unsichtbar“ dieser sich auch zu machen versucht, die gegebene „Laborsituation“²⁸⁰ präsent. Als allgemeine, bewusst weit gefasste Begriffsbestimmung bietet sich daher Lamneks Definition an:

„Die Gruppendiskussion ist ein Gespräch mehrerer Teilnehmer zu einem Thema, das der Diskussionsleiter benennt, und dient dazu, Informationen zu sammeln.“²⁸¹

1.1.2 Historische Entwicklung

Im Vergleich zu anderen qualitativen Forschungsinstrumenten ist die Gruppendiskussion eine relativ junge Methode.²⁸² Das erste Mal wurde sie in den 1930er Jahren von dem US-Amerikaner Kurt Lewin und dessen Schülern im Rahmen von sozialpsychologischen Kleingruppenexperimenten angewendet. Lewin war dabei weniger an den thematischen Äußerungen der einzelnen Teilnehmer interessiert als an den gruppenspezifischen Prozessen. In den 1940er Jahren wurden in den USA und Großbritannien „*focus group interviews*“ eingesetzt, um während des Zweiten Weltkriegs die Wirkung von propagandistischen Filmen und Radiosendungen zu erforschen. Die Gruppensituation hatte hier allerdings vorwiegend zeitliche und ökonomische Gründe: Eine Gruppe von Probanden wurden der Einfachheit halber zeitgleich statt nacheinander denselben „Grundreizen“ ausgesetzt und ihre Reaktionen protokolliert. Nach dem Krieg wurden diese Erfahrungen im angelsächsischen Raum fast ausschließlich von der Marktforschung aufgegriffen, während Sozialwissenschaftler bei ihren Forschungsprojekten vorwiegend quantitative Befragungen einsetzten. Da die kommerziell arbeitenden Marktforscher für die praktische Durchführung von Gruppendiskussion und nicht für ihre methodische Erforschung bezahlt wurden, blieb diese in den USA lange Zeit praktisch aus. Erst in den 1980er Jahren setzten angelsächsische Sozialforscher verstärkt auch „*naturally occurring groups of like-minded people*“ ein.²⁸³

In Deutschland wurden Gruppendiskussionen dagegen schon in den 1950er Jahren als Sozialforschungsmethode eingesetzt und untersucht.

²⁸⁰ Wolff/Puchta 2007, Realitäten zur Ansicht, 1.

²⁸¹ Lamnek 2005, Qualitative Sozialforschung, 408 (Fett- und Kursivschreibungen entfernt).

²⁸² Vgl. zur geschichtlichen Entwicklung die Darstellungen bei Loos/Schäffer 2001, Gruppendiskussionsverfahren, 15–28; Lamnek 2005, Qualitative Sozialforschung, 409–411; ders. 2005, Gruppendiskussion, 18–25; Wolff/Puchta 2007, Realitäten zur Ansicht, 3–12.

²⁸³ Livingstone/Lunt 1996, 82, zit. nach Loos/Schäffer 2001, Gruppendiskussionsverfahren, 16.

Wegbereiter war das Frankfurter Institut für Sozialforschung, an dem Friedrich Pollock im Winter 1950/51 für eine Studie zur „Erforschung der ‚öffentlichen Meinung‘“ Gruppendiskussionen mit 1800 Personen aus unterschiedlichen Bevölkerungsschichten durchführte.²⁸⁴ Im Gegensatz zum angelsächsischen Raum sollten hier erstmals „mit Hilfe von Gruppendiskussionsverfahren [...] vor allem Informationen substanzieller Art erhoben und erfasst werden, wobei es weniger auf die gruppendynamischen Effekte als vielmehr auf die Informationen selbst ankam“.²⁸⁵ Pollocks Studie löste in Deutschland eine lebhafte methodische Diskussion aus, die allerdings bereits 1960 mit der Dissertation von Werner Mangold einen (vorläufigen) Abschluss fand.²⁸⁶ In den folgenden Jahren wurde die Gruppendiskussion zwar „recht vielfältig (unter Bezugnahme auf Einsatzbereiche wie auch die Erkenntnisabsichten), aber letztlich doch relativ selten“ genutzt.²⁸⁷ Erst in den 1970er Jahren erschienen weitere methodologische Arbeiten, unter anderem von Manfred Nießen²⁸⁸, der die Methode mit Rekurs auf den Symbolischen Interaktionismus neu zu begründen suchte. In jüngerer Zeit bemühen sich schließlich Ralf Bohnsack, Peter Loos und Burkhard Schäffer um eine Weiterentwicklung des Gruppendiskussionsverfahrens.²⁸⁹

In der deutschen Marktforschung werden Gruppendiskussionen seit den 1970er Jahren gebraucht und erfreuen sich seither wachsender Beliebtheit. Wie in den USA setzten die Forscher auch hierzulande die Methode lange (und teilweise bis heute) ohne eine methodologische Grundlegung ein. In dem ersten Lehrbuch für qualitative Marktforschung von Ernst F. Salcher²⁹⁰ wird die Gruppendiskussion nur kurz abgehandelt. Erst Christoph B. Melchers veröffentlichte 1994 den ersten methodischen Beitrag zum Einsatz von Gruppendiskussionen in der Marktforschung,²⁹¹ in dem er den von ihm seit den 1980er Jahren entwickelten morphologischen Ansatz darstellt.²⁹² Insgesamt aber steckt die methodologische Aufarbeitung des Gruppendiskussionsverfahrens in der Marktforschung auch in Deutschland noch in den Anfängen. Jüngst warnten die Sozialforscher Stephan Wolff und Claudia Puchta ihre Fachkollegen gleichwohl vor Überheblichkeit gegenüber der angeblich laienhaften Anwendung des Verfahrens durch Marktforscher und

²⁸⁴ Pollock 1955, Gruppenexperiment.

²⁸⁵ Lamnek 2005, Gruppendiskussion, 19.

²⁸⁶ Mangold 1960, Gegenstand und Methode.

²⁸⁷ Lamnek 2005, Gruppendiskussion, 20.

²⁸⁸ Nießen 1977, Gruppendiskussion.

²⁸⁹ Vgl. Bohnsack 2005, Gruppendiskussion; Bohnsack/Schäffer/Przyborski 2006, Gruppendiskussionsverfahren; Loos/Schäffer 2001, Gruppendiskussionsverfahren.

²⁹⁰ Salcher 1978, Psychologische Marktforschung.

²⁹¹ Melchers 1994, Gruppendiskussionen; vgl. auch: ders. (o. J.), Wann sollte man diskutieren?

²⁹² Vgl. dazu Melchers/Ziems (o. J.), Morphologische Marktpsychologie, und ausführlicher Dammer/Szymkowiak 1998, Die Gruppendiskussion in der Marktforschung.

plädierten dafür, „das vernachlässigte Potenzial der qualitativen Marktforschung für die *zünftige Sozialforschung* besser zu nutzen“.²⁹³

1.1.3 Konzeptionen

Wenngleich der Begriff „Gruppe“ von Sozial- wie Marktforschern in der Regel unhinterfragt gebraucht wird, muss redlicherweise festgehalten werden, dass es *die* Gruppe als soziale Wirklichkeit nicht gibt, sondern vielmehr „eine Vielzahl sozialer Gruppensituationen, die unter Heranziehung verschiedenster Gesichtspunkte klassifiziert und systematisiert werden können“.²⁹⁴ Im Blick auf Gruppendiskussionen sind zum einen (bezogen auf bestimmte als relevant betrachtete Merkmale) *homogene* von *heterogenen* Gruppen zu unterscheiden. Während sich in heterogen zusammengesetzten Gruppen (z. B. mit Teilnehmern aus unterschiedlichen Hierarchieebenen einer Institution) einzelne Teilnehmer möglicherweise nicht trauen, sich frei zu äußern, stehen homogene Gruppen in der Gefahr, dass die Diskussion schnell verflacht, sich (womöglich nur oberflächlich) eine einheitliche Gruppenmeinung herausbildet und/oder sich die Gruppe gegen den Moderator verbündet.²⁹⁵ Weiterhin sind *künstliche* von *natürlichen* Gruppen zu differenzieren, wobei sich für Gruppendiskussionen meist Erstere bilden, da die Teilnehmer in der Regel eigens dazu eingeladen werden, sich außerhalb ihres alltäglichen Lebensumfelds zum Zweck der Untersuchung zusammenzufinden.

Innerhalb der deutschsprachigen Sozialforschung hat die auf Ralf Bohnsack zurückgehende „dokumentarische Methode“ den Rang eines Standards erlangt.²⁹⁶ Unter Berufung auf die Wissenssoziologie von Karl Mannheim ist sie überzeugt, dass „Sinn- und Bedeutungszuschreibungen, Lebensorientierungen usw. sich primär sozial konstituieren, gemeinsamen Erfahrungsräumen entstammen und sich im Miteinander von Menschen mit gleichen oder ähnlichen Erfahrungen zeigen“.²⁹⁷ Dazu genüge es nicht, „die in einer Gruppendiskussion geäußerten Meinungen und Orientierungen der Teil-

²⁹³ Wolff/Puchta 2007, Realitäten zur Ansicht, 213.

²⁹⁴ Lamnek 2005, Gruppendiskussion, 54

²⁹⁵ Lamnek plädiert daher für eine heterogene Zusammensetzung von Gruppen (vgl. ebd. 104–107).

²⁹⁶ Bohnsack 2008, Rekonstruktive Sozialforschung. Mit Bohnsack endet nicht nur der einschlägige Wikipedia-Artikel „Gruppendiskussion“, ihm wird auch in Handbüchern zur qualitativen Sozialforschung wie dem von Uwe Flick die methodische Darstellung übertragen (Bohnsack 2005, Gruppendiskussion). Auch Loos/Schäfer 2001, Gruppendiskussionsverfahren, nennen ihren Einführungsband schlicht „Das Gruppendiskussionsverfahren“, so als gäbe es kein anderes Verfahren als das von ihnen dargestellte.

²⁹⁷ Lamnek 2005, Gruppendiskussion, 59.

nehmer in ihrem thematischen Gehalt einfach zu registrieren“.²⁹⁸ Primäres Ziel sei vielmehr, über die „Rekonstruktion der Diskursorganisation“ die Einbettung eines Themas „in einen umfassenden Sinnzusammenhang“ zu erfassen. In der komparativen Analyse würde schließlich die „kollektive Eingebundenheit der Interpreten, die ‚Seinsverbundenheit der Interpretation‘“ berücksichtigt. Dementsprechend hohe Anforderungen werden an die akribische Analyse des Gesprächsprotokolls (Transkripts) oder der Videoaufzeichnung gestellt.

In Siegfried Lamneks pragmatisch ausgerichtetem Lehrbuch bildet die Bohnsack'sche Methodologie hingegen lediglich eine unter mehreren dargestellten Konzeptionen. Mehr noch: Lamnek stellt die „interpretativ-rekonstruktive Inhaltsanalyse“ in eine Reihe mit weiteren, teilweise der Marktforschung entlehnten Verfahren: der „deskriptiv-reduktiven Analyse“, der „statistisch-reduktiven Analyse“, der „interpretativ-reduktiven Inhaltsanalyse“ und der „interpretativ-explikativen Analyse“.²⁹⁹ Mit offenkundiger Verärgerung über diese Entthronung kanzelt Bohnsack seinen Kollegen Lamnek unwirsch dafür ab, dass in dessen Überblicksdarstellungen einer „meta- oder grundlagentheoretischen Fundierung nicht in adäquater Weise Rechnung getragen“ werde. Insbesondere bei Lamneks Einführung in das Gruppendiskussionsverfahren handle es sich „in vielen Passagen um eine ‚Misrepräsentation qualitativer Verfahren in den Termini standardisierter Sozialforschung‘“.³⁰⁰

Tatsächlich jedoch vollzieht sich diese Grundlagendiskussion in der deutschen Sozialforschung „fast vollständig unter Ausschluss der wissenschaftlichen Welt-Öffentlichkeit“.³⁰¹ Andernorts, insbesondere im angelsächsischen Raum, sind Markt- und Sozialforschung füreinander weitaus durchlässiger und setzen unterschiedliche Verfahren auch ohne vorausgehende metatheoretische Fundierung gewinnbringend ein. Zudem betrachten „die deutschsprachigen Autoren in weit stärkerem Maße als ihre angelsächsischen Kollegen das, was tatsächlich während einer Gruppendiskussion *in situ* abläuft, als analytisch zu transzendierendes Oberflächenphänomen, als gleichsam ‚defizitäre Daten‘“.³⁰² Statt sich bei der Auswertung auf das bei der Diskussion tatsächlich Gesagte und Geschehene zu konzentrieren, werde dieses auf eigentümliche Weisung mystifiziert. Um einer möglichst unberührten „Naturwüchsigkeit“ willen wird der Moderator/Interviewer zur „Un-Person“ reduziert, der möglichst wenig auf den Diskussionsverlauf einzuwirken hat, und die unausweichliche Laborsituati-

²⁹⁸ Loos/Schäffer 2001, Gruppendiskussionsverfahren, 38; dort auch die folgenden Zitate, in denen die Hervorhebungen entfernt wurden.

²⁹⁹ Vgl. Lamnek 2005, Gruppendiskussion, 177–216.

³⁰⁰ Bohnsack 2008, Rekonstruktive Sozialforschung, 105, Anm. 30.

³⁰¹ Wolff/Puchta 2007, Realitäten zur Ansicht, 12.

³⁰² Ebd.

on einer *jeden* Gruppendiskussion geleugnet.³⁰³ Demgegenüber halten Wolff/Puchta fest:

*„Die Gruppendiskussion als eine Form der praktischen Herstellung von sozialen Tatsachen zielt auf Daten, die gleichsam auf einem mittleren Abstraktionsniveau angesiedelt sind. Weder geht es in ihnen um eine Addition bzw. eine Durchschnittsbildung von persönlichen Erfahrungen noch um kollektive Erfahrungen und Bedeutungsstrukturen. Ihre besondere Leistung besteht in der Herstellung und im Vollzug einer verallgemeinerbaren Multisubjektivität der dort geäußerten bzw. evozierten Aussagen, Meinungen und Einschätzungen.“*³⁰⁴

Gerechterweise wird man berücksichtigen müssen, dass Bohnsack seine dokumentarische Methode mit Blick auf sozialarbeiterische und –pädagogische Standardsituationen entwickelt hat.³⁰⁵ Die Gesprächspartner aus den betreffenden Milieus (Klienten, Jugendliche ...) mögen die nötige (naive) Unbefangenheit gegenüber dem Forschungssetting mitgebracht haben, damit sich während des aufgezeichneten Gesprächs tatsächlich eine „natürliche“ Ungezwungenheit hat ergeben können. Zudem mag die Lebenswelt des Forschers von derjenigen der Gesprächspartner derart weit entfernt gewesen sein, dass ein aufwendiger Vorstoß in den „konjunktiven Erfahrungsraum“ notwendig erschien. In Zweifel gezogen werden muss aber, dass das dokumentarisch-rekonstruktive Verfahren tatsächlich als einzig legitime Methode zur empirischen Analyse von Gruppendiskussionen mit allen möglichen Gruppen zu jedwedem Thema zu gelten hat. Hier ist Lamneks Ansatz, der unterschiedlichen Methoden grundsätzlich dieselbe Existenzberechtigung zugesteht und sie für die Anwendung in je verschiedenen, individuellen Forschungszusammenhängen und Erkenntnisabsichten aufbereitet, nicht nur (welt)offener, sondern auch plausibler.

Bohnsacks rekonstruktive Methode hinterlässt noch in einer weiteren Hinsicht ein Unwohlsein: Das Postulat transpersonaler Erfahrungsräume und Orientierungsmuster, die sich dem Forscher bei der akribischen Analyse einer Gruppendiskussion gewissermaßen „offenbaren“, erweckt den Argwohn, als sollten die aus dem Gespräch einiger weniger Personen gewonnenen Einsichten quasi metaphysisch als verallgemeinerbar legitimiert werden, um sie den Ergebnissen quantitativer Studien gleichstellen zu können.³⁰⁶ Tatsächlich aber hat sich in der qualitativen Sozialforschung (auch der deutschen!) längst die Einsicht durchgesetzt, dass die an quantitative

³⁰³ Vgl. ebd. 213.

³⁰⁴ Ebd. 214.

³⁰⁵ In seiner Dissertation dienen Bohnsack Transkripte von Berater-Klient-Gesprächen als Beispiele (Alltagsinterpretation [1983]), in seiner „Einführung in qualitative Methoden“ Transkriptausschnitte einer Diskussion mit Jugendlichen (Rekonstruktive Sozialforschung [2008], 31–68).

³⁰⁶ Wolff/Puchta 2007, Realitäten zur Ansicht, 11.

Untersuchungen angelegten Maßstäbe von Zuverlässigkeit (Reliabilität) und Gültigkeit (Validität) nicht eins zu eins auf qualitative Verfahren zu übertragen sind.³⁰⁷ Zu Versuchen, die klassischen Kriterien als „prozedurale Reliabilität“ und „kommunikative Validierung“ zu interpretieren,³⁰⁸ treten Bemühungen, neue, der qualitativen Methodik angemessene Kriterien zu definieren. Mayring trägt die folgenden sechs Gütekriterien zusammen:³⁰⁹

- 1) Verfahrensdokumentation
- 2) Argumentative Interpretationsabsicherung
- 3) Regelgeleitetheit
- 4) Nähe zum Gegenstand
- 5) Kommunikative Validierung
- 6) Triangulation³¹⁰

Das letzte Kriterium erinnert erneut daran, dass die qualitative Forschung ihre Berechtigung nicht in Konkurrenz zu quantitativen Methoden erhält, sondern nur im Konzert mit diesen. Gerade dann aber kann sie selbstbewusst ihre Stärke ausspielen: Handlungen und Haltungen von Gruppen in der aufmerksamen Untersuchung einzelner (für sich alleine genommen nicht verallgemeinerbarer) Phänomene exemplarisch zu erhehlen.

Unter den von Lamnek beschriebenen Verfahren kommt das in dieser Studie angewendete der deskriptiv-reduktiven Analyse am nächsten.³¹¹ Dabei konzentriert sich die Untersuchung auf die Inhaltsebene, auf die tatsächlichen Gesprächsbeiträge und begibt sich nicht auf die Suche nach einer „konjunktiven Metaebene“. Die Gruppendiskussionen werden zunächst separat analysiert. Zu jedem der behandelten Themen werden die Beiträge der einzelnen Teilnehmer dargestellt, miteinander in Beziehung gesetzt und die jeweiligen Positionen an ausgewählten Zitaten exemplifiziert. Am Ende der Darstellung einer jeden Diskussion steht ein kurzes Fazit, das die wesentlichen Merkmale dieser konkreten Gruppe knapp zusammenfasst. In einem zweiten Schritt wird das gewonnene Material dann in seiner Gesamtheit betrachtet und thematisch auf die zentralen Fragestellungen der Studie hin ausgewertet. Die gewonnenen Erkenntnisse werden dabei, wie bereits

³⁰⁷ Vgl. Mayring 2002, Einführung, 140–148; Lamnek 2005, Gruppendiskussion, 220–223; Flick 2009, Qualitative Sozialforschung, 485–510.

³⁰⁸ Vgl. Flick 2009, Qualitative Sozialforschung, 489–499

³⁰⁹ Zu finden bei Mayring 2002, Einführung, 144–148.

³¹⁰ Der Landvermessung übernommene Begriff „Triangulation“ bezeichnet das Verfahren, einen Forschungsgegenstand von (mindestens) zwei Standpunkten resp. mit mindestens zwei Verfahren in den Blick zu nehmen, um so präzisere Aussagen über ihn treffen zu können. In unserem Zusammenhang meint Triangulation damit die gezielte Kombination quantitativer und qualitativer empirischer Methoden (vgl. Flick 2004, Triangulation; Lamnek 2005, Qualitative Sozialforschung, 274–291).

³¹¹ Vgl. Lamnek 2005, Gruppendiskussion, 183–191.

erwähnt, mit Ergebnissen aus der quantitativen LK-Studie in Beziehung gesetzt.

Dieses Verfahren mag eher dem Vorgehen von Marktforschern als dem von Soziologen ähneln. Abgesehen davon, dass dies (außer für manchen Soziologen) nicht *per se* als Makel gelten muss, ähnelt das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie tatsächlich der einer klassischen Marktforschungssituation, will sie doch im Wesentlichen erkunden, wie und warum ein bestimmtes „Produkt“ (das EGb) auf dem „Markt“ miteinander konkurrierender Gestaltungshilfen von den potenziellen „Kunden“ (Liturgen in der rheinischen Landeskirche) angenommen und beurteilt wird.

1.1.4 Argumente für die Methodenwahl

Jede empirische Methode – auch die Gruppendiskussion – hat ihre spezifischen Vor- und Nachteile.³¹² Ein grundlegender Pluspunkt der Gruppendiskussion ist die Gesprächsatmosphäre, die sich in der Regel entspannter gestaltet als im Face-to-face-Setting eines Einzelinterviews. Trotz des nicht geringen Aufwands bei der Transkription ist sie zeitökonomischer, als wenn jeder der Teilnehmer persönlich interviewt werden müsste. In einer offen gestalteten Diskussion, die sich nicht auf das kollektive Abarbeiten eines Fragenkatalogs beschränkt, haben die Teilnehmer zudem die Möglichkeit, eigene Themen anzuschneiden und im gemeinsamen Gespräch zu entwickeln, die bei der Planung der Studie möglicherweise nicht im Blick standen. Die dabei geäußerten unterschiedlichen Meinungen sind grundsätzlich als Erkenntnis fördernd anzusehen.

Zu den Grenzen des Verfahrens gehört der praktisch unvermeidbare Umstand, nicht von allen Teilnehmern Äußerungen zu allen Themen erfassen zu können. So können einzelne Teilnehmer der Meinung sein, es sei ja „schon alles Wesentliche gesagt“ worden und/oder ihre Zustimmung bzw. Ablehnung zu einem Gesprächsbeitrag mit nonverbalen Gesten (etwa durch Kopfnicken oder -schütteln) zum Ausdruck bringen, die zumindest bei einer Audioaufzeichnung nicht registriert werden können. Während sich einige Teilnehmer gerne und engagiert in eine Diskussion einbringen mögen, können sie damit andere, möglicherweise zurückhaltendere Teilnehmer erst recht zum Schweigen bringen. Der Moderator steht hier vor der delikaten Aufgabe, diese gegebenenfalls zu eigenen Beiträgen zu ermuntern, ohne den Verlauf der Diskussion unangemessen zu stören. Um bei aller Offenheit ein Mindestmaß an Vergleichbarkeit zu gewährleisten, bietet sich die Erstellung eines Leitfadens an, an dem sich der Moderator orientiert, ohne sich unter den Zwang zu stellen, jede der vorbereiteten Fragen tatsächlich explizit anschneiden zu müssen.

³¹² Dazu übersichtlich: ders. 2005, *Qualitative Sozialforschung*, 472 ff.

1.2 Durchführung

1.2.1 Gesprächsleitfaden

Als Grundlage für die in dieser Studie ausgewerteten Diskussionen diene der folgende Leitfaden, der auf dem von Schulz/Spieß im Dialog mit der Projektgruppe der LK-Studie entwickelten Leitfaden basiert. Tatsächlich gestalteten sich Diskussionen so lebendig, dass der Leitfaden nur als grobe Orientierung (insbesondere für den Einstieg und den Abschluss) benötigt wurde; auch die (im Folgenden kursiv geschriebenen) Fragen des Moderators wurden nicht wörtlich so gestellt, sondern dienten nur als Gedanken-skizze. Insgesamt aber hat der Leitfaden dazu beigetragen, dass in allen Gesprächsrunden im Großen und Ganzen dieselben Themenbereiche angeschnitten wurden, wenn auch aufgrund der Gesprächsdynamik nicht jedes Mal in derselben Reihenfolge und Ausführlichkeit.

Vorinformation

Vorstellung der eigenen Person

Skizze des Projektes: Untersuchung der Rezeption des Ev. Gottesdienstbuches in der rheinischen Landeskirche

Eigener Wunsch: Sie als Teilnehmer ins Gespräch über Ihre Erfahrungen mit Gottesdienstfeier zu bringen

Zur Aufnahme: Alle Namen, Orts- und Gemeindenamen werden anonymisiert!

Einstieg

Kurze Vorstellungsrunde:

- Name, Alter, seit wann als Liturg im Dienst, in welcher Gemeinde
- Wie wurden Sie bzw. was hat Sie liturgisch geprägt?³¹³

1. Allgemeiner Zugang zu Gottesdienst und Gottesdienstgestaltung:

„Wenn Sie an Ihre Gottesdienste denken: Worauf kommt es dabei in Ihren Augen an?“

Mögliche vertiefende Nachfragen:

- Woran merken Sie das?
- An welche Elemente des Gottesdienstes denken Sie dabei?
- Haben Sie dafür Beispiele? Haben Sie mal die Erfahrung gemacht ...?

³¹³ Diese Frage wurde erst ab der zweiten Diskussion in den Leitfaden aufgenommen.

2. Beteiligung

„Wer ist an der Gestaltung Ihrer Gottesdienste beteiligt?“

Wenn nicht behandelt, nachfragen:

- Wo sind Ehrenamtliche (Nicht-Theologen) beteiligt? Wie genau?
- Welche Rolle spielen Kirchenmusiker?

3. Gestaltung des Gottesdienstes / Gottesdienstbuch

„Wie gehen Sie bei der Gestaltung des Gottesdienstes üblicherweise vor?“

Wenn nicht behandelt, nachfragen:

- Wenn Sie an die Liturgie denken: Welche Elemente bleiben dabei gleich, welche variieren?
- Welche Rolle spielen die Tradition der Gemeinde und vertraute liturgische Formen?
- Nutzen Sie Hilfsmittel – Bücher, CDs, Vorlagen, Anregungen?

4. Evangelisches Gottesdienstbuch

„Welche Rolle spielt das Evangelische Gottesdienstbuch für Sie?“

Mögliche vertiefende Nachfragen:

- Hat das EGb in Ihrer Gemeinde/für Sie die Gottesdienste/den Umgang mit Gottesdiensten verändert?
- Was „nützt“ das EGb?
- Können Sie sich vorstellen, dass Sie es unter anderen Umständen (stärker) nutzen würden?
- Was für ein Gottesdienstbuch bräuchten Sie? Was müsste es bieten?

5. Intentionen des Evangelischen Gottesdienstbuchs

„Das Evangelische Gottesdienstbuch soll ja dazu anregen, Gottesdienste vielfältig und flexibel zu gestalten. Gleichzeitig soll es zu mehr Wiedererkennbarkeit in der Liturgie führen. Wie ist für Sie das Verhältnis von flexiblen Elementen und den konstanten Bestandteilen im Gottesdienst?“

Mögliche vertiefende Nachfrage:

- Das Gottesdienstbuch betont, dass liturgisches Feiern den ganzen Menschen einbezieht, dass es „leibhaft und sinnlich“ sein soll. Welche Rolle spielen für Sie ganzheitliche Formen wie Musik, Bewegung oder Symbole?

6. Perspektiven / Wünsche

„Zum Schluss möchte ich gerne noch ein Gedankenexperiment mit Ihnen machen: Stellen Sie sich vor, Sie werden für ein Jahr von Ihrer Arbeit beurlaubt und von allen Verpflichtungen freigestellt. Sie haben nur eine

einzigste Aufgabe: sich um die Gottesdienste in Ihrer Gemeinde zu kümmern, wie, wann und wie oft Sie wollen. Sie haben alle Freiheiten und alle Möglichkeiten, auch finanziell, und – wenn Sie mögen – so viele Mitarbeitende, wie Sie möchten. Was tun Sie dann? Wie sehen die Gottesdienste dann aus?“

1.2.2 Rolle von Moderator und Teilnehmern

Der Autor nahm als Moderator in den Gruppendiskussionen die Position eines neugierig-interessierten Experten ein.³¹⁴ Die Teilnehmer würdigte er als ihm ebenbürtige Fachleute, an deren persönlichen Praxiserfahrungen (mehr noch als an allgemeinen Details, die man schematisch hätte abfragen können) er sich ehrlich interessiert zeigte. Zugleich konnte er ihnen als ehemaliger katholischer Priester³¹⁵, der selbst über ein Jahrzehnt lang regelmäßig Gottesdienste vorbereitet und gestaltet hatte, auf einer kollegialen Ebene begegnen. Diese markierte er, indem er zu Beginn einer jeden Diskussion kurz seinen eigenen Werdegang als Katholik, Ordensmann und Priester bis hin zu seiner Konversion skizzierte und seine Perspektive andeutete, selbst in einigen Jahren evangelischer Pfarrer werden zu wollen. Dies verstand sich nicht zuletzt als Vorleistung für die anschließend von den Teilnehmern erbetene Offenheit. Diese zeigten sich ihrerseits – ungeachtet der ungezwungenen Atmosphäre, in denen die Gruppendiskussionen stattfanden – der „Laborsituation“ bewusst. Selbst wenn die Gespräche lebendiger wurden, ließen sie sich gegenseitig stets ausreden und hörten selbst längeren Beiträgen in der Regel ohne Unterbrechung zu.

1.2.3 Aufnahme und Transkription

Die Diskussionen wurden vom Autor mit einem ZOOM H2 HANDY RECORDER als MP3-File aufgezeichnet und anschließend von ihm selbst mithilfe der Software f4³¹⁶ in der Version 3.0.3 transkribiert. Dies geschah nach den folgenden Regeln:³¹⁷

1. Es wird wörtlich transkribiert, also nicht lautsprachlich oder zusammenfassend. Vorhandene Dialekte sowie Interjektionen, Verzögerungslaute („äh“, „ne?“ etc.) und offensichtliche Wortsuchen („Ich könnte ..., wollte ..., würde ...“) werden nicht mit transkribiert.

³¹⁴ Zu den möglichen Moderatorenrollen vgl. Lamnek 2005, Gruppendiskussion, 141 f.

³¹⁵ S. Vorwort.

³¹⁶ Dr. Dresing & Pehl GmbH, www.audiotranskription.de.

³¹⁷ In weitgehender Anlehnung an: Kuckartz/Dresing/Rädiker u. a. 2007, Qualitative Evaluation, 27 f.

2. Sprache und Interpunktion werden behutsam geglättet und dem Schriftdeutsch angenähert.
3. Alle Angaben, die einen Rückschluss auf eine befragte Person erlauben, werden anonymisiert („A-Stadt“, „B-Kirchengemeinde“ etc.). Die Eigennamen der Gesprächsteilnehmer werden durch Pseudonyme ersetzt. Sämtliche Anonymisierungen werden mit einem Asteriskus („*“) gekennzeichnet.
4. Besonders betonte Wörter oder Wortteile werden durch Unterstreichung gekennzeichnet.
5. Zustimmungende bzw. bestätigende Lautäußerungen des Interviewers („Mhm“, „Aha“ etc.) werden nicht mit transkribiert, sofern sie den Redefluss der Sprechenden Person nicht unterbrechen.
6. Einwürfe anderer Gesprächsteilnehmer und/oder des Interviewers werden in Klammern im selben Absatz transkribiert, wenn sich der Teilnehmer dadurch nicht in seinem Beitrag unterbrechen lässt.
7. Lautäußerungen der Gesprächsteilnehmer, die die Aussage unterstützen oder verdeutlichen (etwa Lachen oder Seufzen), werden in Klammern notiert.

Die Gesprächsteilnehmer sind in den Transkripten durch ein „P“ (Person), gefolgt von einer zweistelligen Kennnummer („P11“, „P12“, etc.) gekennzeichnet. Dabei markiert die Zehnerziffer die Nummer der Gruppendiskussion, die Einerziffer die laufende Nummer des Teilnehmers innerhalb der betreffenden Diskussion. Die Absätze innerhalb der Transkripte sind durchnummeriert. Die Zitation „(P35,22)“ bezeichnet also die Äußerung des Teilnehmers Nr. 5 der dritten Gruppendiskussion in Absatz 22 des entsprechenden Transkripts. Die Eigennamen der Gesprächsteilnehmer sind innerhalb der gesprochenen Texte sowie in den Auswertungen durch fiktive Pseudonyme ersetzt, um die Darstellung persönlicher zu gestalten („Frau Schreiber*“ oder „Anna*“ statt „P11“). Der Moderator erscheint als „I“ (Interviewer). Die Absatznummern werden wie folgt im Text zitiert: Kann die Nummer des Sprechers aus dem Zusammenhang, zum Beispiel durch Nennung des Pseudonyms erschlossen werden, erscheint nur die Absatznummer („(22)“), andernfalls die gesamte Zitation („(P35,22)“).

Ferner werden folgende Markierungen verwendet:

- | | |
|-------------------|---|
| (? ?) | unverständliche Passage |
| ?Predigt? | vermuteter Inhalt einer unverständlichen Passage |
| <u>Liturgie</u> | betontes Wort |
| * | Markierung pseudonymisierter Namen, Ortsangaben, Gemeindebezeichnungen oder Ähnliches |
| <u>00:23:33-5</u> | Zeitmarke (vom Transkriptionsprogramm automatisch eingefügt) |

Bei der Organisation und Auswertung der Transkripte kam die Software MAXQDA 2007 zum Einsatz. Zwar blieben ihre komplexen Funktionen zur qualitativen Datenanalyse³¹⁸ ungenutzt, doch leistete sie beim Text-Retrieval, auch über mehrere Diskussionen hinweg, sowie beim Sprung aus den Transkripten in die originalen Audio-Dateien wertvolle Dienste. Die synthetisierten Aussagen der Teilnehmer wurden mithilfe einer Excel-Tabelle thematisch geordnet, um geäußerte Meinungen zu demselben Thema leichter finden und vergleichen zu können.

2 Gruppendiskussionen

Die Organisation der Gruppendiskussionen wurde von der Arbeitsstelle Gottesdienst der Evangelischen Kirche im Rheinland unter Leitung von Dr. Martin Evang unterstützt. Dieser ermöglichte die Vorstellung des Projektes auf der halbjährlich stattfindenden Tagung der Synodalbeauftragten am 6. März 2008 in Wachtberg. Im Anschluss an die Präsentation erklärten sich drei Teilnehmer aus verschiedenen Regionen der Landeskirche bereit, in ihrem Kirchenkreis eine Gruppendiskussion auszurichten und dazu Liturgen – meist Pfarrer, aber auch Prädikanten – einzuladen. Um zu vermeiden, dass die Beauftragten bereits in der Einladung auf das Forschungsinteresse am EGb hinwiesen und so dessen Kritiker und/oder Nicht-Nutzer von der Teilnahme an der Diskussion abhalten könnten, wurde ihnen als Textbaustein folgender Fragenkatalog an die Hand gegeben, mit dem in einer Einladung die Gesprächsthemen umrissen werden sollten:

- Wie feiern evangelische Christen in Deutschland Gottesdienst?
- Welche Erfahrungen machen sie mit der Liturgie?
- Welche Visionen leiten sie?
- Wie werden die Gottesdienste gestaltet?
- Wer ist wie an der Vorbereitung und der Durchführung beteiligt?

Spätere Äußerungen einzelner Teilnehmer lassen vermuten, dass sich die Organisatoren nicht immer mit der erhofften Konsequenz an diese Vorgabe gehalten hatten, was aber eine vielfältige Zusammenstellung der Gruppen zum Glück nicht verhindert hatte. Die Organisation der vier weiteren Diskussionen, die anders als die vorhergehenden eine bestimmte Liturgengruppe in den Fokus nahmen (Prädikanten, Vikare, Pietisten sowie Reformierte), erfolgte auf unterschiedlichen Wegen, die jeweils in der Einleitung der einzelnen Diskussionen erläutert werden.

Bei aller Verschiedenheit der Gesprächsrunden handelte es sich im Wesentlichen stets um eine Begegnung unter Kollegen (meist Pfarrern), die die

³¹⁸ Vgl. Kuckartz 2005, Einführung in die computergestützte Analyse; Kuckartz 2007, Qualitative Datenanalyse.

gemeinsame Aufgabe und Erfahrung der Gottesdienstvorbereitung miteinander verband. Oft, aber nicht immer kannten sich die Teilnehmer bereits zuvor (durch Pfarrkonvente, Synoden oder Ausbildung). Analog zur Altersmischung der Theologen in der rheinischen Landeskirche waren auch die Teilnehmer der Gruppendiskussionen meist zwischen 40 und 50 Jahre alt, in der Gruppe der Vikare (die ihr Alter nicht nannten) naturgemäß niedriger.³¹⁹ Dies begünstigte grundsätzlich eine offene, kollegiale Gesprächsatmosphäre. Unvertraut war den meisten Teilnehmern hingegen offenkundig, sich so intensiv über die eigene Gottesdienstgestaltung auszutauschen, wie es sich im Laufe der Gespräche ergeben sollte.

2.1 Pfarrer

Die erste Gruppendiskussion fand am 16. Mai 2008 in einem Kirchenkreis im geografischen Zentrum der Landeskirche mit Gemeinden statt, die sich überwiegend auf den lutherischen Katechismus berufen. Einer der Teilnehmer stellte für die Begegnung einen Gruppenraum im Gemeindehaus zur Verfügung. Die verhältnismäßig geringen Altersunterschiede der Teilnehmer (zwischen 35 und 51 Jahre) entsprachen laut Dirk Schönen*, der als Gottesdienst-Synodalbeauftragter die Diskussion organisiert hatte, der Altersverteilung im Kirchenkreis.

Die Teilnehmer waren einander weitgehend vertraut, was sich an der fast durchgängig benutzten „Du“-Anrede zeigte und sich in dem insgesamt offenen, lockeren, mitunter ausgelassenen Gesprächsklima niederschlug. Das sonnige Frühsommerwetter mag das Seine zu der spürbar guten Stimmung in der Runde beigetragen haben. Während sich die vier Pfarrer häufig zu Wort meldeten, hielt sich ihre Kollegin auffallend zurück.

Viele der im Gesprächsleitfaden enthaltenen Themen schnitten die Teilnehmer von sich aus an, sodass sie vom Moderator nicht ausdrücklich eingeführt werden mussten. Darum entsprach die Themenabfolge nicht immer dem Leitfaden. Auch die folgende Gliederungsübersicht dient nur der groben Orientierung, da die Teilnehmer einzelne Themen zu unterschiedlichen Momenten der Diskussion (wieder) aufgriffen:

³¹⁹ Angaben zum Alter sowie zu Raumordnungstypen und Bekenntnisständen der Gemeinden wurden, soweit die Teilnehmer hierzu keine Angaben machten, ergänzt aus: Landeskirchenamt EKIR 2009, Verzeichnis der Kirchengemeinden.

Zeit	Absätze	Thema
00:00	1–13	Vorstellung und Einführung
00:05	14–32	Liturgische Leitvorstellungen
00:22	33–36	Verhältnis von Gleichbleibendem und Variation („Formen“)
00:29	37–52	Gebrauch des EGb
00:39	53–68	Weitere Materialien für die Gottesdienstvorbereitung
00:47	69–77	Zusammenarbeit mit Kirchenmusikern u. a. bei der Vorbereitung
00:49	78–98	Mitverantwortung für den Gottesdienst und Mitwirkung der Gemeinde
01:04	99–116	Verbindlichkeit und Variationsbreite von Gemeindeagenden
01:17	117–126	Wünsche an ein künftiges EGb
01:23	127–134	Schlussrunde: liturgische „Vision“
01:29	135	Verabschiedung

2.1.1 Teilnehmer

- **Anna Schreiber*** (P11), 40 Jahre, arbeitet als Pfarrerin in einer großstädtischen Gemeinde (4).
- **Bernd Eggers***, (P12), 35 Jahre, wirkt als Pfarrer in demselben Stadtbezirk wie Anna Schreiber*, hält aber auch regelmäßig in einer Nachbargemeinde Gottesdienst (7).
- **Carsten Ziegler*** (P13), 44 Jahre, teilt sich in einer ländlichen Kleinstadt eine Pfarrstelle mit seiner Ehefrau (9.12).
- **Dirk Schönen*** (P14), 43 Jahre, ist Pfarrer im Ballungsrandgebiet einer Großstadt und Synodalbeauftragter für den Gottesdienst (10).
- **Erich Haselhoff*** (P15), 51 Jahre, ist einer von drei Pfarrern einer Kirchengemeinde in einem ländlich gelegenen Mittelzentrum. Er war zunächst katholisch (27), bevor er konvertierte und das evangelische Theologiestudium begann (13).

2.1.2 Themen

a) Prioritäten und Ziele

Gefragt nach ihren liturgischen Leitvorstellungen, stellen Eggers* (17) und Haselhoff* (27) als erstes die zentrale Rolle der Predigt bzw. der biblischen

Verkündigung heraus. Eggers* ist dabei um eine innere Kohärenz seiner Gottesdienste bemüht:

„Was mir auch wichtig ist, dass der Gottesdienstablauf einheitlich ist, eine Linie hat. Ich mag es nicht, wenn irgendwie immer ein neues Thema ange-rissen wird. Also: Liederauswahl, Schriftlesung usw., das ist mir wichtig, dass das so ein bisschen aus einem Guss ist“ (17).

Haselhoff* betont mit Verweis auf Ernst Lange, der Prediger müsse den Kontext der biblischen (Predigt-)Texte ebenso im Blick behalten wie denjenigen der aktuellen Hörer (27).

Außer auf eine „*stimmige liturgische Gestaltung*“ legt Pfarrer Ziegler* Wert darauf, dass eine „*gelöste Atmosphäre*“ entsteht, in der die Teilnehmer

„auch wirklich mit dem Herzen dabei sind; und – so sehr ja liturgische Gestaltung sehr oft nach festgelegten Prinzipien geht – dass man aber auch Elemente hat, dass jeder so, ja, ein Stückchen locker auch ankommt und so mit dem Herzen dabei ist“ (18).

Als Liturg ist er um eine persönliche Beziehung zur Feiergemeinde bemüht, in der deren persönliche Ansprache wesentlich ist, ohne in einen allzu saloppen Tonfall zu verfallen (26). Damit die Gemeinde den Gottesdienst positiv erlebt, sei es allerdings wichtig, als Pfarrer nicht nur auf deren Erwartungen, sondern auch auf die eigenen Fähigkeiten und Wünsche zu schauen: Der Liturg müsse in seiner Rolle authentisch sein und das, was er tut, „*mit vollem Herzen*“ vollziehen können (136). An Ziegler* anknüpfend stellt auch Pfarrer Schönen* die atmosphärische Ebene ins Zentrum. Predigt und Liturgie sollten dazu beitragen, dass eine gleichermaßen „*gelöste*“ wie „*heilige*“ Stimmung entsteht, „*die die Leute mitnimmt*“ und sie „*irgendwie ein bisschen so leichter macht*“ (19.21).

Pfarrer Schreiber*, die sich als letzte in das Gespräch einschaltet, ist es wichtig, dass die Gottesdienstteilnehmer

„den Eindruck für sich gewinnen: ‚Das, was hier geschieht, hat mit meinem Leben zu tun. Und zwar mit den verschiedenen Facetten meines Lebens‘“ (28).

Diesem Ziel diene der Prozess, den „*die groben vier Phasen des Gottesdienstes*“ abstecken und den sie so skizziert:

„[I] Ich komme erst mal an, so wie ich bin, lege ab, was mir schwer ist; [II] und in der zweiten Phase liegt die Betonung stärker auf dem Hören, also kriege ich neue Orientierung für mein Leben; [III] Abendmahl: noch mal Gemeinschaft erfahren mit anderen; [IV] und zum Schluss: aufbrechen, wieder in den Alltag“ (ebd.).³²⁰

³²⁰ Diese Skizze entspricht auffallend genau der Grundstruktur der beiden Grundformen des EGb, obwohl Schreiber* das EGb nach eigenen Angaben kaum benutzt (s. u.). Allerdings hat auch die von ihr bevorzugte RL dieses Strukturmodell übernommen.

Außerdem legt Schreiber* auf eine konzentrierte und gesammelte Atmosphäre Wert (93). Darin begegnet sie ihrem Kollegen Schönen*, der mehrfach betont, dass die Liturgie – bei aller Lebendigkeit – von „einer Ruhe“ geprägt sein solle (97.130).

b) Formen

Ein zentrales, immer wiederkehrendes Thema des Gespräches sind „Formen“. Den Begriff selbst verwendet zum ersten Mal Pfarrer Haselhoff* in seinem Eröffnungsstatement (27), wobei er hier mit „Formen“ zunächst Tonfall und Gestik des Liturgen beschreibt, denen mittlerweile unter der Überschrift „Liturgische Präsenz“ (Thomas Kabel) verstärkt Beachtung geschenkt werde.³²¹ Das Auftreten des Liturgen müsse „authentisch“ sein, was sich insbesondere an der Sprache festmache: Der Liturg dürfe sich keinen „pastoralen Ton“ zulegen, der sich allzu sehr von der Alltagssprache entfernt; außerdem müsse an seiner „Haltung“ erkennbar sein, ob er sich gerade an Gott (im Gebet) oder aber an die Gemeinde vor ihm wende. Er verweist auf seine katholische Herkunft, weshalb

„das mit den Formen doch für mich nicht nur eine Sache ist, die hindert, sondern im Gegenteil: Wenn sie gut gefüllt sind und gut überlegt sind, sind das hilfreiche Elemente, die ich dann auch nutzen kann“ (ebd.).

Kurz darauf bezieht Pfarrer Schönen* den Begriff „Formen“ hingegen auf das Ensemble vorgegebener liturgischer Riten, Texte und Strukturen, was für den weiteren Diskussionsverlauf bestimmend bleibt. Formen befreien von dem unweigerlichen Dilemma, sich als Liturg im Gottesdienst niemals allen Teilnehmern in ihren jeweiligen Stimmungen gleichermaßen zuwenden zu können:

„Da finde ich das unheimlich hilfreich, dass es wirklich liturgische Formen gibt, hinter denen ich auch zurücktreten kann. Und die dann aber Freiheit von sich aus geben, dass die Leute ihre Sachen mit reinbringen“ (29).

Dabei grenzt er sich ausdrücklich von einem eng geführten „Formalismus“ früherer Zeiten ab, ebenso wie von der Praxis solcher (meist älteren) Kollegen, die keinen oder kaum Wert auf liturgische Präsenz gelegt hätten (32). Die korrekte Form könne es dabei niemals geben; stattdessen sei ihm wichtig, dass Liturgen wie Gemeinden sich über ihr Tun im Gottesdienst Rechenschaft ablegten (ebd.). Ein Rückgriff auf traditionelle Formen bewahre zudem vor einer zu starken Pfarrer-Zentrierung der Liturgie (29). Insgesamt sieht er in diesen Formen einen „Schatz“, den er der Gemeinde gerne noch stärker als bisher erschließen wolle (130).

³²¹ Vgl. dazu Kabel 2003, Handbuch Liturgische Präsenz; Wöllenstein/Kabel 2002, Werkbuch liturgische Präsenz.

Auch Pfarrer Haselhoff* grenzt sich von einem liturgischen Laxismus nach dem Motto „*Möglichst erstmal formlos und frei und alles Mögliche*“ (30) ab, den er in seinen Anfangsjahren als Pfarrer in der rheinischen Kirche noch aus eigener Anschauung kennengelernt habe. Gerade bei der Gestaltung eines alternativen Sonntagabendgottesdienstes sei ihm bewusst geworden, wie hilfreich und wichtig aus der Tradition vertraute Elemente wie etwa ein gebundener Eingangsgruß seien. Anders als ein saloppes „Guten Morgen!“ mache das Votum deutlich, dass beim Gottesdienst nicht der Liturg, sondern Gott selbst der Einladende sei. Allen anderslautenden Behauptungen früherer Jahre zum Trotz wirke eine „*Liturgie in der herkömmlichen Form*“ auf Konfirmanden und andere kirchlich Ungeübte seiner Erfahrung zufolge keineswegs befremdlich, sondern wecke Neugierde (101; ähnlich: P13,132).

Pfarrer Eggers* bekennt freimütig, dass er sich anfänglich – offenkundig aufgrund seiner spirituellen Herkunft, vermutlich aus einem neupietistischen Milieu – mit den Formen und „*Vorgegebenheiten im Gottesdienst*“ schwer getan habe, sich aber mittlerweile derart in sie hinein gefunden habe, „*dass ich damit überhaupt keine Probleme mehr habe*“ (31). Mehr noch: Inzwischen seien sie ihm derart vertraut geworden, dass ihn eine allzu lockere Gottesdienstgestaltung mitunter störe, so etwa bei Schulgottesdiensten:

„... da habe ich auch manchmal den Eindruck, das ist manchmal zu wenig ‚churchy‘, also, dass da die Kinder gar nicht so richtig mitbekommen: ‚Was ist eigentlich Gottesdienst?‘, zumindest von den Formen her“ (94).

Ebenso vermisst er bei freikirchlichen Gottesdiensten, die er grundsätzlich verteidigt und um ihre Niederschwelligkeit und Modernität beneidet, die „*typisch liturgischen Sachen*“ (123): Nach einem sechswöchigen Praktikum in einer Gemeinde mit einer sehr freikirchlichen Gottesdienstform habe er das „*dringende Bedürfnis [verspürt], in einen hochliturgischen Gottesdienst zu gehen*“ (125). Von einer ähnlichen Erfahrung berichtet Pfarrer Ziegler*: Er könne zwar grundsätzlich auch mit „*einer ganz normalen freikirchlichen Form*“ leben; nach einer fünftägigen CVJM-Tagung, bei der ausschließlich Lobpreislieder gesungen worden seien, habe er allerdings starke Sehnsucht nach dem klassischen Liedgut gehabt. Gütekriterium sei für ihn dabei weniger das Alter der entsprechenden Stücke als ihre künstlerische Qualität (126).

Mehrfach betonen die Teilnehmer, dass traditionelle liturgische Stücke die Feiergemeinde mit ihren Vorfahren im Glauben ebenso wie mit den Kirchen in der interkonfessionellen Ökumene verbänden (P14,51; P15,101; P13,102). Die Existenz einer verbindlich eingeführten und nicht fortlaufend hinterfragten Gottesdienstordnung erleichtere zudem den eigenen Leitungsdienst und gebe „*eine wohltuende Sicherheit*“ (P12,100) – sofern man als Liturg die Freiheit behalte, einzelne Elemente der eigenen Einsicht und/oder der aktuellen Situation entsprechend zu verändern (ebd.;

P13,110). Anlass für solche Variationen böten insbesondere das Kirchenjahr (Passions-/Osterzeit: P14,32; P15,34; Erntedank und Buß- und Betttag: P11,38) sowie die Gestaltung für unterschiedliche Personenkreise (Presbytereinführung: P15,34; Kinder, Konfirmanden: P11,38).

Dass die je eigenen gemeindlichen Traditionen in den repräsentierten Gemeinden zu mehr oder weniger differierenden Gottesdienstordnungen geführt haben – selbst dort, wo dieselbe agendarische Grundform gilt –, bezeichnen sowohl Schönen* als auch Haselhoff* spontan als „störend“ (109). Am schärfsten kritisiert dabei Pfarrer Schönen*, dass zwischen den Gemeinden im Kirchenkreis liturgisch „alles wild durcheinander“ gehe (107). Dieser „Flickenteppich“ (104) lässt ihn in liturgischen Fragen offen für eine stärkere Verbindlichkeit plädieren, wie sie in lutherischen Landeskirchen gelte (116.120). Die in das Gesangbuch eingeklebte Gottesdienstordnung sei da nicht mehr als ein Notbehelf: Sie könne zwar, wie er einräumt, nicht nur Gottesdienstteilnehmern aus Nachbargemeinden, sondern auch dem kirchlichen Leben Fernstehenden (zum Beispiel bei Tauffeiern) die Mitfeier erleichtern (104); gerade bei responsorischen Grußformeln wie dem Eingangsvotum müsse man als Gemeindefremder aber aufpassen, aufgrund anderer lokaler Gepflogenheiten nicht plötzlich dem Pfarrer ins Wort zu fallen (107). Auch Haselhoff* macht aus eigener Erfahrung geltend, wie eine wiedererkennbare Ordnung den Gottesdienstteilnehmern entgegen komme (36). Pfarrer Eggers*, der regelmäßig in zwei verschiedenen Gemeinden Gottesdienste zu leiten hat, beschreibt demgegenüber aus Liturgensicht, wie er je nach Kirche gewissermaßen „ins richtige Programm umschalten“ müsse (112), ohne sich aber der leidenschaftlichen Kritik seines Kollegen Schönen* anzuschließen.

c) Würdigung und Gebrauch des EGb

Die zuvor beschriebene liturgische Flexibilität sehen die Teilnehmer durch das EGb legitimiert. Explizit formuliert das Pfarrerin Schreiber* für sich so:

„Und ich merke so in Bezug auf das Gottesdienstbuch, dass ich manchmal denke, wahrscheinlich falsch herum denke, wenn ich das jetzt beurteilen sollte, dass ich denke: Ach, heute hast du was mit Kindern, oder heute hast du eine bestimmte äußere Gegebenheit, die beachtet werden muss – da musst du in der Liturgie ein bisschen straffen. Bei der Konfirmation, damit alles so läuft, da musst du ein bisschen straffen, ja, kannst du das weglassen? Aber – wir haben das Gottesdienstbuch! Das gibt uns ja eine große Freiheit! Also kann man straffen, kann man weglassen, also, dass ich nicht im Vorhinein sozusagen von diesem Buch aus gucke: Was könnte man mal machen oder tun?, sondern dass ich eine situative Befindlichkeit irgendwie habe und denke: Hm, ach – Gottesdienstbuch gibt große Freiheit – kann man wahrscheinlich mal machen. (P14: Das seelsorgliche Buch.) Ja, genau! (Gelächter)“ (38).

Tatsächlich lässt Schreiber* in der Gruppendiskussion nicht erkennen, dass sie das EGb bei der Gottesdienstvorbereitung überhaupt zur Hand nimmt – für sie ist es offenkundig vornehmlich die offizielle Legitimation für die eigene liturgische Freiheit. Auch die meisten ihrer männlichen Kollegen gestehen ein, das Buch kaum zu gebrauchen (P12,42.119; P13,41.44.57); es dient ihnen vornehmlich dazu, sich über die für den jeweiligen Sonntag vorgesehenen Texte (Lesungstexte, Eingangspsalme, Hallelujavers) zu orientieren, sofern sie diese nicht bereits anderen Quellen (etwa dem liturgischen Kalender oder dem Losungsbuch) entnehmen (P12,42; P13,41; P15,47).

Eine Ausnahmeposition nimmt hier Pfarrer Schönen* ein, der ein geradezu flammendes Plädoyer für das EGb hält: Es zähle zu seinen „*Lieblingsbüchern*“, das er – ebenso wie den Ergänzungsband – praktisch bei jeder Gottesdienstvorbereitung nutze:

„Also ich bin da, irgendwie, ich gucke da ständig irgendwie rein, ich liebe dieses Buch, ich weiß nicht, warum (lacht), aber ... ja, eben, weil wir dabei waren, als es eingeführt wurde, und weil ich genau in dem Moment quasi so ein bisschen gerochen habe an dem ‚Was heißt Liturgie eigentlich?‘ oder ‚Liturgik‘ auch, sich damit auseinandersetzen“ (43).

Mehrfach verweist Schönen* auf das Anliegen des EGb einer bewussten, variantenreichen Gottesdienstgestaltung (32.116.120), worin es sich deziert von einer steifen Agende absetze (104). Bedauernd räumt er allerdings ein, dass auch er die angebotenen Möglichkeiten nicht so regelmäßig nutzt, wie er es sich selbst wünsche (12). Dagegen wirkt auf Pfarrer Eggers* die vom EGb angebotene Vielfalt eher verwirrend (121).

Kritik am EGb entzündet sich in der Gesprächsrunde besonders an den modernen Gebeten; Pfarrer Ziegler* bezeichnet die zeitgenössischen Gebete als „*Graus*“ (41); er nutze die angebotenen Tagesgebete grundsätzlich nicht (44). Auch Pfarrer Schönen* hält die Texte für überarbeitungswürdig (120). Pfarrer Haselhoff* hebt weniger auf die literarische Qualität ab, sondern hat grundsätzliche Probleme damit, vorformulierte Gebete zu verwenden:

„Bei den Gebeten fällt mir auf – ich weiß nicht, wie es euch damit geht –, ich mache die Erfahrung, dass mir fast keine Gebete gefallen, also, ich kann fast keines so übernehmen. Das gilt aber grundsätzlich, nicht nur fürs Gottesdienstbuch [...]. Also, ich mache immer die Erfahrung, dass man, wenn ich Texte nehme, die als Gebet sind, ich die immer umändern muss; und das geht euch wahrscheinlich ja genauso, das ist ja auch normal, weil ich finde, das ist auch etwas sehr Persönliches, ein Gebet zu sprechen, da muss das auch eine authentische Sprache sein, die kann nicht die sein, die ich sozusagen gedruckt vorliegen habe, die muss ich immer auch so ein bisschen meinem Sprachfluss, meiner Charakteristik, meiner Person entsprechend auch anpassen und verändern. Von daher finde ich das gar nicht schlimm, dass ich das nicht so übernehmen kann“ (47; ähnlich: P13,48).

Auch seine Kollegen nutzen die angebotenen Gebete in der Regel als „Steinbruch“ (P14,43), als Ausgangspunkt für die eigene Textarbeit (ebenso: P12,42). Außerdem steht das Ziel, den inhaltlichen Bezug zu anderen Teilen des Gottesdienstes, insbesondere zur Predigt herzustellen, der direkten Übernahme von Gebeten im Wege (ebd.).

Bei aller Vorliebe für eine personalisierte, alltagsnahe Gebetsprache betonen mehrere Teilnehmer gleichwohl den Wert traditioneller Gebetstexte, die sie insbesondere für den Abendmahlsteil bevorzugen:

„Ich kann so eine altertümliche Sprache ..., also, die hat für mich eine gewisse Schönheit (P12: Ah so, ok!), in so einer Form, also besonders auch bei einer Abendmahlsfeier (P12: Das stimmt, das ist bei mir ...), da empfinde ich das auch ... – gut, vielleicht bin ich selber auch so veranlagt, andere sehen das ja vielleicht anders, aber ... –, finde ich aber, wenn man so etwas Feierliches macht, ist auch eine altertümlichere Sprache nicht unbedingt antiquiert, sondern es gibt auch manche Dinge, die kann man vielleicht nicht so mit der Alltagssprache ausdrücken“ (P13,41; ebenso: 48; P12,42).

Die Orationen werden nicht nur wegen ihrer feierlicheren Sprache geschätzt, sondern auch, weil sie die versammelte Gemeinde in den „Traditionsstrom“ stellen (P14,51; auch: P14,49; P13,50) und ökumenisch anschlussfähiger sind (P15,47).

In ihren Äußerungen machen die Teilnehmer unmissverständlich deutlich, dass das EGb – wenn überhaupt – für sie nur eines von vielen Werkzeugen für ihre individuelle Gottesdienstgestaltung ist. Es steht oder liegt bei der Gottesdienstvorbereitung gleichberechtigt neben der RL (P11,66), dem Gesangbuch (P12,54; P13,57; P14,62), weiteren Predigt- und Gottesdiensthilfen (P13,57.63; P14,62), dem eigenen Textfundus (ebd.) und ähnlichen Quellen, die sie als Fundgrube und Materialsammlung nutzen. Pfarrer(in) Schreiber* zieht dabei die RL dem EGb nicht zuletzt wegen der darin enthaltenen, für die unierte Liturgie unentbehrlichen Gnadensprüche vor (66). In der konkreten Gottesdienstfeier tritt das EGb offenbar nicht selbstverständlich in Erscheinung. Dies stellt selbst Pfarrer Schönen* als glühendster Verteidiger des EGb in der Runde vor seinen Kollegen geradezu verteidigend klar: „Nicht dass ich es mithätte!“ (43). Zum Einsatz dürfte es allerdings zumindest dann kommen, wenn Teile der Liturgie gesungen werden, wozu sich Schönen* (43. 45) und Eggers* (87) ausdrücklich bekennen.

Jenseits der konkreten Gottesdienstgestaltung hat das EGb in Schözens* Gemeinde kurz nach seiner Einführung seine Sternstunde erlebt, als es zur Überarbeitung der gemeindlichen Gottesdienstordnung geführt hat. Dies sei für ihn selbst, so Schönen*, Anlass gewesen, sich intensiv mit den einführenden Abschnitten zu beschäftigen (45). Ob und inwieweit das EGb auch die Revision der anderen Gemeindeagenden beeinflusst hat, ist dem Gespräch nicht zu entnehmen. Allerdings entspricht etwa die von Pfarrer Haselhoff* entschieden vertretene und praktizierte Praxis, die Abkündigungen über den Gottesdienst aufzuteilen, statt die Gemeinde gleich zu Beginn da-

mit zu überfallen (P15,115), dem Vorschlag des EGb. Die vierschrittige Struktur, in die das EGb den Gottesdienst gliedert, wird zudem von zwei Teilnehmern mit eigenen Worten nachgezeichnet: Nachdem Pfarrer/in Schreiber* bereits zu Beginn „die groben vier Phasen eines Gottesdienstes“ in eigenen Worten skizziert hatte (28), bringt Pfarrer Haselhoff* später diese Schritte noch einmal konzentrierter auf die folgende Formel, die nicht nur den klassischen Sonntagsgottesdienst, sondern ebenso einen Familiengottesdienst gliedern sollte:

„[I] Ich komme an, ich bedenke das, was ich hinter mir lassen müsste, [II] kriege eine neue Anregung [IV] und werde wieder in den Alltag entlassen“ (93).

Offensichtlich ist hier das liturgiepädagogische Anliegen des EGb – sei es unmittelbar durch eigene Lektüre des Buches oder mittelbar durch liturgische Weiterbildung – durchaus auf fruchtbaren Boden gefallen und hat den beiden Liturgen ein Gerüst an die Hand gegeben, das sie nun – ganz im Sinne des EGb – kreativ mit Leben zu füllen verstehen.

d) Mitverantwortung und Beteiligung der Gemeinde

Die vom Kriterium 1 des EGb eingeforderte Mitverantwortung der Gemeinde für den Gottesdienst beginne, wie die Pfarrer Schönen* und Ziegler* betonen, bereits im Vorfeld des konkreten Gottesdienstes, bei der Beratung und Entscheidung grundsätzlicher liturgischer Fragen. So hat Schönen* aus Anlass der Einführung des EGb Ausschüsse und Gemeindeversammlung in die Überarbeitung der gemeindlichen Gottesdienstordnung einbezogen (85). Sein Kollege Eggers* möchte über mögliche Änderungen an der gemeindlichen Liturgie nicht alleine nachdenken und entscheiden, sondern andere Gemeindeglieder mit ihren Sichtweisen ins Boot holen (134). Das Presbyterium in Ziegler*s Gemeinde hat entschieden, liturgische Themen nicht an einen Ausschuss zu delegieren, sondern sich damit mindestens einmal jährlich mit allen Mitgliedern des Leitungsgremiums zu befassen (86).

Die Vorbereitung des regulären Sonntagsgottesdienstes versehen die Pfarrer dagegen alleine und zurückgezogen am heimischen Schreibtisch. Die Beteiligung weiterer Personen an der Vorbereitung scheidert offensichtlich nicht an prinzipiellen, sondern (zumindest vordergründig) an zeitlichen und organisatorischen Hürden. Exemplarisch wird dies an der Kooperation mit den Kirchenmusikern deutlich: Pfarrer Eggers* erinnert sich hier positiv an eine Phase, in der er – angeregt durch einen gemeinsamen Pfarrkonvent mit Kirchenmusikern – den Organisten an der Liedauswahl beteiligt habe. Seit er diese Praxis aus zeitlichen Gründen fallen gelassen habe und die Liedauswahl wieder selber vornehme, greife er, wie er selbstkritisch gesteht, allzu häufig auf seine „Lieblingsschlager“ zurück (75). Auch für Pfarrer Schönen* bleibt die grundsätzlich bejahte Kooperation zumeist Theorie (78.85), was auch daran liegen dürfte, dass er – anders als Schreiber* und

Eggers* in ihren Stadtgemeinden – in seiner Gemeinde auf keinen hauptamtlichen Kantor zurückgreifen kann (126). In der (kleinstädtischen) Gemeinde von Pfarrer Haselhoff* überlege dagegen die Kirchenmusikerin bei der Vorbereitung „relativ häufig [...] mit“ (81). Pfarrerin Schreiber* sucht demgegenüber die Lieder für ihre Gottesdienste passend zu Perikopen und Predigt selber aus, unter anderem mithilfe der württembergischen Arbeitshilfe „Lied trifft Text“³²² (70), zumal sie nicht den Eindruck habe, dass sich der zuständige Organist nach dieser Aufgabe dränge (74).

So wenig weitere Gemeindeglieder an der Vorbereitung des „ordentlichen“ Sonntagsgottesdienstes beteiligt sind, so regelmäßig scheint dies bei „außerordentlichen“ Gottesdiensten wie Familien- oder Konfirmandengottesdiensten der Fall zu sein (P14,85; P15,81). Hierfür ist die gemeinsame Vorbereitung im Team offenbar selbstverständlich, ebenso wie für alternative Gottesdienste, etwa am Sonntagabend (ebd.).

In Bezug auf die Feier selbst werden eine Reihe von mitwirkenden Personen und Gruppen aufgeführt. In Pfarrer Haselhoff's* Gemeinde gehört es zur „Normalform“, dass Lektoren die Lesung vortragen und Presbyter die Mitteilungen verlesen (81). Außerdem übernimmt regelmäßig ein kleiner Chor die Vorsängerrolle bei den gesungenen Stücken der Liturgie (106). Lektoren und Presbyter wirken auch bei Pfarrer Schönen* im Gottesdienst „von vorneherein“ mit, eine darüber hinausgehende Aktivierung von Gemeindegliedern – was ihm offensichtlich als erstrebenswert, vom EGb propagierte Idealform vor Augen steht – gelingt ihm allerdings kaum (P13,85). Um Presbyter über die Kollekte hinaus in den Gottesdienst einzubinden, begrüßt in der Gemeinde von Pfarrer Ziegler* ein Presbyter anstelle des Pfarrers die zum Gottesdienst Versammelten; die ursprünglich intendierte geistliche Einstimmung mit dem Wochenspruch ist in der Praxis dann allerdings mit dem Verlesen der Vermeldungen zusammengewachsen, was an dieser Stelle auch Ziegler* selbst stört (P13,114).

Wie schon bei der Vorbereitung unterscheiden sich Familien-, Kinder- oder Konfirmanden-Gottesdienste auch in puncto Mitwirkung deutlich vom regulären Sonntagsprogramm: An diesen Feiern werden möglichst viele unterschiedliche Personen beteiligt. Diese Praxis wird zwar grundsätzlich bejaht und auch verteidigt (z. B. P14,97: „Wenn viele mitwirken, kommen auch viele.“), doch sind die Teilnehmer mit der „Lebendigkeit“ dieser Gottesdienste keineswegs so zufrieden, wie es zunächst den Eindruck hat. Es ist Pfarrerin Schreiber*, die als erste in der Runde deutliche Kritik an diesen „Bahnhofsgottesdiensten“ übt:

„Aber was macht denn einen Gottesdienst – das ist so meine Grundfrage –, was macht einen Gottesdienst besser dadurch, dass möglichst viele daran beteiligt sind? Ich stehe dem ganz kritisch gegenüber, weil ich ganz

³²² Packeiser 2006, Lied trifft Text.

schrecklich finde diese Gottesdienste, die sich ereignen wie auf einem Bahnhof, also, wo alle Nase lang einer vom Platz aufsteht, da ungünstig sitzt, drei andere erst aufstehen müssen, damit er vorbeikommt; dann kommt er nach vorne ans Mikrofon, aber das ist kleiner gestellt, weil der vorherige Sprecher kleiner war; dann geht einer nach vorne und stellt dem das höher, weil er das selber nicht schafft – das finde ich ganz schrecklich – ; und das trägt für mich überhaupt nicht zur Konzentration bei. Damit will ich nicht gesagt haben, dass ich meine, es ist nur ein guter Gottesdienst, wenn ich ihn hielte, das meine ich nicht. Aber für mich hat Gottesdienst ganz viel mit Konzentration zu tun; und ich merke schon alleine bei so einem Vorstellungsgottesdienst der Konfirmanden, wo plötzlich 28 Personen zu beteiligen sind, sollen alle irgendwie was sagen und vorkommen, den so zu machen, dass es nicht ein Kommen und Gehen ist, ist unheimlich aufwendig und gar nicht für jeden Sonntag erstrebenswert. Mich nervt das auch manchmal“ (91).

Wie sich herausstellt, spricht Schreiber* mit ihrem Statement den meisten ihrer Kollegen aus der Seele (P12,97; P14,97; P15,93), verweist sie doch auf ein schier unlösbares Dilemma: Die Beteiligung weiterer, ja möglichst vieler Gemeindeglieder, insbesondere von Kindern und Jugendlichen, macht die Feier unweigerlich unruhiger und unberechenbarer. Am Ende gleicht ein solcher Gottesdienst dann mehr und mehr säkularen Veranstaltungsmustern, die den daran Teilnehmenden aus anderen Zusammenhängen (Schule, Verein, Fernsehshow) vertraut sind und bei denen sie sich dementsprechend ähnlich verhalten (etwa durch häufiges Beklatschen von Beiträgen, das Pfarrer Haselhoff* mittlerweile „*rigoros*“ unterbindet [93]). Auch Pfarrer Schönen* erkennt hier bei aller Vorliebe für das EGb und seine Leitziele einen „Knackpunkt“:

„Von daher wäre aber noch mal die Anfrage auch an das Kriterium, wenn man das jetzt auf aktive Mitwirkung jetzt mal sieht – es gibt ja auch noch andere Formen –, aber aktive Mitwirkung der Gemeinde, also sprich: eine Lebendigkeit und diese Ruhe – da ist ein Knackpunkt irgendwie. Geht das zusammen? Wie kann man aktiv an der Ruhe mitwirken, wäre ja jetzt schon fast eine Aufgabe, die man hätte, für den Gottesdienst zu beschreiben“ (97).

Für Pfarrer Eggers* hat ein Gottesdienst mit vielen Beteiligten zu bestimmten Anlässen seine Berechtigung; er kann sich derartige Feiern aber nicht für jeden Sonntag vorstellen (92). Die Haltung der Teilnehmer zur Mitwirkung weiterer Personen wirft dabei ein bezeichnendes Licht auf das Selbstverständnis des handelnden Liturgen selbst. Eggers* reflektiert dies selbstkritisch im Anschluss an die oben zitierte Schilderung Schreibers* (91):

„Da würde ich dir Recht geben, ich würde allerdings sagen – zumindest bei mir ist das so –, ich muss selber auch lernen, ein bisschen loszulassen, es

auch einmal laufen zu lassen. Ich möchte das alles gerne in meiner Regie auch haben“ (92).

Tatsächlich erfährt Eggers* die von Schreiber* beschriebenen Familien- und Kasualgottesdienste als stressig, die ihm die Rolle eines Zeremonienmeisters abnötigen, dem es aller Vorbereitung zum Trotz nicht oder nur schwer gelingt, die Fäden in der Hand zu behalten. Zugunsten einer größeren Partizipation und „*Menschlichkeit*“ sei er aber bereit (wenn auch nicht jeden Sonntag), sich mit seinen eigenen liturgischen Idealen zurückzunehmen und gelassen zu bleiben, „*wenn dann mal etwas daneben geht*“ (ebd.). Innerhalb der Runde verkörpert Eggers* damit am ausdrücklichsten einen Liturgen, der seine persönlichen Zielvorstellungen mit denen der (Feier-)Gemeinde in Einklang zu bringen sucht, wohl wissend, dass dies meist nur mit Abstrichen und Kompromissen gelingen wird. Schreiber*, Schönen* und Haselhoff* betonen demgegenüber stärker die persönliche Gestaltungs- und Leitungsverantwortung des Liturgen, der sich die gemeindliche Mitwirkung in dem Maße unterzuordnen hat, wie sie eine von „*Konzentration*“ und „*Ruhe*“ gekennzeichnete Inszenierung zu gefährden drohen.

e) Wünsche und Visionen

Bei der abschließenden Frage nach der eigenen liturgischen Vision bleiben die Teilnehmer nahe an ihrer konkreten Wirklichkeit, was dafür spricht, dass sie im Großen und Ganzen mit ihrer derzeitigen liturgischen Praxis zufrieden sind. Verbesserungen versprechen sie sich nicht etwa davon, die bewährten Formen und Elemente komplett auszutauschen, sondern vielmehr davon, sie noch bewusster und stimmiger zu vollziehen (P14,130). Statt eine bestimmte Gottesdienstform zu idealisieren, sei es wichtig, die einmal gewählte konsequent mit Leben zu füllen, was nicht zuletzt davon abhängt, ob man als Gottesdienstleiter selber von Herzen hinter der gefeierten Liturgie stehen könne (P13,132).

Konkrete Veränderungswünsche der Teilnehmer beziehen sich vor allem auf das kirchenmusikalische Feld: Pfarrerin Schreiber* möchte sich intensiver damit beschäftigen, wie konzertant aufgeführte, aber auch von der Gemeinde aktiv vollzogene Musik „*dem, was in einem Gottesdienst transportiert werden soll, in einer guten Weise dienen*“ könne (128). Auch Pfarrer Haselhoff* würde gerne „*die vorhandenen liturgischen Stücke*“ in ihrer „*Reichhaltigkeit*“ stärker und besser in den Gesamtvollzug einbetten (129).

2.1.3 Fazit

Zentrales Thema der ersten Gruppendiskussion ist das Verhältnis von liturgischen Formen und Lebendigkeit. Alle Teilnehmer lassen dabei ihre Präferenz für eine an der liturgischen Tradition orientierten Liturgie erkennen, in der sie mitsamt ihren Riten und Gesängen zuhause sind. Diese Bräuche

ständen einer menschnahen und individuellen Gottesdienstfeier nicht im Weg, sondern dienten ihr vielmehr, solange sie mit einer entsprechend situationsgerechten Flexibilität gebraucht und authentisch mit Leben gefüllt würden. Versuchen, gottesdienstliche Feiern durch saloppe Floskeln ein „persönlicheres“ Antlitz zu verleihen, stehen sie kritisch gegenüber. (Dies gilt bezeichnenderweise auch für die mit neupietistisch-freikirchlichen Formen sympathisierenden Pfarrer Eggers* und Ziegler*.) Die Ausrichtung an der in der jeweiligen Gemeinde eingeführten Gottesdienstordnung schaffe Orientierung für die Liturgen wie für die Gemeinde. Der Rückbezug auf die Tradition garantiere zudem eine inner- wie interkonfessionelle Anschlussfähigkeit.

Gottesdienste vorzubereiten und zu feiern stellt für die Teilnehmer gleichwohl einen individuellen und höchst kreativen Akt dar. Das EGb dient ihnen dabei mehrheitlich als Legitimation, als Orientierungshilfe und als *eine* Materialquelle unter vielen – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Kritisiert werden insbesondere die Gebetsvorschläge des EGb, die die Teilnehmer in der Regel höchstens als Ausgangspunkt für selbst formulierte Texte nutzen. Dankbarer übernommen werden dagegen die Gebete für die Abendmahlfeier sowie die Vertonungen liturgischer Texte.

So wenig das EGb in der konkreten gottesdienstlichen Arbeit auch auf-tauchen mag, so sehr gehen die Teilnehmer konform mit wesentlichen Anliegen des EGb, insbesondere der viergliedrigen Grundstruktur als Ordnungsrahmen sowie der Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst. Letztere gerät in ihrer Unberechenbarkeit allerdings nahezu unausweichlich in Konflikt mit dem persönlichen Stil- und Gestaltungswillen der einzelnen Liturgen, sodass die gemeinsame Vorbereitung und Gestaltung im Team (über Lektoren und Presbyter hinaus) in der Regel auf Sondergottesdienste beschränkt bleibt.

Immer wieder klingt – meist zwischen den Zeilen – der Einfluss der eigenen spirituellen und/oder liturgischen Prägung der Teilnehmer an. So verweist Pfarrer Haselhoff* im Zusammenhang mit dem Stellenwert, den er Formen zuschreibt, auf seine katholische Herkunft (27). Die Äußerungen seiner Kollegen Eggers* und Ziegler* lassen dagegen eher einen neupietistisch-evangelikalen Hintergrund vermuten. Inwieweit aber etwa Schreibers* Präferenz für die RL und ihre Vorliebe für einen auf sie als Pfarrerin zugeschnittenen Gottesdienst auf eine entsprechende reformierte Vorgeschichte zurückzuführen ist, lässt sich höchstens vermuten. Aus diesem Grund wurde in den Leitfaden für die weiteren Gruppendiskussionen die Bitte an die Teilnehmer aufgenommen, bei ihrer Vorstellung kurz die eigene liturgische Prägung zu skizzieren.

2.2 Pfarrer und Prädikanten

Die zweite Gruppendiskussion führte am 29. Mai 2008 Pfarrer und Prädikanten eines linksrheinischen Kirchenkreises im Nordwesten der rheinischen Landeskirche zusammen. Die Region war seit den Zeiten der Reformation reformiert geprägt; heute sind die Gemeinden allerdings überwiegend uniert, teils mit Heidelberger, teils mit lutherischem Katechismus. An dem Gespräch nahmen eine Pfarrerin (die aus Termingründen erst eine Viertelstunde später dazukam), vier Pfarrer, eine Prädikantin und ein Prädikant teil.

Die Teilnehmer waren sich nach eigenen Angaben zwar untereinander durch regionale Treffen (Kreissynode) bekannt, aber – nicht zuletzt aufgrund der Größe des Kirchenkreises – einander offenkundig nicht so vertraut wie jene der ersten Diskussion; die meisten von ihnen saßen sich jedenfalls. Das Miteinander der haupt- und ehrenamtlich Ordinierten gestaltete sich unterschiedlich: Während sich die Prädikantin selbstbewusst in die Diskussion einbrachte, meldete sich der zurückhaltend auftretende Prädikant nur sehr selten zu Wort.

Zeit	Absätze	Thema
00:00	1–13	Vorstellung und Einführung
00:13	14–27	Was mir bei meinen Gottesdiensten wichtig ist
00:21	28–52	Anliegen, Wirkungen und eigene Nutzung des EGb Vielfalt der Gottesdienstordnung(en)
00:43	53–75	Auswirkung des EGb für Gemeinde
00:56	76–86	Eigene Vorbereitungspraxis; Nutzung des EGb
01:06	87–98	Beteiligung der Gemeinde an der Gottesdienstfeier
01:15	99–111	Beteiligung von Kirchenmusikern und Gemeindegliedern an der Gottesdienstvorbereitung
01:24	112–126	Liturgische Vision
01:32	127	Verabschiedung

2.2.1 Teilnehmer

▪ **Friederike Adelsbach*** (P21), 65 Jahre, ist seit acht Jahren Prädikantin. Von ihren Jugenderfahrungen in der württembergischen Landeskirche grenzt sie sich unmissverständlich ab: „*So will ich es nicht mehr haben, an keinem Punkt!*“ (4), ohne näher auszuführen, welche „*Nebenerscheinungen*“ des dortigen Pietismus sie konkret abgestoßen haben. In ihrer unierten Kirchengemeinde in einem Ballungsrandgebiet gelte es, die Grundsätze

einer ihrer reformierten Tradition sehr bewussten Kerngemeinde mit den Erwartungen von zugezogenen Vertriebenen mit lutherischer Prägung zu versöhnen (36). Als Prädikantin ist Adelsbach* darüber hinaus häufiger in unterschiedlichen Gemeinden als Liturgin tätig.

▪ **Gabriel Pfeil*** (P22), 60 Jahre, ist seit fast 30 Jahren Pfarrer im Wohnort eines großstädtischen Ballungsgebietes. Er ist in einer rheinischen Großstadt „gut uniert“ aufgewachsen, die Umwälzungen der späten 1960er und 1970er Jahre hätten ihn jedoch zunächst von Kirche und Gottesdienst entfremdet. In der Auseinandersetzung mit seinen obligatorischen Aufgaben als Gottesdienstleiter habe er sich dann aber umso intensiver mit Liturgie beschäftigt. In der ersten Zeit habe er – der zeitgenössischen Mode entsprechend – für „jede Feierlichkeit eine eigene Liturgie *entwickelt*“, was diese „sehr pfarrerlastig“ habe werden lassen (6). Der Prozess der Agendenerneuerung sei für ihn Anlass gewesen, seine eigene Feierpraxis zu überdenken und in seiner unierten Gemeinde zu einer tief greifenden Reform der Gottesdienstordnung beizutragen (ebd.).

▪ **Holger Hofmann*** (P23) erwähnt in seiner knappen Vorstellung lediglich, dass er erst im Vorjahr in seiner Heimatgemeinde (im Vorort einer niederrheinischen Großstadt) zum Prädikanten ordiniert wurde (8).

▪ **Ingo Grünwald*** (P24), 48 Jahre, ist seit 21 Jahren Pfarrer in einer ländlich geprägten Gemeinde mit reformierter Tradition, entstammt einer unierten Pfarrersfamilie und ist im westlichen Rheinland aufgewachsen. Kritisch schaut er auf einen „geradezu abstoßenden reformierten Konfessionalismus“ zurück, den er in seiner Heimatkirche bei den „alten Kanten“ der Bekennenden Kirche erlebt habe. Grünwald* ist Synodalbeauftragter für Gottesdienst im Kirchenkreis (10).

▪ **Jens Angenendt*** (P25), 39 Jahre, hat seit neun Jahren eine halbe Pfarrstelle in einer Stadtgemeinde inne. Aufgewachsen ist er in einer reformiert geprägten unierten Gemeinde in ebenfalls urbanem Umfeld. Die Zeit vor der erneuerten Agenda kennt er nur vom Hörensagen (47).

▪ **Karsten Dreyfuß*** (P26), 46 Jahre, ist Gemeinde- und Citypfarrer in einer Innenstadtgemeinde. Wie sein Kollege Grünwald* hat er reformierte Wurzeln. Während man in seiner Heimatgemeinde „den Bekenntnisstand ausrief, ob da nun die Blume auf dem Abendmahlstisch stehen durfte oder nicht“, hat er nach eigenen Angaben im Laufe der Zeit einen Zugang zur „Schönheit von Liturgie“, zu Musik und Kultur im Gottesdienst gewonnen; diese pflege er auch in seiner derzeitigen Tätigkeit. In seiner Amtszeit habe sich die Gemeinde vom Erbe einer „neo-reformierten Bewegung“ befreit und die eigene Gottesdienstpraxis revidiert. Die aktuell vier bis fünf Gemeindegottesdienste in der Woche stehen teils in lutherischer, teils in reformierter Tradition, dazu tritt eine Vielzahl sonstiger Formen im Rahmen der Citykirchenarbeit. In seiner Freizeit arbeitet Dreyfuß* an einem praktisch-theologischen Promotionsprojekt (13).

▪ **Lisa Bernau*** (P27), 40 Jahre, ist seit dreieinhalb Jahren Pfarrerin an einer weiteren Innenstadtkirche. Im Osten Deutschlands in einer „völlig säkularen Familie“ aufgewachsen, hat sie erst als Erwachsene den Weg zur Kirche gefunden. Dort hat sie zunächst die lutherische Liturgie kennengelernt. Diese Prägung habe sich während ihres Dienstes in einer lutherischen Landeskirche noch einmal verstärkt. Ihre aktuelle Kirchengemeinde ist dagegen uniert-reformiert ausgerichtet (44).

2.2.2 Themen

a) Prioritäten und Ziele

Pfarrer Grünwald* formuliert zu Beginn eine eigene „Kriteriologie für die Gestaltung des Gottesdienstes“:

„Für mich ist ganz wichtig, dass Menschen kommen, dass viele kommen und dass viele gerne kommen; dass sie sich in dem Gottesdienst verstanden fühlen, dass sie in dem Gottesdienst Freude haben mitzumachen, Gott zu loben und Impulse für ihr Leben wirklich empfangen“ (15).

Der Wunsch, dass möglichst viele Personen mit Gewinn an der Feier teilnehmen, steht für ihn über formalen oder liturgietheologischen Überlegungen, vielmehr müssten sich Gestalt und Gehalt am Menschen orientieren. Dieses Ziel, ergänzt ihn sein Kollege Dreyfuß*, erfordere vom Liturgen sowohl eine „offene, Menschen zugewandte, verbindliche Art“ als auch eine „professionelle Führung“ (16). Der Gottesdienstleiter habe die Aufgabe, je nach Anlass der Feier einen authentischen Weg zwischen den beiden Extremen eines starren Formalismus' und einer unbedarften Formlosigkeit zu finden. Die konkrete, räumliche „Nähe zur Gemeinde“ und der „Blickkontakt“ ist Prädikant Hofmann* ein Anliegen, weshalb er die nur wenig erhöhte Kanzel an seiner regulären Gottesdienststätte schätzt, die ihn – anders als die Hochbauten bergischer Kanzelaltäre – nur wenig von den Hörern abhebe (124).

Pfarrer Angenendt* hebt die Wichtigkeit eines thematischen roten Fadens hervor, der – in der Regel vorgegeben von der Predigt und/oder dem Anlass – in den verschiedenen Elementen des Gottesdienstes immer wieder zu erkennen sein solle (18; ebenso: P21,22; P26,79). Für eine Einheitlichkeit in der Gestaltung, für die eine gute und rechtzeitige Absprache mit allen Mitwirkenden vonnöten sei, plädiert auch Pfarrerin Bernau* (24).

Für Pfarrer Pfeil* ist – bei aller Offenheit für alle Interessierten – der Gottesdienst keine „missionarische Veranstaltung“, er ziele vielmehr primär auf die „Kerngemeinde“; dies sei auch wichtig, wenn es „im guten Sinne dialo-

*gisch vonstattengehen soll*³²³ (27). Unter Berufung auf Manfred Josuttis ist er der Überzeugung,

„dass die Zukunft der Kirche wesentlich zusammenhängt mit der Kraft der Kapelle, eigentlich ja auch mit der Kraft der Liturgie oder dem Gottesdienst“ (ebd.).

Dem binnenkirchlichen Fokus entspricht Pfeils* – offenbar mit seiner eingangs beschriebenen liturgischen Entwicklung gewachsene – Wertschätzung der Kirchenjahreszeit. Habe früher auch bei ihm das ganze Jahr über ein Sonntagsgottesdienst dem anderen geglichen, bemühe er sich nun, die „Bögen“ der verschiedenen Festkreise zu betonen und zu gestalten (ebd.). Der liturgischen Gestaltung der Feier räumt er insgesamt einen solch hohen Stellenwert ein, dass er die Bedeutung der Predigt in auffallender Weise zu relativieren vermag:

„Die Predigt war die Hauptsache, dann gibt es irgendwie noch so einen Nachklatz und das war's dann, während man dann auch entdeckt hat, dass die liturgische Rahmung also eigentlich auch einen Eigenwert hat oder so und dass ein Gottesdienst schon sehr gut sein kann, wenn der liturgische Spannungsbogen gut ist, da kann also die Predigt ruhig mal beschissen sein; also, das entlastet auch da so (P26: Hoffentlich nicht!), und man kann trotzdem sagen: ‚War, ja, ein schöner Gottesdienst!‘“ (60).

b) Würdigung und Wirkung des EGb

Das Stichwort „Kirchenjahr“ lässt die Diskussionsrunde explizit auf das EGb zu sprechen kommen. Pfarrer Dreyfuß* würdigt dessen Beitrag zu einer breiteren Wiederentdeckung des Kirchenjahres im evangelischen Raum, auch wenn er selbst bereits zuvor ein „Kirchenjahresbuch“ benutzt habe (28). Pfarrer Pfeil* weist auf den gegenüber der früheren Agende gewachsenen Spielraum hin, den das EGb dem Liturgen lasse, sowie die entsprechenden Gestaltungshinweise zu den unterschiedlichen Jahreszeiten (29).

In vielen der durch die Teilnehmer vertretenen Gemeinden ist es im Umfeld der Einführung des EGb zu gottesdienstlichen Veränderungen gekommen. Unter Pfarrer Pfeils* Ägide ist dies so entschieden und nachhaltig geschehen, wie es selbst die Mütter und Väter des Gottesdienstbuches kaum zu hoffen gewagt haben dürften (39.45.48.55). Das EGb habe in der Gemeinde zu einer „tiefen Auseinandersetzung“ mit der eigenen Gottesdienstpraxis geführt und zu einer eindeutigen Entscheidung für eine der beiden Grundformen. Um zu vermeiden, dass im Presbyterium als Träger des *ius liturgicum* „im Grunde genommen die Ahnungslosen vorgeben, wie die Liturgie auszuschaun hat“, hätten die „liturgischen Fachleute“ (wozu Pfeil* sich offen-

³²³ Offenbar spielt er hier auf die gerade in seiner Gemeinde sehr entfaltete Praxis unterschiedlicher Wechselgebete und -gesänge an, die der Fei ergemeinde angemessen vertraut sein müssen.

kundig selber zählt) in die Möglichkeiten der erneuerten Liturgie eingeführt, zu Veränderungen ermutigt und sich nach einem längeren Prozess „*liebevoll durchgesetzt*“ (39). So habe man sich grundsätzlich dafür entschieden, die eigene Gottesdienstordnung nach GRUNDFORM I zu gestalten und sie im Laufe des Kirchenjahres zu variieren. Seither gebe es in der Gemeinde unterschiedliche Formulare für die einzelnen Jahreszeiten.³²⁴ Die Abendmahlsliturgie sei erweitert worden; in einem Gemeindebezirk werde sie sogar regelmäßig gesungen. Begleitet wurde die gemeindliche Agendenreform durch eine liturgiekatechetische Fortsetzungsreihe im Gemeindebrief. Der zunächst vereinbarte liturgische Variantenreichtum habe zwar nachträglich wieder etwas reduziert werden müssen (ebd.), die Mitfeiernden seien nach Pfeils* Aussagen (der hier ausdrücklich die „*Kerngemeinde*“ und nicht die von ihm so genannten „*Randsiedler*“ im Blick hat [45]) jedoch durchaus bereit und auch fähig, sich auf die sich in Abständen ändernden liturgischen Elemente einzustellen und diese mitzuvollziehen. Dabei erkennt Pfeil* das Grundanliegen des EGb weniger im zeitweiligen Austausch einzelner Gesänge, sondern darin, dass innerhalb einer wiedererkennbaren Grundstruktur mal das eine, mal das andere Strukturelement auf Kosten anderer Elemente stärker profiliert werde, was aber weder dem Liturgen noch der Gemeinde jeden Sonntag zuzumuten sei (48). Pfeil* räumt ein, dass die vereinbarte Gottesdienstordnung bis heute nicht unumstritten sei und nach wie vor Kritiken ernte wie: „*Das ist ja katholisch, da kann ich gleich in die katholische Kirche gehen!*“ (6). Umso heimischer fühlten sich, wie er schmunzelnd ergänzt, in seinen Gottesdiensten katholische Gäste.

In der Gemeinde von Pfarrer Dreyfuß* gab das EGb zwar ebenfalls den Anstoß, sich erneut mit dem Thema Liturgie zu befassen und mithilfe von Erläuterungen während des Gottesdienstes die Gemeinde mit dem Sinn der Veränderungen vertraut zu machen (56). Insgesamt hat Dreyfuß*, zumal aus der Sicht der Liturgen, den mit dem EGb einhergehenden Wandel allerdings als „*nicht irgendwie so umwerfend*“ in Erinnerung (ebd.). Eine allzu häufige, ja allsonntägliche Veränderung liturgischer Stücke hält er für nicht sinnvoll und für ein Missverständnis des Anliegens des EGb (38). Vielmehr müsse die vereinbarte und etablierte „*Normalform*“ stets erkennbar bleiben, selbst wenn das eine oder andere Element beispielsweise mit Blick auf das Kirchenjahr verändert werde (ebd.; auch: 41). Insgesamt hat sich seiner Ansicht nach das Prinzip des EGb bewährt und auch weitgehend durchgesetzt:

³²⁴ Pfarrer Pfeil* brachte zur Diskussion einen Satz mit 13 verschiedenfarbigen Gottesdienstheften für das Kirchenjahr (Adventszeit, Weihnachts- und Epiphaniezeit, Trinitatiszeit und zum Kirchenjahresende, Passionszeit, Osterzeit) mit, die jeweils der Gemeinde zur Mitfeier an die Hand gegeben werden. Sie enthalten die Dialoge zwischen Pfarrer und Gemeinde sowie wechselnde Gemeindegesänge aus dem Repertoire des Gesangbuchs.

„das Bemühen um eine erkennbare, gemeinsame Grundstruktur auch über die evangelische Kirche hinaus, mit den anderen Konfessionen, und darin dann eine mehr oder weniger starke Variabilität oder Ausformung“ (51; ähnlich: P22,63)

Während für Dreyfuß* (aus seiner rheinischen Sicht) das EGb versucht habe, das „*Gespür für das kleine Grundgerüst*“ zu stärken, um die „*unendliche rheinische Vielfalt ein bisschen zusammenzubinden*“ (30), hält ihm seine aus einer ostdeutschen Landeskirche stammende Kollegin Bernau* die lutherische Perspektive entgegen, die die Variantenvielfalt des EGb mit dem Stoßseufzer quittiere: „*Oh Gott, das ist alles möglich!*“ (31) Im Blick auf ihre eigenen Erfahrungen stellt Bernau* infrage, dass allein die Wahrung der äußeren *Form* der feiernden Gemeinde genügend Orientierung biete: „*Die feststehenden Teile immer mit verschiedenen Worten zu füllen*“, so wie es das EGb vorschläge, ist ihrer Ansicht nach zwar

„eine schöne Idee – das Problem ist nur, dass die Gemeinde dann nicht mehr mitkriegt, wo das Feststehende ist, also, die Orientierung geht verloren. Also, wir haben das teilweise probiert, dass ..., also, ein Gloria ist ein Gloria, wenn irgendwie ein Gloria darin vorkommt; aber wenn es nicht immer dasselbe Gloria ist, dann fehlt irgendwie das Gloria. Dann fragen sie: ‚Wo haben Sie das Gloria denn heute gelassen? Haben wir das heute nicht gesungen?‘ – ‚Nein, wir haben nur an der Stelle ...!‘ Also, das heißt: Gemeinde orientiert sich ja auch an den eben immer wiederkehrenden ... – und ich glaube, da ist der Zeitraum, den Gemeinde braucht, um da einen Rhythmus zu erkennen, ziemlich lang –; und es müssen diese Noten sein, es darf noch nicht einmal eine andere Liturgie sein, damit die sich dann zurechtfinden. Und ich glaube, das ist manchmal eine Überforderung für Gemeinde“ (37).

Damit schaut Bernau* bereits auf eine liturgische Experimentierphase zurück, in der sie und ihre Kollegen liturgische Elemente regelmäßig variiert haben. Von einer alle vier Monate wechselnden Gottesdienstordnung (mit variablen Gesängen bei ansonsten gleich bleibender Abfolge der Elemente) sei man mittlerweile wieder zu *einer* einheitlichen Form zurückgekehrt, da sich die FeiERGemeinde auch nach Jahren nicht auf den ständigen Wechsel einzustellen vermocht habe. Die Beibehaltung der Grundstruktur hat offenkundig nicht die Verwirrung vermeiden können, die der Wechsel der gerade vertraut gewordenen Melodien auslöste (44). Eine möglichst leicht wiederzuerkennende Gottesdienstordnung ist Bernau* nicht nur im Blick auf den Kirchlichen Unterricht ein Anliegen, sondern auch in Erinnerung an ihren eigenen Weg in die Kirche: Als spätbekehrte Erwachsene sei es ihr zunächst selbst schwergefallen, sich im für sie neuen Feld des (lutherischen) Gottesdienstes zurechtzufinden, was bei ihr „*ein Gefühl von Fremdheit, von Ausgeschlossenheit*“ ausgelöst habe (ebd.).

Prädikantin Adelsbach* hatte sich als gebürtige Württembergerin vor Jahrzehnten, nach ihrem Umzug ins Rheinland, an die historisch-konfessionell bedingte liturgische Vielfalt erst gewöhnen müssen (49). Den regel-

mäßigen Wechsel von Gottesdienstordnungen sieht die ehrenamtliche Liturgin, die häufiger als bestellte Pfarrer in verschiedenen Gemeinden Gottesdienste leitet, mit gemischten Gefühlen: Entrüstet zeichnet sie die telefonische Odyssee nach, der es bedurft habe, um vor einem Gottesdienst in Pfeils* Gemeinde das für den betreffenden Sonntag gültige Liturgieformular zu erhalten (40). In ihrer eigenen Gemeinde habe das EGb als eine Quelle unter mehreren zu einer – mit Rücksicht auf reformierte Befindlichkeiten nur behutsamen – Bereicherung des Abendmahlteils beigetragen (36). Geinigt habe man sich auf jeweils eine Liturgie mit und ohne Abendmahl, die beide zur Orientierung ins Gesangbuch eingeklebt worden seien, was Adelsbach* mit Blick auf seltenere Gottesdienstbesucher begrüßt. Denn, so formuliert sie es leicht martialisch:

„Ich denke nicht, dass es zum Loben und Beten und Danken wichtig ist, dass wir immer dasselbe sagen oder von Zeit zu Zeit mal was Anderes; das, glaube ich, ist nicht kriegsentscheidend. Aber kriegsentscheidend finde ich, dass die Leute, die in die Kirche kommen und die zu unserer Gemeinde gehören – und auch, wenn sie nur zweimal im Jahr kommen, zur Taufe und zu Weihnachten –, dass sie sich dann da zuhause fühlen“ (54).

Ähnlich überschaubar wie bei Pfarrer Dreyfuß* sind die Auswirkungen des EGb in derjenigen Gemeinde gewesen, in der Pfarrer Albrecht* eine halbe Stelle innehat (59). Auch dort hatte man die Einführung des Buches – die zudem zeitlich mit personellen Veränderungen und Presbyteriumswahlen zusammengefallen war – zum Anlass genommen, sich der Gottesdienstordnung zu widmen und einzelne Veränderungen (so etwa die Umstellung des Glaubensbekenntnisses *hinter* die Predigt) vorzunehmen (ebd., auch: 89).

In der Heimatgemeinde von Prädikant Hofmann* steht das EGb *„mehr im Regal, weil es dazugehört“*, ohne dass es große Auswirkungen auf die Gottesdienstordnung gehabt hätte. Auch das Presbyterium von Pfarrer Grünwald* sei dem EGb, wie dieser mit merklicher Enttäuschung konstatiert, zunächst mit großen Vorbehalten begegnet; erst,

„als im Presbyterium das Bewusstsein sich durchsetzte, dass sich durch dieses Gottesdienstbuch in unserem Gottesdienst nichts ändern muss, war es plötzlich das tollste Buch, das es geben konnte“ (72).

Tatsächlich habe sich am Gottesdienst denn auch kaum etwas verändert: Die *Salutatio* stehe nun am Anfang des Gottesdienstes, während der teilweise *„furchtbar aufgeblähte Abkündigungs- und Mitteilungsbloch, der unseligerweise in vielen rheinischen Gemeinden zu Beginn gleich auf die Gemeinde losgelassen wird“* (72), wie vom EGb angeregt auf verschiedene Stellen der Feier verteilt worden sei. Die Liturgie werde zudem regelmäßig gesungen – allerdings nach wie vor nach den Melodien von Bortniansky! Angesichts dieser Widerstände gegen weitreichendere Veränderungen im sonntäglichen Normalgottesdienst konzentriert Grünwald* seine gestalterische Energie auf die Familien- und Schulgottesdienste, wo ihm das Presbyterium nicht

hineinrede (72). Der Umgang mit Kindern habe ihn zudem gelehrt, wie sehr die Ansichten über Inhalt und Umfang des unverzichtbaren „Ordinariums“ von der liturgietheologischen Standarddefinition abweichen können: Ein katholisches Grundschulkind, das er aus den von ihm ökumenisch gestalteten Schulgottesdiensten kannte, habe gegenüber der Mutter darauf bestanden, dass die zuvor mit ihr besuchte Sonntagsmesse kein „echter Gottesdienst“ gewesen sei:

„Also, wir haben nicht unser Morgengebet gesprochen; der Pastor hat uns nicht mit der Gitarre begleitet; und er hatte nicht diesen schwarzen Mantel mit diesem weißen Läppchen an!“ (42)

Insgesamt konstatiert Grünwald* mit kritischem Unterton einen Trend zurück zu einer festen Standardform des Sonntagsgottesdienstes. Die „klare Intention des Gottesdienstbuches, die sicherlich darauf zielt, den Gottesdienst vielfältiger zu machen“ (46), habe zu den von den anderen Teilnehmern beschriebenen Irritationen geführt und damit faktisch den gegenteiligen Effekt ausgelöst:

„Jede Gemeinde hat jetzt wieder eine mehr oder minder Normalform gefunden, aber jede Gemeinde eine andere; und das macht es schwierig, von einer Gemeinde in die andere überzuwechseln; schon als Prediger ist das manchmal schwierig – Ach, Moment, was muss man jetzt hier beachten? Die machen die Begrüßung am Anfang; die machen sie immer noch vor dem Tagesgebet; ach, die machen da die Abkündigungen, die machen dahinten die Mitteilungen ...‘ – furchtbar, ein totales Chaos; und für Gemeindeglieder, die umziehen, ist es auch nicht einfach“ (ebd.).

Dieser Zustand vereitle Grünwald* zufolge, dass man als „normales Gemeindeglied“ andernorts aktiv am Gottesdienst teilnehmen könne, erst recht, wenn in einer Gemeinde selbst die liturgischen Melodien keinem traditionell vertrauten Schema folgten, sondern komplett neu komponiert worden seien (52). Begonnen habe dieses „Chaos“ aus seiner Sicht allerdings schon Ende der 1970er Jahre, nachdem die AGENDE I, die „noch eine gewisse Standardisierung“ garantiert habe, vergriffen war. Er sei froh gewesen, selbst noch ein Exemplar der alten Agende erstehen zu können, um sich nicht wie andere Kollegen aus der Not heraus ein Ringbuch anschaffen zu müssen, in das diese „immer das rein[legten], was sie gerade für richtig hielten“ (50).

c) Gottesdienstvorbereitung und Nutzung des EGb

Bei aller grundsätzlichen Wertschätzung des EGb taucht das Buch in der persönlichen Gottesdienstvorbereitung der Teilnehmer zumeist nur am Rande auf (P26,28.56; P27,35). Pfarrer Dreyfuß* bedient sich seiner zwar zur Übersicht über die für den Sonntag anstehenden Texte, prüft die Gebete aber daraufhin ab, ob und inwiefern sie in sein von der Predigt oder vom Anlass her bestimmtes Konzept für den jeweiligen Gottesdienst passen (P26,18.56.78.86). Pfarrerin Bernau* lässt sich von den Texten „anregen“

und benutzt sie gegebenenfalls als „Puzzleteile“ (P27,35.80). Insgesamt komme das EGb bei ihr in jüngerer Zeit allerdings weniger zum Einsatz: Während sie es in ihrer früheren Gemeinde auch *im* Gottesdienst benutzt habe, um daraus etwa die Abendmahlsliturgie zu singen, würde es sie heute nur als „noch ein Buch im Gottesdienst“ stören (80). Auch Prädikantin Adelsbach* schaut immer wieder auf der Suche nach passenden Gebeten ins EGb als eine von mehreren „Fundgruben“ (P21,77). Die Tagesgebete finden bei Pfarrer Pfeil* „hin und wieder mal“ Verwendung (P22,78; zustimmend: P25,78); beim Eingangspsaln sind ihm die im EGb abgedruckten Auswahlverse zu dürftig. Prädikant Hofmann* hat schon bei der Vorstellung kurz und knapp erklärt, dass er das EGb überhaupt nicht gebrauche.

Als Liturgiebuch in den Gottesdienst selbst nimmt Pfarrer Grünwald* aus Prinzip nur das EGb mit, wo es für ihn praktisch die AGENDE I abgelöst hat:

„Ich benutze [...] zu einem großen Teil tatsächlich die Agende [= das EGb], weil ich es auch ablehne, mit einer ganzen Schubkarre voller Bücher in der Kirche aufzutauchen, und habe mir dann auch zur Angewohnheit gemacht, die Texte, die da drin sind, soweit es irgendwie vertretbar ist, zu verwenden und allenfalls zu ergänzen, wenn ich nichts da drin finde, sprich: Irgendwie sind natürlich die Fürbittengebete sehr schnell ausgereizt, da liegt dann meist ein Blatt in der Agende drin mit dem Fürbittengebet, und Ähnliches gilt auch für die Sündenbekenntnisse; alles andere – Tagesgebet oder eben auch den Psalm – nehme ich aus der Agende raus, es sei denn, es handelt sich eben um eine andere Form von Gottesdienst, beispielsweise Familiengottesdienst, da findet die Agende keine Verwendung“ (85).

Neben seiner offenkundigen Vorliebe für traditionelle Formen hat dies auch praktische Gründe: Während etwa seine Kollegin Bernau* erzählt, wie sie von Montag früh an mit dem Predigttext schwanger geht und der Gottesdienst so die Woche über reifen kann (80), hindern Grünwald* als Inhaber einer Einzelpfarrstelle die zahlreichen Verpflichtungen unter der Woche an einer solch frühzeitigen Gottesdienstvorbereitung:

„Ich komme oft erst am Freitag dazu, überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, was für ein Predigttext dran ist, und dann werden schnell ein paar Lieder ausgesucht, die da irgendwie zu passen, aber dann wird natürlich auch nach dem Proprium geguckt und im Grunde genommen hat man schon genügend Amtroutine und hat vielleicht auch schon dreimal über den Text gepredigt und weiß: Aha, da in die Richtung geht es. Ja, und dann wird im Grunde aus der Kenntnisnahme von Predigttext, Lesungstext und Proprium ein Gottesdienst entwickelt“ (85).

d) Beteiligung der Gemeinde

Bei der Frage, inwiefern Gemeindeglieder den Gottesdienst aktiv mitgestalten, zeigt sich ein deutliches Stadt-Land-Gefälle: In der urbanen Gemeinde von Pfarrer Angenendt* übernehmen Mitglieder des Lektorenkreises, den es

schon vor der Einführung des EGb gegeben habe, festgelegte Aufgaben: Begrüßung, Lesung, Abkündigung, (Überleitung zum) Glaubensbekenntnis und Kollektenankündigung (89). Ähnlich sieht es in der Citykirche von Pfarrer Dreyfuß* aus, wo die Presbyter (sofern es ihnen der Liturg nicht verwehrt) eine Fülle von Aufgaben übernehmen, angefangen bei der Begrüßung am Eingang und dem gemeinsamen Rüstgebet in der Sakristei über ihre sichtbare Präsenz im Presbytergestühl und den Vortrag von Lesungen und Abkündigungen bis hin zum Gesprächsangebot beim anschließenden Kirchenkaffee (94.96). In einer meditativ gestalteten Gottesdienstform kommt eine Schola zum Einsatz, bei Jugendgottesdiensten werden die Jugendlichen soweit wie möglich eingebunden (94). In der Gemeinde von Pfarrerin Bernau* wirken seit einigen Jahren die Lektoren auch bei der Austeilung des Abendmahls mit. (97).

Ganz anders stellt sich die Situation für Prädikantin Adelsbach* dar: Da die beiden Sonntagsgottesdienste, die sie als Liturgin in den beiden Gemeindebezirken jeweils zu leiten hat, im Stundentakt aufeinanderfolgen, bleibe ihr (zumindest vor dem zweiten Einsatz) keine Zeit mehr, um einen Presbyter etwa als Lektor zu rekrutieren. Deshalb beschränke sich die „*Gemeindebeteiligung*“ praktisch auf das Einsammeln der Kollekte durch Mitglieder der Gemeindeleitung (21). Ein Lektorenkreis, der zudem nicht nur aus Presbytern besteht und sich und seinen Dienst selbstständig einteilt, ist Adelsbach* fremd (90.92). In der Landgemeinde von Pfarrer Grünwald* scheitert die Mitwirkung nicht an solch organisatorischen Gründen, sondern am Prinzip:

„Bei uns ist es so, dass in den, nennen wir sie: ‚Normal-Gottesdiensten‘ es gar nicht gewünscht ist, dass außer dem Pfarrer oder der Pfarrerin noch irgendjemand anderes da vorne herumturnt (Gelächter); es reicht, wenn ein Kasper da auftritt, sagen sie (Gelächter); also, wir haben mehrmals versucht, die liturgische Gestaltung auf mehrere Schultern zu verteilen, das ist nicht gut gekommen“ (102).

Von diesem sonntäglichen Standardprogramm unterscheiden sich abermals die Familien- und Schulgottesdienste, an deren Vorbereitung – unbehellig von presbyterialer Einflussnahme – ein festes Gottesdienstteam bzw. Lehrer und Schüler mitwirkten (ebd.).

Den regulären Sonntagsgottesdienst mit anderen Gemeindegliedern vorzubereiten, ist für die Teilnehmer bestenfalls ein bislang nicht eingelöstes Ideal: Bei den Pfarrern Dreyfuß* (123) und Angenendt* (125) steht dies auf der Wunschliste, die Umsetzung sei bislang aber an der zeitlichen Belastung durch andere Aufgaben gescheitert. Einbezogen wird – wenn überhaupt – nur der Kirchenmusiker: Auf einen professionellen, qualifizierten Kantor kann dabei lediglich Citypfarrer Dreyfuß* zurückgreifen. Mit ihm stimme er in freundschaftlicher Eintracht seine Gottesdienstgestaltung ab, und jener greife seinerseits die Predigt musikalisch auf (94). Für Pfarrerin Bernau* ist ebenfalls „*die Zusammenarbeit mit den Kirchenmusikern ganz, ganz wich-*

tig“ (26), die sie darum schon am Anfang der Woche in ihre Gottesdienstvorbereitung mit einbeziehe (80.107). Von einem A-Musiker, der Kollege Dreyfuß* zur Seite stehe, kann sie zwar derzeit nur träumen (122), doch äußert sie sich durchaus positiv über die Kooperation mit ihrem ehrenamtlichen Organisten:

„Ich sage immer, wie gesagt, ich schreibe dem dann montags, dienstags spätestens eine E-Mail: Das und das ist Thema, guck mal, wenn du Lust hast, suchst du die Lieder aus, wenn du es nicht schaffst, dann suche ich sie aus; und für ihn ist das noch eine zusätzliche Bestätigung dessen, was er da macht, dass das wirklich klasse ist, weil er dann Gestaltungsspielraum dadurch kriegt; und ich finde das sehr entlastend, nicht, weil ich die Lieder nicht aussuchen muss, sondern weil ich weiß: Da sitzt jemand, der hat selber darüber nachgedacht, ich weiß, dass das zusammenpasst irgendwie, und finde das eine sehr schöne Zusammenarbeit“ (107).

In ihrer vorherigen Gemeinde, in der zwei A-Kantoren wirkten, habe die Liedauswahl (bis auf das Predigtlied) ganz in deren Hand gelegen, was Bernau* als Gewinn erfahren hat:

„Ich habe da unglaublich viel gelernt, denn die haben eine viel bessere liturgische Ausbildung als ich, und die haben einen viel größeren Überblick, ob Strophe sieben zu dem Thema viel besser passt als ich, weil ich immer nur eins bis drei dann kenne“ (ebd.).

Prädikant Hofmann* ist auf die Beteiligung der Organistin an der Liedauswahl schon deshalb angewiesen, weil er selbst kein guter Sänger sei und daher nicht einschätzen könne, inwiefern ein bestimmtes Lied der Gemeinde auch zuzumuten sei (101). Für Prädikantin Adelsbach* ist die Gottesdienstvorbereitung samt Liedauswahl hingegen ein „Ein-Frau-Job“ (100). Pfarrer Grünwald* schließlich muss sich in seiner Landgemeinde mit der „real existierende(n) Kirchenmusik“ herumschlagen und sich zähneknirschend mit den Eigenarten greiser Laienorganisten arrangieren (102).

e) Wünsche und Visionen

Die Kirchenmusik kommt den Teilnehmern auch bei der Frage nach ihren liturgischen Wünschen als Erstes in den Sinn. Pfarrer Pfeil* träumt von einem Kirchenmusiker, der wie seinerzeit Bach im barocken Leipzig eine allsonntägliche Kantaten-Aufführung gewährleisten könnte (115.117; zustimmend: P27,116.118), und von einer zu vierstimmigem Gesang fähigen Gemeinde (120). Pfarrerin Bernau* skizziert die Vision eines A-Musikers an einer angemessenen Orgel, mit dem sie gemeinsam und dialogisch die Gottesdienste musikalisch bereichern könnte (122). Pfarrer Grünwald* vermisst einen Kantor, der über das Orgelrepertoire hinaus die ganze Bandbreite zeitgenössischer Musikstile virtuos beherrscht (119), und einen hauptamtlichen Küster, der ihn von jenen Tätigkeiten rund um den Gottesdienst entlasten könnte, die er derzeit nebenher erledigen muss (126).

Da Pfarrer Dreyfuß* offenkundig mit seinem Kantor durchaus zufrieden ist, steht auf seinem Wunschzettel die Einrichtung einer weiteren Pfarrstelle obenan, um das aktuelle Gottesdienstspektrum noch mehr erweitern und insbesondere für der Kirche ferner Stehenden attraktiver machen zu können. Dann aber folgt auch bei ihm die Kirchenmusik, konkret: die Wiederbelebung des dahinsiechenden Posaunenchores. Schließlich würde er gerne mehr Zeit für die Vorbereitung von Gottesdiensten und Predigten zur Verfügung haben (123; ebenso: P25,125).

Weitere Wünsche sind architektonischer Natur: So würde Pfarrerin Bernau* neben ihrem Gemeindezentrum liebend gerne „eine richtige Kirche“ errichten lassen (122). Ihr Kollege Angenendt* würde stattdessen die farbige Fensterfront von der West- an die Ostseite seiner Kirche versetzen, damit durch sie morgens (und damit während des Sonntagsgottesdienstes) die Sonne hineinfallen kann (125).

2.2.3 Fazit

Wie in der ersten Gruppendiskussion verstehen und vollziehen auch die Teilnehmer der zweiten Gesprächsrunde die Gottesdienstgestaltung als kreativen Akt. Das fast durchgängig wiederkehrende Leitmotiv ist der „rote Faden“, der sich nach Möglichkeit durch die gesamte Liturgie ziehen soll und an dem sich folglich Textgestaltung wie Liedauswahl zu orientieren haben. Als weiteres Qualitätskriterium gilt der lebendige Kontakt zur Gemeinde und deren Mitfeier, der eine formgebundene Gestaltung durchaus dienen kann, aber nicht im Wege stehen darf. Je mehr die Liturgen das Ziel eines thematisch einheitlichen Konzeptes verfolgen, desto mehr nutzen sie das EGb bei der Vorbereitung und der Feier selbst nur in dem Maße, wie es zum eigenen Entwurf passendes Material beizusteuern vermag. Jenseits des liturgischen Alltagsgeschäftes schätzen viele das EGb allerdings für seinen liturgietheoretischen Beitrag, der die eigene gottesdienstliche Praxis ebenso wie die der eigenen Gemeinden verändert, zumindest aber bereichert hat.

Deutlicher noch als in der ersten Diskussion treten raumsoziologische sowie konfessionelle Unterschiede zutage. In den städtisch geprägten Gemeinden, zumal im Stadtzentrum, ist das liturgische Leben merklich vielgestaltiger. Hier haben sich (zum Teil weitreichende) Veränderungen der Gottesdienstordnung leichter durchsetzen können, selbst wenn diese in der Folge teilweise wieder zurückgenommen werden mussten. In den ländlicheren Gegenden haben die Gemeinden und zumal die Presbyterien vehementer darauf bestanden, die vertraute Gottesdienststruktur beizubehalten. Zugleich erschweren dort die geringeren personellen und finanziellen Ressourcen eine vielfältigere Gottesdienstgestaltung. Verstärkt werden Widerstände noch durch eine reformierte Gemeindefradition, die mit einer lutherisch geprägten Liturgie selbst 200 Jahre nach der Union noch fremdelt. Gleichwohl hat die Agendenreform auch hier behutsame Modifikationen

etwa in der Abendmahlspraxis angestoßen. Offenkundig haben sich Gemeinden mit einer schon längeren unierten Prägung mit der vom EGb angelegten (Neu-)Strukturierung leichter getan.

Insgesamt beschreiben die Teilnehmer Veränderungen an der Gottesdienstordnung in der Rückschau und mithin als abgeschlossen. Nach allen Diskussionen über die liturgische Praxis und etwaigen Korrekturen an ihr ist die Erleichterung darüber zu spüren, diese Phase der Experimente und Kontroversen hinter sich gelassen und eine zumindest mehrheitlich akzeptierte Form gefunden zu haben.

Bei der Vorbereitung des regulären Sonntagsgottesdienstes wirkt außer den Kirchenmusikern (in den Stadtgemeinden) kein weiteres Gemeindeglied mit (im Unterschied zu Familien- und anderen Sondergottesdiensten, die häufig im Team vorbereitet werden), was den Angaben zufolge weniger an einer prinzipiellen Ablehnung als vielmehr an zeitlichen oder organisatorischen Grenzen scheitert. Die Mitwirkung am Gottesdienst selbst hängt sehr von lokalen Traditionen ab – auch hier zeigt sich ein Stadt-Land-Gefälle: Während die Liturgen in den städtischen Gemeinden auf die Unterstützung kompetenter Organisten und aktiver, sich selbst organisierender Lektorengruppen zurückgreifen können, ist auf dem Land der Sonntagsgottesdienst – nicht nur aufgrund fehlender Freiwilliger, sondern auch aus Prinzip – Pfarrer- bzw. Prädikantensache.

Auf der Wunschliste der Teilnehmer steht – wie schon bei der ersten Gruppendiskussion – eine kirchenmusikalische Bereicherung oben an; daneben würde man sich über mehr Zeit für die Gottesdienstvorbereitung (auch im Team), kirchenbauliche Veränderungen und die Einstellung von Folgebediensteten freuen.

2.3 Pfarrer, Prädikanten und Laien (Gottesdienstausschuss)

Die dritte Diskussion am 12. Juni 2008 führte in den Süden der Landeskirche. Der gastgebende Kirchenkreis hat eine lange unierte Tradition: Die Gemeinden berufen sich fast ausschließlich auf den lutherischen oder den unierten Katechismus. Abgesehen von zwei städtischen Zentren liegen die Gemeinden in ländlichen Gebieten.

Die Teilnehmer an der Diskussion gehören dem liturgischen Ausschuss des Kirchenkreises an, der mit Theologen, Prädikanten und „Laien“ besetzt ist. Ungeachtet der Konkurrenz durch ein Europameisterschaftsspiel der deutschen Fußballnationalmannschaft fanden sich auf Einladung des Gottesdienst-Synodalbeauftragten sechs Mitglieder des Ausschusses ein. Das Gespräch kam zunächst zögerlicher in Gang als bei den beiden vorhergehenden Diskussionen, gewann dann aber an Lebendigkeit. Die Teilnehmer

interagierten allerdings kaum, sondern antworteten fast immer nacheinander in längeren Beiträgen auf Fragen des Moderators.

Zeit	Absätze	Thema
00:00	1–10	Vorstellung und Einführung
00:22	11–18	„Was mir am Gottesdienst wichtig ist ...“
00:31	19–26	Variationen vs. Einheitlichkeit
00:45	27–36	Liturgische Reformerfahrungen
00:59	37–43	Situative Variationen der stabilen Grundstruktur?
01:01	44–53	Beteiligung weiterer Personen an der Gottesdienstgestaltung
01:12	54–70	Praxis der eigenen Gottesdienstvorbereitung; Quellen
01:21	71–83	Eigene Visionen
01:33	84	Verabschiedung

2.3.1 Teilnehmer

▪ **Norbert Zeitz*** (P31), bei der Diakonie angestellter Sozialpädagoge, war früher römisch-katholisch und blickt auf eine aktive Zeit als Messdiener zurück. Mitte der 1980er Jahre war er von der katholischen zur evangelischen Kirche übergetreten und hatte sich zum Prädikanten ausbilden lassen (2.4).

▪ **Otto Derscheid*** (P32), 70 Jahre, ist als Pfarrer im Ruhestand nur noch selten selbst als Liturg tätig. Aufgewachsen im vom Pietismus geprägten Oberbergischen, war für ihn, wie er betont, neben Bibelarbeit und CVJM auch der Besuch des gemeindlichen Sonntagsgottesdienstes selbstverständlich. In den unierten Gottesdiensten seiner Heimatgemeinde habe ihm besonders die gesungene Doxologie „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit“ nach dem Vaterunser gefallen. Als Gemeinde- und Studentenpfarrer Anfang der 1970er Jahre hat er die Spannung zwischen den traditionellen, aber lebendigen Sonntagsgottesdiensten nach der unierten Agenda und den (nicht immer geglückten) liturgischen Experimenten mit den Studierenden erlebt. In seinen darauffolgenden Aufgaben sei er eher auf theoretischer Ebene mit dem Thema Gottesdienst befasst gewesen: als Mitarbeiter im damaligen volksmissionarischen Amt der Landeskirche, wo er für Gottesdienstfragen zuständig war, sowie in der Vikarsausbildung, in der die ERNEUERTE AGENDE eine wichtige Rolle gespielt habe (6).

▪ **Peter Duval*** (P33), 49 Jahre, ist seit 22 Jahren Pfarrer einer ländlichen Gemeinde mit drei Kirchen. Er stammt vom reformierten Niederrhein und war dort stark in der Jugendarbeit, bei Jugendgruppen und in Gebetskreisen aktiv, während er den Gemeindegottesdienst nur selten besucht habe. Mit

der Liturgie sei er erst an der Universität und anschließend als Vikar konfrontiert worden – „dann allerdings habe ich mich sehr dafür interessiert“ (7).

▪ **Rita Gerwing*** (P34), heute Prädikantin der rheinischen Kirche, ist in einem Pfarrhaus in Ostdeutschland aufgewachsen und hat dort zunächst lutherische, später dann unierte Liturgien erlebt. Dabei spielte offenkundig der liturgische Gesang eine wichtige Rolle, denn den Wunsch, selbst Pfarrerin zu werden, hatte sie damals aus der Befürchtung heraus nicht verwirklicht, dafür nicht gut genug singen zu können (8).

▪ **Stephan Cornelius*** (P35), 49 Jahre, ist in einer reformiert geprägten Gemeinde im Ruhrgebiet aufgewachsen. Dort machte er Erfahrungen mit einer von CVJM und Pietismus geprägten Jugendarbeit, fand aber auch Gefallen am sonntäglichen Gemeindegottesdienst. Im Studium habe er dann erfahren, wie Liturgie und Politik „eine sehr stimmige Verbindung“ eingehen können. Nach dem Studienabschluss in Schottland wurde er Pfarrer in der *Church of Scotland*; dort lernte er die liturgische Spiritualität der Iona-Community kennen und schätzen. Angesichts dieser vielfältigen Erfahrungen mit reformierten Gottesdienstordnungen habe der Wechsel in die aktuelle unierte Gemeinde, die eine „ausgefeilte Liturgie“ pflege, für ihn eine gehörige Umstellung bedeutet (9).

▪ **Thea Boltmann*** (P36,10), 49 Jahre, ist als Sozialarbeiterin die einzige „Lain“ in der Runde. Die Pfarrerstochter erinnert sich gerne an vielfältige und fröhliche Gottesdienste in ihrer niederbergischen Heimatgemeinde – auch weil sie von ihrem Vater als Pfarrer nicht zum Kirchengang verpflichtet worden sei. Während ihrer Konfirmandenzeit habe ihr Vater „gerade so eine experimentelle Phase“ durchlebt und „alles Mögliche aus[probiert], und wir haben da ganz wild agiert mit im Gottesdienst und haben ganz viel gemacht“. Auch mit ihrer Zeit im CVJM verbindet sie die Erinnerung an „interessante Gottesdienstfeiern“. Zugleich gibt sie an, dass „Liturgie“ sie damals „überhaupt nicht interessiert“ habe, wobei sie mit „Liturgie“ offenbar Feiern nach der agendarischen „Normalform“ verbindet. In ihrer aktuellen Tätigkeit als Fachberaterin für kirchliche Kindertagesstätten ist sie beruflich nicht mit sonntäglichen Gemeindegottesdiensten befasst, umso mehr aber mit experimentellen „gottesdienstlichen Feiern“ nach einer „Schmalspur-Liturgie“ unter Erzieherinnen sowie in (auch multi-religiösen) Kindergruppen. (Sonn-)Gottesdienste erlebt sie als Mitglied der H-Kirchengemeinde* ausschließlich in der Rolle der Teilnehmerin. Das EGb war ihr vor der Gruppendiskussion nach eigenen Angaben unbekannt.

2.3.2 Themen

a) Prioritäten und Ziele

Auf die Einstiegsfrage nach den persönlichen liturgischen Präferenzen antwortet Prädikantin Gerwing* spontan:

„Also, für mich ist wichtig im Gottesdienst, dass der Gottesdienst am Anfang gleich wirklich im Namen Gottes eröffnet wird und nicht erst große persönliche Vorstellung, sondern dass Gott da den ersten Platz hat; und dann finde ich es auch schön, wirklich einen Psalm miteinander zu lesen beziehungsweise zu beten“ (12).

Mit ihrer Präferenz für die agendarisch geordnete Gottesdienstform (Einstieg mit trinitarischem Votum und Introituspsalm) grenzt sie sich zugleich von Versuchen ab, Gottesdienste etwa durch ein salopperes Auftreten des Liturgen vermeintlich menschlicher zu gestalten.

Insgesamt betonen die Liturgen unter den Teilnehmern den Primat der Predigt, deren Thematik sich nach Möglichkeit als „rote Linie“ (P33,14) durch den gesamten Gottesdienst durch eine entsprechende Liedauswahl und entsprechend formulierte Gebete verfolgen lassen sollte (ebd.; P31,15; P34,16).

Es fällt auf, wie sehr sich die Ordinierten in der Runde bemühen, das Geschehen im Gottesdienst auch aus der Perspektive der Gottesdienstteilnehmer zu betrachten. So reflektiert der pensionierte Pfarrer Derscheid* primär die Freude, die ihn als Mitfeiernden erfüllt, *„wenn auch an den Gebeten und nicht nur an der Predigt gearbeitet wird, das finde ich sehr wichtig“* (14). Auch Pfarrer Cornelius* als aktiver Gemeindepfarrer versetzt sich in die Rolle eines Gottesdienstteilnehmers (die er ab und an auch in der eigenen Gemeinde einnimmt, so wie am vorangegangenen Sonntag, als die Jugendleiterin den Gottesdienst geleitet hat). Wichtig sei ihm dabei vor allem, dass der Gottesdienstleiter eine solche Souveränität und Freude an seiner Aufgabe vermittele, dass er sich ihm gerne anvertrauen könne:

„Und wenn ich dieses Empfinden bekomme, dann gehe ich da gerne mit, und dann ist es mir gar nicht so wichtig, dass das jetzt dem Schema A, B oder C folgt, sondern dass das als Gesamtes etwas ist, was spricht und was mich dann auch anspricht. Also, es hat sehr viel dann auch, denke ich, mit Dingen zu tun, die sich dann eben schriftlich gar nicht so gut regeln lassen, sondern die was mit einer persönlichen Präsenz auch zu tun haben und ein Überzeugtsein von dem, was man da vertritt“ (17).

Auf dem Hintergrund seiner eigenen Gottesdiensterfahrung beschreibt Pfarrer Cornelius* hier implizit nicht nur sein eigenes Leitbild als Liturg, sondern lenkt den Blick auf eine Dimension jenseits agendarischer Festlegungen: Gelingen es dem Liturgen in den ersten, entscheidenden Minuten des Gottesdienstes, das Vertrauen der vor ihm stehenden Gottesdienstbesucher zu gewinnen, so sei die Chance groß, dass diese sich von ihm getrost durch die Liturgie führen ließen. Ein solches Geführt-Werden verleihe eine größere Sicherheit als die Wiederkehr vertrauter Strukturelemente. Umgekehrt übertrage sich auch die Unsicherheit eines Liturgen auf die Gemeinde. Dabei leugnet Cornelius die Wichtigkeit fester, wiederkehrender Formen keineswegs: Auch der sich im Ablauf vom Sonntagsgottesdienst deutlich unter-

scheidende Jugendgottesdienst habe „eine ganz schlichte, versteckte Liturgie“ (ebd.).

Noch ausgeprägter positioniert sich Thea Boltmann* als einzige Nicht-Liturgin in der Runde: Mehr als eine „*inhaltlich stimmige Vollendung*“ erwartet sie vom Gottesdienstleiter „*Authentizität*“ (18). Diese mache sie dann auch bereit, sich vom Liturgen auf thematisch holprige oder strukturell unvertraute Pfade führen zu lassen. Zudem artikuliert sie den sie überkommenden Zorn, wenn sie als Gottesdienstteilnehmerin einer unbedachten Liedauswahl und -intonation ausgeliefert werde:

„Was mich oft stört, sind eben Lieder, die ich noch nie in meinem Leben gesungen habe und die dann auch noch viel zu hoch sind (lacht; Gelächter), da merke ich so: Da kriege ich manchmal also einen Zorn, da denke ich: Wer hat die Macht darüber, dass die Lieder so hoch sein müssen?! (lacht; Gelächter) Das finde ich so unglaublich (lacht)“ (ebd.).

Ihre trotz des Lachens spürbare Verärgerung lässt erahnen, wie sehr für sie solche Übergriffe den Gesamteindruck einer noch so akribisch vorbereiteten und durchstrukturierten Liturgie trüben können.

b) Einheit und Vielfalt

Wie stark dürfen und sollen sich die Liturgien in verschiedenen Kirchengemeinden unterscheiden? Pfarrer Duval* bezieht hier nachdrücklich Stellung zugunsten einer größtmöglichen Einheitlichkeit, zumindest im „*Ersten Programm*“ des Hauptgottesdienstes. Kritisch äußert er sich zum „*Baukastenprinzip*“ des EGb:

„Das ist ja die Tendenz gewesen: Wir einigen uns nicht, wir nehmen alles, und dann kann jeder stöpseln (lacht) oder schieben“ (20).

Seine Skepsis erklärt sich auf dem Hintergrund seiner persönlichen Erfahrung als Pfarrer einer Gemeinde mit drei Kirchen, in denen er unterschiedliche Gottesdienstordnungen (wenngleich alle auf Basis der unierten Grundform) vorgefunden habe. Dementsprechend aufwendig sei es gewesen, auswärtige Liturgen vor einer Vertretung mit den Besonderheiten der sie jeweils erwartenden Liturgie vertraut zu machen. Fast 20 Jahre hätten die Bemühungen gedauert, diese Vielfalt durch eine gemeinsame Liturgie zu ersetzen. Die so gewonnene Einheitlichkeit genieße breite Zustimmung,

„weil tatsächlich mittlerweile auch die Bewegungen [zwischen den einzelnen Gottesdienststätten] häufiger sind; es kommen doch immer mal wieder Leute auch in eine andere Kirche und freuen sich dann, dass sie es können“ (ebd.).

Wie wichtig das Mittun-Können für eine entspannte Mitfeier des Gottesdienstes ist, unterstreicht Thea Boltmann*. Allerdings leitet sich für sie daraus nicht notwendig die Forderung nach einer gemeindeübergreifenden Vereinheitlichung der jeweiligen Ordnungen ab. Die Mitfeier einer ihr un-

vertrauten Liturgie gestalte sich nämlich in dem Maße unproblematisch, wie sie sich der Führung ortskundiger Gemeindeglieder anvertrauen könne:

„Ich finde das immer, wenn ich dann irgendwo anders bin, dann weiß ich ja: Ich bin jetzt hier woanders, und dann macht mir das nichts aus, wenn es anders ist, weil wenn die Gemeinde das beherrscht, dann kann ich mich da so reinhängen, das finde ich dann für mich unproblematisch eigentlich; aber wenn man dann mit viel Fremden in einer Kirche ist und wieder eine völlig neue Liturgie auftaucht, dann fühle ich mich eben nicht wohl, dann ist das verunsichernd und dann weiß man gar nicht so richtig: Was passiert jetzt?“ (21)

Die von Pfarrer Duval* angeführte Unterscheidung von „Erstem“ und „Zweitem Programm“ relativiert sein Kollege Cornelius* mit Verweis auf die „durch und durch plurale Gottesdienstlandschaft hier in unserer Gemeinde und in der Kirche überhaupt“ (22; auch: 29). Eltern mit kleinen Kindern etwa, die nicht zum sonntäglichen Hauptgottesdienst, sondern regelmäßig zum Krabbelgottesdienst kämen, werde die dort praktizierte „Mini-Liturgie“ vertraut. Bei späteren sporadischen Kirchgängen zu bestimmten familiären oder kirchenjahreszeitlichen Anlässen (Familiengottesdienst, Konfirmation, Weihnachten) erlebten sie dann ebenfalls keine agendarisch geprägten, sondern besonders gestaltete Gottesdienste, sodass sich ihnen die traditionelle Liturgie nicht als „Normalform“ einprägte (22). Gleichwohl glichen auch diese Zweitgottesdienste einem „Weg mit vier Stationen“:

„[I] Ankommen und Abladen, was dich belastet; [II] Orientierung am Wort Gottes; [III] Gemeinschaft feiern, Abendmahl; und [IV] Sendung in die Welt – Fürbitte gehört dann auch schon mit dazu“ (ebd.).

Wie Cornelius* selbst feststellt, spiegelt sich in dieser viergliedrigen Struktur „Wesentliches auch dann von dem Gottesdienstbuch wider“ (ebd.). Dass die Hauptgottesdienste in der H-Kirche* von „Kontinuität“ und (Wieder-) „Erkennbarkeit“ bestimmt seien, begrüßt Pfarrer i. R. Derscheid* als regelmäßiger Teilnehmer an den dort gefeierten Gottesdiensten. Bei aller Offenheit für liturgische Experimente und dem Bewusstsein um die Unvollkommenheit einer jeden liturgischen Form fände er

„es schlecht, wenn jeden Sonntag hier plötzlich an einer Stelle überraschend was anderes käme (P33: (zustimmend) Hm.); aber ich würde deshalb also nicht wütend werden, sondern sagen: ‚Ok, das werde ich auch hören!‘ Ich habe es lieber, wenn es so in der Kontinuität ist; und ab und an auch einen anderen Schwerpunkt setzen, wie das Gottesdienstbuch das ja auch ermöglicht, aber dann müsste es auch im Gottesdienst angekündigt werden oder so“ (23).

Wie Derscheid* ist auch Pfarrer Duval* überzeugt, dass die Suche nach einer absoluten, überall gültigen Form – er verweist auf Diskussionen, ob das Glaubensbekenntnis *vor* oder *nach* der Predigt gesprochen werden solle – unrealistisch ist; allerdings solle man sich vor Ort am Ende für eine be-

stimmte Ordnung entscheiden, die sukzessive alle kennenlernen und wiedererkennen könnten (24). Von einem solchen Prozess innerhalb ihrer Gemeinde mit fünf Predigtstätten berichtet Prädikantin Gerwing* (28): Sechs Jahre habe dort die Reform der gemeindlichen Gottesdienstordnung gedauert, die mit den Gesängen von Bortniansky auf sie wie ein „*Trauer-gottesdienst*“ gewirkt habe. Dementsprechend froh zeigt sie sich über den erst seit kurzem abgeschlossenen Prozess, der nun zu einer einheitlichen Liturgie in allen Kirchen geführt habe.

Insgesamt, so gibt Pfarrer Derscheid* aus seinen Erfahrungen von Gottesdienstbesuchen in unterschiedlichen Gemeinden zu Protokoll, stimmten im Kirchenkreis die lokalen Gottesdienstordnungen (abgesehen vom Abendmahl, wie er später [35] einschränkt) ohnehin weitgehend überein. Überall werde „*dieses Gottesdienstbuch benutzt, aber nicht so, dass ständig was Fremdes da*“ erscheinen würde (32). Prädikantin Gerwing*, die als ehrenamtliche Liturgin häufig in verschiedenen Gemeinden tätig ist, setzen allerdings die verbleibenden „*Feinheiten ... irgendwie dann auch unter Stress, dass du jetzt hier nur in der Gemeinde nicht etwas falsch machst*“ (33). Diese Unsicherheit ist selbst Pfarrer Duval* nicht fremd:

„Das ist immer so ein bisschen – das ist jetzt nicht ganz schlimm –, aber so ein leichtes Gefühl, so geht mir das auch: Was kommt denn jetzt (Mehrere (zustimmend): Hm.), was beim vertrauten Gottesdienst eben so ein absolutes Sicherheitsgefühl bietet“ (34).

c) Wirkung und Gebrauch des EGb

Prädikantin Gerwing* ist mit dem EGb in ihrer Ausbildung zur Prädikantin so sehr vertraut gemacht worden, dass sie es als „*ihr Handwerkszeug von Anfang an*“ bezeichnen kann (8). Bei Pfarrer Cornelius* fiel das Erscheinen des EGb mit seinem Wechsel an seine derzeitige Pfarrstelle und der damit verbundenen Eingewöhnung in die ihm bis dato wenig vertraute unierte Liturgie zusammen. Das EGb sei ihm seit jener Zeit derart vertraut, dass er es bei praktisch jeder Gottesdienstvorbereitung auf der Suche nach Gebeten und Texten konsultiere (9). Während der zehn Dienstjahre in seiner derzeitigen Gemeinde hat Cornelius* nach eigenen Angaben zwei wesentliche Veränderungen miterlebt: zum einen im Abendmahlsteil (die Teilnehmer fassen sich vor und nach dem Abendmahlsempfang an den Händen; vor dem Abendmahl wird der Friedensgruß von Coventry gesprochen), zum anderen hinsichtlich der Position der Abkündigungen, die nicht mehr kompakt am Anfang des Gottesdienstes stehen, sondern sich nun über diesen verteilen (29). Zwar führt Cornelius* diese Änderungen nicht ausdrücklich auf das EGb zurück, doch lassen sich in ihnen unschwer Impulse des agendarischen Reformprozesses erkennen. Allerdings äußert er sich kritisch gegenüber einer unsteten liturgischen „*Bastelbereitschaft*“, die er als „*Ausläufer [...] eines Prozesses*“ einstuft, „*zu dem eben auch dieses Buch [= das EGb] gehört*“ (36). Durch die allgemeine Erneuerung der Liturgie sei

„eine Diskussionsbereitschaft auch geweckt worden [...], die Dinge einfach noch mal neu zu sehen; und da habe ich dann auch manchmal gebremst in unserem Ausschuss und gesagt: Das haben wir jetzt gerade erst verändert; lasst uns da jetzt nicht schon wieder dran gehen, das ist nicht etwas, woran man jetzt alle zwei Jahre neu basteln sollte, sondern das muss auch eine Kontinuität haben, nicht für immer und ewig, aber es muss dann auch mal Bestand haben, auch wenn nicht alle glücklich sind“ (ebd.).

Cornelius* mahnt demgegenüber zu größerer Gelassenheit, mit Verweis darauf, dass eine (Abendmahls-)Ordnung ohnehin niemals alle Aspekte des komplexen Geschehens einfangen könne (ebd.).

Pfarrer Duval*, der zuvor noch das „Baukastenprinzip“ des EGb gescholten hatte, lobt das Buch ausdrücklich für dessen hilfreiche Anregungen zur Gestaltung des Eingangsteils. Dass er den liturgischen Gruß nun vor der persönlichen Begrüßung (mit Wochenspruch und Einführung ins Thema) sprechen könne, empfindet er „im Nachhinein jetzt auch wirklich sehr gelungen und wohltuend“ (31). In der Gemeinde von Prädikantin Gerwing* hat sich allerdings eine gegenläufige Entwicklung vollzogen: Dort sind die Vermeldungen vom Ende an den Anfang des Gottesdienstes gewandert, damit der Liturg bei der persönlichen Begrüßung die Versammelten rechtzeitig vor der Kollekte über deren Zweck informieren kann (30).

Die Einladung des EGb zu punktueller Variation hat in den vertretenen Gemeinden offensichtlich kein Echo gefunden: Pfarrer Cornelius* bekräftigt auf Nachfrage, dass die einmal beschlossene Gemeindeagende „ein hohes Maß an Stabilität“ besitze (45). Prädikantin Gerwing* berichtet lediglich von einem besonderen Akzent an Festtagen, an denen vor dem Abendmahl im Unterschied zu den regulären, monatlichen Abendmahlfestern das „Sündenbekenntnis“ (gemeint ist möglicherweise das „Herr, ich bin nicht würdig“ nach Lk 7,7) gesprochen wird (39). Es darf vermutet werden, dass dieser Usus aber nicht auf das EGb (das ein solches Bekenntnis im Abendmahlsteil gar nicht vorsieht), sondern auf ältere und/oder katholische Traditionen zurückgeht.

d) Gottesdienstvorbereitung

Die Auswahl der Quellen richtet sich für die aktiven Liturgen in der Runde danach, ob die angebotenen Texte zum Thema des Gottesdienstes und zur eigenen Sprache passen; im Zweifelsfall werden die Vorlagen überarbeitet (P35,57; P33,58). Auch Entwürfe aus früheren Jahren erleben dank des PCs eine Renaissance (P35,57). Bei der Erwähnung des EGb schränkt Pfarrer Cornelius* sofort ein, dass er es nur „als Anregung“ gebrauche, als wolle er dem Verdacht zuvorkommen, er übernehme die darin enthaltenen Gebete etwa wörtlich. Denn alles vorgefundene Material müsse

„eben dem Kriterium genügen, dass es insgesamt dann sprachlich und inhaltlich aus einem Guss ist; und das ist eben bei vielem, was man so vorfindet, dann doch nicht der Fall; und dann ist es eben eine Anregung, die einen

aber dann anregt, dann selber was zu verfassen, also so ist es bei mir. Aber das ist ja auch gut, diese Anregungen braucht man auch“ (ebd.).

Sein Kollege Duval* spricht von „vier, fünf Bücher(n)“, die er bei der Vorbereitung auf der Suche nach geeigneten Texten konsultierte (58).³²⁵ Als Landpfarrer, der teilweise erst am Samstagnachmittag zur Gottesdienstvorbereitung komme und dann am Sonntag in zwei bis drei Kirchen predigen müsse, erklärt er sich auf möglichst detaillierte, an den Sonntagen des Kirchenjahres orientierte Vorlagen angewiesen. Gebete formuliere er durchaus selbst, allerdings benötige er dafür eine Vorlage als Basis, die er dann „*ein bisschen verändern und aktualisieren*“ könne. Er verhehlt seine Enttäuschung darüber nicht, dass das EGb die Erwartungen, die er vor dessen Veröffentlichung in es gesetzt hatte, nicht erfüllt habe:

„Das halte ich für nötig, also für die Praxis eines Landpfarrers eigentlich sollte es ein wirklich gutes Gottesdienstbuch geben (Mehrere zustimmend: Hm.), das für alle Abschnitte der Liturgie bis ..., also auch sieben, acht Lieder, die zum Thema des Sonntags passen, auch zu den einzelnen Predigttexten passen, sollte man haben. Und das hatte ich mir eigentlich gewünscht, und bei der Dicke dieses Buches wäre ja vielleicht auch was drin gewesen ... Hat nicht sollen sein!“ (ebd.)

Stattdessen deckten die wenigen im EGb enthaltenen Fürbittengebete weder den Bedarf eines Jahres ab noch seien sie thematisch angelegt; Sündenbekenntnisse und Gnadenworte fehlten ganz. Lediglich bei den Tagesgebeten habe das EGb ihm etwas zu bieten, wobei er sich unter den drei Gebetsvorschlägen („*das konservative, das moderate und das progressive*“) meist für das mittlere entscheide (ebd.).

Pfarrer Derscheid* verweist demgegenüber auf den Fortschritt, den das EGb gegenüber der früheren (unierten) Agende markiere, die „*an der Stelle gar nichts geboten [habe], da musste man schon sehen, wo man die Gebete herbekam und Anregungen, natürlich damals auch Meditationstexte*“ (60). Er lobt insbesondere die größere Anzahl an Gebeten – wobei auch er sie offenkundig nicht als Formular, sondern als Anregung verstanden wissen will. Allerdings habe er selbst sich stets bemüht, sich zunächst alleine mit dem (Predigt-)Text zu beschäftigen, bevor er bei Bedarf zu Gottesdiensthilfen gegriffen habe.

Die Gottesdienstvorbereitung von Prädikantin Gerwing* unterscheidet sich nicht von der ihrer hauptberuflichen Amtsbrüder. Auch Gerwing* verwendet Gottesdienstbücher, ohne die Gebete unverändert zu übernehmen; ausgehend von der Predigt formuliere sie vielmehr Gebete, Hinführung und

³²⁵ Er erwähnt lobend das „Gottesdienstbuch“ von Christian Zippert (1995), der ihm „*fast ein Lehrmeister in den ersten Dienstjahren*“ gewesen sei. Die Nachfolgedition „Das neue Gottesdienstbuch“ von Ulrich Kock-Blunk (2001) gefalle ihm demgegenüber „*nicht so gut*“.

Fürbitten individuell. Das EGb bleibe bei diesem Prozess meist außen vor, weil die Gebete selten ihre Sprache träfen.

Breite Bekanntheit und Verwendung genießt unter den Teilnehmern die RL, wenngleich auch sie nicht Duvals* Materialbedarf zu decken vermag: „Die bietet Gebete für die Feste, nicht für die Strecke“ (70).

e) Beteiligung der Gemeinde

Frau Boltmann* begrüßt die „Chance“, als Gemeindeglied (der H-Kirchengemeinde* von Pfarrer Cornelius*) Gottesdienste mitgestalten zu können, möchte dabei auf Dauer aber nicht nur „einen Text vorgelegt bekomme[n], den ich dann vorlesen darf“, sondern auch in den Vorbereitungsprozess des jeweiligen Gottesdienstes eingebunden sein (47; später erneut: 52). Sie räumt allerdings ein, dass dieser Wunsch hohe zeitliche Anforderungen an die verantwortlichen Hauptamtlichen wie auch sie persönlich („zwischen Beruf und Familie“) stellt. Insgesamt findet sie es schön, wenn in Gottesdiensten unterschiedliche Personen und Gruppen mitwirken, ohne solche Feiern „traditionelle[n] Abläufe[n] mit den Personen, auf die man sich eingestellt hat“ (47), vorzuziehen. Dort, im normalen Sonntagsgottesdienst, übernimmt laut Pfarrer Cornelius* ein Lektor (meist, aber nicht notwendig ein Mitglied des Presbyteriums) regelmäßig die Begrüßung, die Schriftlesung sowie die Abkündigungen und wirkt beim Fürbittengebet mit (48). Im Unterschied dazu ist an der Vorbereitung und Durchführung der (nicht allwöchentlich stattfindenden) Familien-, Kinder-, Jugend-, Krabbel-, Männer- und „Sunday-special“-Gottesdienste sowie der Christnacht stets eine größere Zahl an Personen beteiligt. Die Vorbereitung dieser Feiern – von der Beschäftigung mit dem Thema bis hin zu Absprachen über die konkrete Gestaltung – erstreckt sich in der Regel jeweils über zwei bis drei Treffen. Wie Boltmann* will Cornelius* weder auf die traditionellen („wo dann der Hauptakteur eben der professionelle Theologe ist“) noch auf die vielfältigen Sondergottesdienste verzichten.

Pfarrer Duval*, der für außerordentliche Gottesdienste stets Freiwillige für einen Vorbereitungskreis findet, im Sonntagsgottesdienst dagegen meist alleine agiert, beneidet die katholische Schwesterkirche um ihre Messdiener. Dass er mit seinen unablässigen Versuchen, Presbyter, Konfirmanden und andere Gemeindeglieder als Mitwirkende für einzelne Gottesdienste zu gewinnen, immer wieder scheitert, führt er auf die „moderne Lebensform“ zurück, näherhin die mangelnde Bereitschaft und/oder Fähigkeit, sich im Vorhinein auf eine Zeit und eine der drei Gottesdienstorte in seiner Gemeinde festzulegen. Die „Ein-Mann-Show“, zu deren Abhaltung er damit genötigt sei, empfinde er „zunehmend als einsam und auch nicht so schön“. Auch als Gottesdienstbesucher freue er sich, wenn ein oder mehrere Personen Lesungen, Fürbitten oder Abkündigungen übernähmen (49).

Prädikantin Gerwing* bezeichnet ihre Gottesdienste in unterschiedlichen Gemeinden ebenfalls als „Ein-Frau-Show“ (51), auch wenn sie nach Möglich-

keit einen Lektor mit einbezieht. Als Gottesdienstteilnehmerin teilt sie Frau Boltmanns* Erwartung, vor einer Mitwirkung im Gottesdienst auch aktiv in dessen Vorbereitung eingebunden zu werden und sich vorab mit dem Thema auseinandersetzen zu können. Eine solche gemeinsame Vorbereitung (z. B. in Gottesdienstkreisen) sei „auf dem Dorf [...] nicht machbar“ (53). Andernfalls riskiere die bloße Beteiligung möglichst vieler Gemeindeglieder zur Staffage auf Kosten der Andacht zu werden:

„Und da machen wir, denke ich, uns dann auch was vor, wenn wir so Gottesdienste feiern – bei uns ist es z. B. in der Osternacht so, dass dann vier, fünf Leute einen Zettel in der Hand haben und aus den Reihen dann irgendwas lesen und das teilweise noch schlecht lesen, weil sie sich innerlich damit nicht auseinandersetzen konnten, das nimmt mir dann die Andacht im Gottesdienst, das finde ich ganz schlecht“ (51).

f) Wünsche und Visionen

Auf die Abschlussfrage, was die Teilnehmer tun oder verändern würden, wenn sie sich ein Jahr lang ausschließlich und ohne Beschränkungen dem Gottesdienst widmen könnten, reagiert die Gruppe zunächst mit einer längeren Stille. Nach dieser Bedenkzeit erklärt sich Pfarrer Cornelius* durchaus zufrieden mit dem Status quo. Mehr Zeit wünscht er sich lediglich, um „in der Vorbereitung die Ruhe und innere Gelassenheit zu haben, die man dann hinterher in der Durchführung produzieren möchte“ (73). Auch diesen „Traum“ relativiert er jedoch kurz darauf wieder: Die Verpflichtungen des pastoralen Alltags seien nicht (nur) eine Störung bei der Textarbeit, sondern könnten diese auch befruchten, denn die „Wahrheit“ eines (Predigt-)Textes erschließe sich nicht „im stillen Kämmerlein“. Es sei vielmehr „ein kommunikativer Prozess, und wenn man da die Gemeinde rausschneidet, was hat man dann der Gemeinde noch zu sagen?“ (76).

An diese Vorstellung knüpft Prädikantin Gerwing* mit ihrer „Vision“ an, den „Gottesdienst irgendwie lebendiger“ zu gestalten (82). Aus ihren Anfangszeiten als Predigerin erinnert sie positiv die lange Zeit, die ihr gewährt worden sei, um „mit einem Predigttext schwanger gehen zu können und immer mal den Predigttext in den Alltag mit einzubringen“. Eine solch intensive Auseinandersetzung und Vorbereitung sei nötig, damit „es uns als Kirche und mir auch persönlich gelingt, die Menschen wirklich da abzuholen und weiterzubringen, mit auf den Weg zu nehmen“ (ebd.). Demgegenüber ist der Pensionär Demmer* überzeugt, dass ihm ein Mehr an Zeit bei seinen Predigtvorbereitungen womöglich etwas Erleichterung verschafft hätte, das Produkt – die Predigt – am Ende aber nicht notwendig anders oder gar besser ausgefallen wäre (75).

Pfarrer Duval* stellt sich die Frage, ob das herkömmliche kirchenmusikalische Angebot („Orgelmusik und Bachpräludien“) zumal auf dem Land nicht an den Gemeindegliedern schon lange vorbeigehe (78). Er selbst habe zwar eine Vorliebe für „den einfachen Gottesdienst, ein schönes Gebet, [...] ein

schönes Lied“. Vom musikalischen Geschmack vieler Senioren (Volksmusik) wie auch junger Leute, ja, selbst von Presbytern sei die traditionelle Orgelmusik hingegen so weit entfernt, dass sie Gefahr laufe, zu einem „*Kommunikationsproblem*“ zu werden. Als Alternative erwähnt er die Ausbildung von Gospelsängern („*die sind im Moment ja total in*“), hält sich selbst für einen solchen Neuansatz allerdings nicht für geeignet (80). Duvals* Kollegen Demmer* und Cornelius* geben raunend, Prädikantin Gerwing* (72) in ihrem nachfolgenden Beitrag zu erkennen, dass sie sich dessen persönlicher Vorliebe für die klassische Kirchenmusik anschließen. Gerwing* (ebd.) und Cornelius* (83) benennen abschließend das Dilemma, dass man es auch in puncto Kirchenmusik nie allen Gottesdienstbesuchern zugleich recht machen könne:

„Von daher: Einen ganz glasklaren Traum finde ich schwierig, weil unsere Gemeindesituation ist vielfältig, und vielleicht ist eben dieser plurale Ansatz dann doch das Beste, was möglich ist“ (ebd.).

2.3.3 Fazit

Stärker als in den beiden vorangegangenen Runden stand in dieser Gruppendiskussion die Perspektive der Gottesdienstteilnehmer im Fokus, nicht nur, weil zwei der Teilnehmer (Frau Boltmann* als Laiin und Pfarrer i. R. Derscheid*) selbst keine Gottesdienste (mehr) leiten. Stark machten sich mehrere Teilnehmer für eine ebenso authentische wie souveräne Leitung des Gottesdienstes durch den Liturgen. Diese sei für den Mitvollzug der Feier im Zweifelsfall von größerer Bedeutung als die Beachtung eines bestimmten Strukturmodells. Gleichwohl wurde von den Teilnehmern der Wert einer wiederkehrenden Liturgie mit vertrauten Liedern hoch angesetzt.

Für eine Einheit der Gottesdienstform traten vor allem diejenigen Liturgen ein, die als (Land-)Pfarrer oder als Prädikantin häufig in unterschiedlichen Kirchen feiern. Die vergangenen Jahre waren für diese Liturgen von dem Bemühen um Vereinheitlichung teils stark divergierender Gottesdienstordnungen innerhalb ein und derselben Gemeinde geprägt. In der städtischen Gemeinde (mit nur einer Gottesdienststätte) ist demgegenüber die Gottesdienstlandschaft ausdifferenzierter: Der relativ agendarisch ablaufende Gottesdienst am Sonntag(vormittag) wird hier durch eine breite Palette von Zielgruppengottesdiensten ergänzt, die allerdings ihrerseits eine analoge Binnenstruktur aufweisen.

Vorherrschendes Gestaltungskriterium ist für all jene Teilnehmer, die regelmäßig Gottesdienste vorbereiten, das sich wie ein roter Faden durch den Gottesdienst ziehende Thema. Bei diesem Prozess wird das EGb als eine Quelle unter vielen zurate gezogen; als Handagende im Gottesdienst selbst tritt es nicht in Erscheinung, nicht zuletzt aufgrund des begrenzten Textan-

gebots. Daneben wirkte das EGb als Anregung und Orientierungshilfe bei der Revision der gemeindlichen Gottesdienstordnungen.

Für die Übernahme von Diensten durch Gemeindeglieder zeigten sich die Teilnehmer offen; die Umsetzung bleibt jedoch häufig hinter den eigenen Erwartungen zurück. Während in der Stadtgemeinde zumindest ein Lektorendienst institutionalisiert ist, suchen die Liturgen auf dem Land oft vergeblich nach zur Mitwirkung bereiten Gottesdienstteilnehmern. Bemerkenswert ist zudem die Erwartung der zwei Teilnehmerinnen, nicht als liturgische Komparsinnen rekrutiert zu werden, ohne in die Gottesdienstvorbereitung eingebunden gewesen zu sein. Während der sonntägliche Hauptgottesdienst damit weitgehend in der Hand der Ordinierten verbleibt, geschieht die Vorbereitung und Durchführung von Zielgruppengottesdiensten (auch auf dem Land) in Teamarbeit.

Über den Status quo hinausweisende Visionen kamen den Teilnehmenden nur zögerlich über die Lippen. Mehrfach wurde der Wunsch nach mehr Zeit und Muße für eine gründliche Gottesdienstvorbereitung geäußert. Während sich der Stadtpfarrer mit dem bestehenden gottesdienstlichen Leben aber insgesamt zufrieden zeigte, plädierte der Landpfarrer für eine Erweiterung des kirchenmusikalischen Programms, beispielsweise durch Gospelchöre.

2.4 Prädikanten

Während die drei ersten Gruppendiskussionen vornehmlich Pfarrer versammelt hatten, richtete sich die Einladung zur vierten Diskussion gezielt an Prädikanten. Die drei Kirchenkreise im Einzugsgebiet einer rheinischen Großstadt arbeiten in der Prädikantenbegleitung zusammen, wobei die Teilnehmer bis auf eine Ausnahme nur aus demjenigen Kirchenkreis kamen, in dem auch die Diskussion selbst stattfand. Die Gemeinden, in denen die Teilnehmer als Liturgen wirken, sind größtenteils städtisch geprägt und stehen in uniert-lutherischer Tradition.

Ursprünglich sollte das Gespräch im Rahmen eines der regelmäßigen Teamgespräche stattfinden. Nachdem dort für eine angemessene Diskussion nicht mehr genügend Zeit geblieben war, wurde die Vertagung auf einen eigenen Termin vereinbart, zu dem der verantwortliche Superintendent alle Prädikanten der drei Kirchenkreise mit einem vom Moderator vorbereiteten Anschreiben einlud. Am Abend des 26. Juni 2008 fanden sich zwei Frauen und drei Männer im Saal der gastgebenden Gemeinde ein. Wie sich bei der Vorstellungsrunde herausstellte, traf die überkommene Bezeichnung des „Laienpredigers“ auf die Teilnehmer allerhöchstens im Blick auf die Ehrenamtlichkeit ihres Dienstes zu: Vier der fünf Teilnehmer konnten auf eine mehr oder minder entfaltete theologische Vorbildung verweisen, ganz zu schweigen von der theologischen Kompetenz, die sie im Verlauf des Gesprächs

ches unter Beweis stellten. Dieses verlief im Vergleich zu den vorhergehenden sehr lebendig, und die Teilnehmer kamen teilweise rege miteinander ins Gespräch. Dementsprechend locker konnte der Leitfaden gehandhabt und der Diskussion freierer Lauf gelassen werden.

Zeit	Absätze	Thema
00:00	1–6	Vorstellung und Einführung
00:10	7–24	Was mir bei der Feier des Gottesdienstes wichtig ist
00:20	25–56	Vorgegebene Formen – individuelle Variationen
00:34	57–79	Eigene Gottesdienstvorbereitung / Zusammenarbeit mit Organisten
00:40	80–103	Weitere Dienste im Gottesdienst
00:50	104–137	Gebrauch des EGb / Weitere Quellen / Bibelausgaben
01:03	138–156	Eigene Wünsche / Visionen für den Gottesdienst

2.4.1 Teilnehmer

- **Ursula Kleinert*** (P41) war katholische Religionslehrerin, bis sie ihren Beruf aufgab, um sich anderen Tätigkeiten zu widmen. Vor einigen Jahren konvertierte sie, um „endlich das machen [zu] können, was Frauen verwehrt ist in der katholischen Kirche“ – dazu zählt für sie offenkundig auch die Möglichkeit, eigenverantwortlich Gottesdienst zu gestalten und zu leiten. Sie wurde erst vier Monate vor der Diskussion ordiniert (2).
- **Veronika Wallmann*** (P42) ist Lutheranerin und habilitierte Kirchenmusikerin. Theologische Themen haben sie bereits – nicht zuletzt beruflich – seit Langem beschäftigt (3).
- **Werner Michael*** (P43), Theologe und Philosoph, ist seit neun Jahren Prädikant. Er stammt aus einer lutherischen Gegend, entwickelt nach eigenen Angaben aber zunehmend „einen ganz schweren Hang zur reformierten Liturgie“. Mit „der Liturgie“ (er meint hier offenkundig die lutherisch-unierte Messform) habe er hingegen Probleme. Einer liturgischen Gestaltung gesteht er aus pädagogisch-adressatenorientierter Sicht eine gewisse Bedeutung zu: Gottesdienstteilnehmer könnten gesungene Inhalte besser memorieren; zudem sei vielen Gemeinden die Liturgie wichtig, weshalb sie es begrüßten, wenn Pfarrer „ihre liturgische Rolle ausfüllen“ (4).
- **Xaver Burckhardt*** (P44) kommt aus einer unierten Landeskirche. Er hatte das Studium der evangelischen Theologie abgeschlossen, seine Ehe mit einer katholischen Frau verwehrte ihm dann aber den Weg ins Pfarramt, weshalb er heute als Lehrer an einem Gymnasium Kunst und Religion unterrichtet (5).
- **Armin Meyer*** (P45) ist in einer ostdeutschen Landeskirche aufgewachsen, lebt aber offenkundig bereits seit Längerem im Rheinland. Der Ruhe-

ständler ist seit zehn Jahren Prädikant. Seine lutherische Herkunft lässt ihn mitunter die von Gemeinde *und* Liturg gesungenen liturgischen Stücke vermissen, obwohl zu seiner Freude mittlerweile auch in seiner Heimatgemeinde diese Praxis zumindest partiell Einzug gehalten habe (6).

2.4.2 Themen

Unmittelbar nach der Vorstellungsrunde entwickelt sich – angestoßen von der Eingangsfrage: „Was ist für Sie bei der Feier des Gottesdienstes wichtig?“ – eine rege Diskussion, die insbesondere zwei Themenschwerpunkte umkreist: Zum einen diskutieren die Teilnehmer die Bedeutung fester, traditioneller Formen und die Möglichkeiten, sie (dennoch) individuell zu variieren; zum andern tauschen sie sich – zumeist auf dem Hintergrund eigener Erlebnisse – über konkrete Gestaltungs- und Stilfragen aus. Diese Themen ziehen sich wie zwei Fäden durch das gesamte Gespräch und beschäftigen die Teilnehmer bis in die Schlussrunde hinein.

Die Beiträge sind deutlich vom Prädikantenstatus der Teilnehmer geprägt: Anders als Pfarrer schlüpfen die Prädikanten nicht jeden Sonntag in die Rolle des Liturgen und erleben Gottesdienst darum häufiger „nur“ aus der Perspektive des „einfachen“ Gottesdienstbesuchers. Zudem kommen sie weitaus regelmäßiger als Pfarrstelleninhaber im eigenen Kirchenkreis und darüber hinaus herum, wenn sie als begehrte Aushilfsprediger in wechselnden Gemeinden den Sonntagsgottesdienst leiten. Was die Teilnehmer auf diese Weise – als Gottesdienstteilnehmer oder Gastliturg – in der Vergangenheit erfahren haben, bildet im Gespräch wiederholt die Negativfolie für ihre eigenen Vorstellungen und Wünsche.

a) Traditionen und Variationen

Gleich zu Beginn benennen die Teilnehmer die Spannung von vorgegebener, fester Gottesdienstordnung und notwendiger, legitimer Variation. Einerseits zeigen sie sich einig darin, dass Traditionen keinen Wert an sich darstellen und darum nicht um jeden Preis zu bewahren seien. Am deutlichsten positioniert sich hier im Laufe der Diskussion Prädikant Michael*, der mit protestantischem Pathos liturgische Formen als „*Adiaphora*“ (Nebensächlichkeiten) bezeichnet (47) – zumal im Verhältnis zur Predigt als dem evangelischen „*Markenzeichen*“ (149) – und sie darum grundsätzlich als variierbar einstuft (47.49.149). Sein Kollege Burckhardt* betont bereits zu Anfang,

„dass es für die Gemeinde einfach authentisch sein muss; und es kann nicht jeder, der da vorne steht, in derselben Art jetzt liturgische Dinge singen; und es kann nicht jeder bestimmte Sachen zelebrieren, das liegt nicht jedem; es kann nicht jeder gewandt reden; und so, denke ich, müssen sich verschiedene Formen auch auf die Personen, die die Gemeinde leiten oder jetzt den Gottesdienst leiten, anpassen lassen“ (8)

Im weiteren Verlauf führt der Gymnasiallehrer noch ein weiteres, pädagogisches Argument an: Punktuelle Änderungen eines allzu vertrauten Schemas stärkten die Aufmerksamkeit nicht nur von jugendlichen Teilnehmern (27).

Andererseits aber herrscht in der Runde große Einmütigkeit darüber, dass (lokale) Traditionen zu beachten und nicht achtlos zu verändern seien – zumal dann, wenn man als Aushilfsprediger nur Gast in der jeweiligen Gemeinde ist. Als „Traditionen“ stehen dabei nicht so sehr bestimmte überlieferte Gottesdienstformen oder -ordnungen im Blick, sondern die vor Ort üblich gewordene Praxis mit ihren jeweiligen Eigentümlichkeiten. Prädikant Meyer* formuliert mit Blick auf seine ländlich geprägte Heimatgemeinde das Ziel, „dass sich die Gemeinde im Gottesdienst wiederfindet, das heißt, dass Traditionen, die gepflegt werden, auch vorkommen“ (10). Dies gelte in besonderer Weise für den klassischen Sonntagsgottesdienst, dessen eher betagte Teilnehmer – anders als bei Jugendgottesdiensten, bei denen „die Liturgie natürlich irgendwo zweitrangig“ sei – durch „permanente Wechsel“ überfordert wären (ebd.; zustimmend: P42,11). Wenig später ergänzt er selbstkritisch:

„Wichtiger ist ja ..., wir überlegen uns dann ein großes theologisches Konzept, was jetzt hinter dem ganzen Gottesdienst steht – für die Gottesdienstbesucher, die da hinkommen, ist die Gewohnheit, das Vertraute erstmal das, was ein Stück Zuhause ausmacht (P41: Ja, natürlich!), wenn ich ihnen das schon von vorneherein nehme, dann kann ich schon gar keine Botschaft mehr rüberbringen“ (17, ebenso: 26).

Ähnlich formuliert es Prädikant Burckhardt*:

„Also, die Vertrautheit – Sie fragten ja nach der Wichtigkeit – ist, glaube ich, ein ganz großer Faktor, dass die Leute, die dahin gehen, dass das ihr Ding ist, dass das ihr Gottesdienst ist und dass das ihr vertrautes Umfeld ist“ (22, auch: 27.145).

Und selbst Prädikant Michael* räumt bei aller Relativierung des liturgischen Formenkanons ein, dass „in Gemeinden [...] kleinste liturgische Veränderungen eine große Rolle“ spielten, weshalb man als Liturg „da sehr sorgfältig halt eben mit umgehen“ müsse (36, ebenso: 49). Einige Teilnehmer sprechen sich dafür aus, Heranwachsende gezielt an die tradierten liturgischen Formen heranzuführen, indem etwa Kinder einen längeren Teil des Gemeindegottesdienstes mitfeiern, bevor sie in den Kindergottesdienst entlassen werden (P42,24) oder Jugendliche in den Gottesdienst integriert werden (P45,23).

Bei Prädikantin Kleinert* ist die Rücksichtnahme auf die Befindlichkeit ihrer Heimatgemeinde verbunden mit der Sorge um die eigene Akzeptanz: Als ehemalige Katholikin mit einer Präferenz für Gesang und Liturgik traut sich die frisch Ordinierte in ihrer Wohngemeinde – allen Ermutigungen wie: „Ja, natürlich können Sie das machen ...“ zum Trotz (30) – nicht, die dort übliche liturgische Kargheit durch lutherisch anmutende Gesten (Schreiten beim Einzug, Verneigung vor Altar, Kreuzzeichen zum Segen) aufzubrechen

(ebd., auch: 44). Je mehr sie allerdings beteuert, dass ihr dieser Verzicht nicht (mehr) schwerfalle und „*ich es jetzt ohne Weiteres auch sein lassen kann*“ (30, 142), desto deutlicher lassen ihre Beiträge erahnen, wie schmerzlich ihr die Gesten und der liturgische Gesang fehlen.

Die Teilnehmer berichten außerdem von ihren Erfahrungen mit variierenden Gottesdienstordnungen: Prädikantin Wallmann* missbilligt es, wenn Gottesdienstbesuchern jede Woche ein andersfarbiger Zettel mit einer veränderten Liturgie in die Hand gedrückt werde. Zwar könne man „*schon mal das eine oder andere umstellen, aber nicht in dieser Massierung, das irritiert einfach und bringt Unruhe*“ (11). So kennt es Prädikantin Kleinert* auch von ihrer Gemeinde: Sie benutze meist nur eine der drei eingeführten Gottesdienstordnungen, die dann auf der Liedtafel angeschlagen werde; die Änderungen (offenbar nur bei den Ordinariumsgesängen [16]) seien allerdings marginal. Nach Ansicht von Prädikant Meyer* etabliere sich in Gemeinden mit solch wechselnden Ordnungen auf Dauer eine davon als Standardform (17). Diese Einschätzung teilt sein Kollege Michael*, auch in der Rückschau auf lange Diskussionen um das Abendmahl während seiner achtjährigen Zeit als Presbyter:

„Ich glaube, jede Pfarrerin, jeder Pfarrer ist irgendwann mal froh (P44 lacht leise), dass man so einen Grundkonsens erzielt hat, und dann wird das auch erstmal nicht angetastet; weil komischerweise regt man sich eher auf über liturgische Veränderungen als über Häresien in der Predigt, sage ich mal (leises Gelächter); man nimmt die größten Häresien gerne hin, wenn dafür in der Liturgie alles unverändert bleibt (P42: Ja!)“ (47).

b) Liturgische Stilkritik

Das zweite große Thema der Diskussion sind jene (scheinbaren) Äußerlichkeiten, an denen sich die Teilnehmer als Mitfeiernde wie auch als Liturgen in unterschiedlichen Gemeinden reiben und die den Pfarrstelleninhabern ihrer Überzeugung nach nicht (mehr) auffallen (P42,41; P45,42; P44,43). Solche liturgischen Stilbrüche dienen den Teilnehmern wiederholt als Negativfolie, von der sie sich selbst mit ihren eigenen Prioritäten dezidiert absetzen. Exemplarisch sei das Eingangsstatement von Prädikantin Wallmann* zitiert:

„Also, für mich ist wichtig: Ruhe. Dass ich selbst ruhig bin und diese Ruhe auch vermitteln kann; dass man sich sammeln kann; dass nicht so eine Hektik da vorne entsteht. (...) Es gibt da so immer wieder Gemeinden, wo ich mich sofort wohlfühle, da kommt diese gesammelte Ruhe auf mich zu, da kann ich mich zurücklegen, kann selbst auch ein bisschen reflektieren; Raum – wie ist er gestaltet, geschmückt? Man darf das nicht unterschätzen, diese äußeren Einflüsse, die ja nur momentan sind, das nimmt man immer nur sekundenhaft wahr, also das hat ... – gut, vielleicht weil ich Frau bin –, aber ich habe schon gerne einen schönen Blumenstrauß da vorne, der auch ..., es kann auch eine einzelne Blume sein, aber es muss mit Liebe hingestellt

sein, nicht einfach so einen Strauß Astern so eben mal rein. Für mich ist das Äußere sehr, sehr wichtig, damit ich selbst eben auch mich sammeln kann und diese Ruhe auch verströmen kann“ (9).

Dem Plädoyer nach mehr Ruhe schließen sich die Prädikanten Burckhardt* (40) und Meyer* (98) explizit an. Prädikantin Kleinert* stößt sich an unangemessener Kleidung von Liturgen wie Lektoren sowie an spontanen Regieabsprachen des Pfarrers mit dem Organisten während des Gottesdienstes (P41,146.148). Pfarrer mit kurzärmligen Hemden unter dem Talar, sodass sich beim Segen die nackten Arme zeigen, ernten den Spott von Prädikant Meyer* (149); in puncto Kleidung achtet auch sein Kollege Michael* darauf, ein weißes Hemd unter dem Talar zu tragen (ebd.).

Mehrfach sprechen sich die Teilnehmer für einen angemessenen und respektvollen Umgang mit dem Klingelbeutel aus. So stört Prädikant Burckhardt*, dass in seiner Heimatgemeinde die Kollekte „*lieblos*“ eingesammelt und dann „*irgendwo auf den Altar möglichst hinter die Blumen, dass man es nicht sieht*“ abgestellt werde. In diesem einen Punkt missachte er darum die etablierte Ordnung, indem er mit den Beuteln in der Hand ein Dankgebet einfüge (27; ähnlich: P41,55; P42,37.39). Als Prädikant Michael* Probleme mit einem „*Gebet über die Kollekte*“ anmeldet (51), deutet Burckhardt* diesen Gestus als „*Dank an die Gemeinde*“ (mit P42 und P45) sowie als „*Bitte, dass da aus diesen Gaben auch irgendwie etwas Vernünftiges entstehen mag*“; darauf kann sich Michael* in der Folge einlassen (54). Als Vorbild steht Burckhardt* der Opfergang in reformierten Kirchen in Norwegen vor Augen, bei dem die Gläubigen in einer Prozession ihre Gaben in einem Korb unter dem Kreuz ablegen (56) – ganz im Gegensatz zum chaotischen, da ungeübten Ablauf der Kollekte, die er in manchen Gemeinden erlebt habe (95).

Als weiteres liturgisches Minenfeld wird der Abendmahlsempfang beschrieben. Prädikant Burckhardt* vermisst bei „*Einzelkelchabfertigungen*“, besonders wenn sie in Hektik geschehen, die nötige „*Grundruhe*“ ebenso wie den Gemeinschaftscharakter (40). Erscheint ihm eine Austeilung allzu „*liturgisch-chaotisch*“, nimmt er sie beim nächsten Mal auch einmal selbst in die Hand (97; ähnlich: P45,98). Prädikantin Kleinert* würde den Kelch als Liturgin ebenfalls lieber persönlich anreichen (99); zudem schildert sie die Schwierigkeit, sich beim abschließenden Friedensgruß noch in den Kreis der Kommunikanten zwingen zu müssen (101).

Bei allem bekundeten Respekt vor den jeweiligen Gemeindefraditionen haben die Teilnehmer keine Scheu, diese bei Bedarf zu brechen und einen eigenen Akzent zu setzen, etwa indem sie ein Gebet über die Kollekte (P44,27) oder einen gemeinschaftlichen Friedensgruß nach dem Abendmahlsempfang einfügen (P45,98). Solche Ausbrüche aus dem Gewohnten weckten bei der Gemeinde nicht nur Aufmerksamkeit (P44,27.40), sondern stießen mitunter Diskussionen und Veränderungen an (P45,98).

c) Gottesdienstvorbereitung

Anders als hauptamtliche Pfarrer müssen Prädikanten in der Regel nicht alle ein bis zwei Wochen einen Gottesdienst vorbereiten und leiten.³²⁶ Prädikant Meyer* ist froh über die entsprechend längere Vorbereitungszeit, die ihm die Chance gibt, sich intensiver mit dem Predigttext auseinanderzusetzen (58.127). Sein Kollege Michael* hat den Eindruck, dass ihm selbst diese erweiterte Frist oft nicht genügt, um dem hohen Anspruch, den Gottesdienst als Gesamtkunstwerk zu gestalten, gerecht zu werden (144).

Grundsätzlich orientieren sich die Teilnehmer an der Perikopenordnung (P44,61; P45,58.127). Prädikant Burckhardt* findet es

„einfach spannend [...], sich auch einmal zwingen zu lassen und sich eben nicht zu drücken vor ein paar sperrigen, es gibt ja wirklich ganz merkwürdige Dinge dazwischen; aber das ist sehr spannend; und man entdeckt dann auch selber immer wieder was Neues dabei“ (61).

Die Predigt ist für ihn notwendiger Ausgangspunkt für die gesamte Vorbereitung, von dem aus er dann den „liturgischen Rahmen“ zu gestalten sucht, denn es mache „keinen Sinn, dass ich mir erst einen Psalm raussuche und dann hinterher bei etwas völlig anderem lande“ (59, ebenso: P45,60). Das zustimmende Raunen der anderen Teilnehmer lässt vermuten, dass sich ihm in diesem Punkt alle anschließen. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei den Gebeten: Vier der fünf Teilnehmer betonen explizit und mit großer Selbstverständlichkeit, dass sie vorgefundene Gebete niemals komplett übernehmen, sondern stets umformulieren (P41,124; P43,124; P44,124, P45,125).

d) Gebrauch und Kritik des EGb

Das EGb ist den Teilnehmern bestens bekannt: Sie besitzen es alle, teilweise sogar die Klein- und die Altarausgabe (P41,118; P42,109; P45,107) – was nicht bedeutet, dass sie es auch alle in gleicher Weise benutzen. Prädikant Meyer* benutzt das EGb regelmäßig im Gottesdienst und ist „froh, dass es da ist“ (117). Auch Prädikant Burckhardt* scheint das EGb im Gottesdienst einzusetzen (106), selbst wenn das Exemplar in der Sakristei seiner Heimatgemeinde selbst nach zehn Jahren noch unberührt sei (8). Einschränkend hält er fest:

„Es ist viel drin an Ideen und Anregungen und Möglichkeiten, aber man muss das immer zurechtstutzen auf die Verhältnisse, die man vorfindet“ (104).

Wenig später ergänzt er auf Nachfrage:

³²⁶ Nähere Angaben zu ihrer Vorbereitungspraxis machen nur die drei Männer in der Runde, wobei die beiden Frauen keinen Anlass zu der Vermutung geben, dass sie sich in diesem Punkt von ihren Kollegen unterscheiden.

„Es [= das EGb] ist nicht schlecht, es steht viel drin (P42: Ja!), man kann sich unheimlich viele Anregungen holen, es sind viele Querverweise (P43: Ja.), es sind schöne Sachen drin, die man auch so bei Klinikbesuchen mal gebrauchen kann oder die man irgendwie bei anderen seelsorgerlichen Sachen gebrauchen kann. Es ist ein schönes Arbeitsbuch, letztendlich (P45: Ja, sicher.)“ (116).

Deutlich distanzierter äußert sich sein Kollege Michael*: „Man hat, glaube ich, die Anregung zu jedem Sonntag, man kann sich auch sehr gut helfen damit“ (105), was vermuten lässt, dass er selbst das EGb so gut wie nicht zur Hand nimmt, womit er sich in guter Gesellschaft wähnt. Prädikantin Wallmann* schließlich äußert sich zum EGb nur mit einem kurzen, aber deutlichen Einwurf: „Es gibt nicht viel her!“ (104).

Da Prädikanten, anders als Pfarrer, nicht von Amts wegen einem Presbyterium angehören,³²⁷ haben die Teilnehmer nicht alle miterlebt, ob und wie sich das EGb auf die gemeindliche Gottesdienstordnung ausgewirkt hat. Die drei Männer lassen in ihren Beiträgen erkennen, dass sie Presbyter in ihrer Heimatgemeinde waren oder noch sind. Prädikant Meyer* erinnert sich, dass in seiner Gemeinde die Einführung des EGb Anlass war, die gemeindliche Gottesdienstordnung zu überarbeiten (107). Inwieweit die „heftige[n] Kämpfe [...] zum Thema ‚Abendmahl, Abendmahlsliturgie‘“ im Presbyterium der Gemeinde seines Kollegen Michael* auf das EGb zurückgehen, lässt dieser hingegen offen (47).

e) Weitere Quellen

Die Teilnehmer verfügen offensichtlich über gut gefüllte Bücherschränke und brauchen in dieser Hinsicht den Vergleich mit ihren hauptamtlichen Kollegen nicht zu scheuen (u. a. P45,127). Neben der obligatorischen RL (P41,121; P43,121) erwähnen sie „ein zweibändiges Werk ‚Gebete für den Gottesdienst‘ und dann ‚Neue Gebete für den Gottesdienst‘“³²⁸ (P41,123) sowie die Psalmenübertragungen von Jörg Zink³²⁹, Hanns Dieter Hüsch³³⁰ und Peter Spangenberg³³¹ (P41,130; P45,130). Predigten aus dem Internet regen

³²⁷ „Prädikantinnen und Prädikanten können [!] nach den allgemeinen Vorschriften des kirchlichen Wahlrechts in das Presbyterium gewählt werden. Wenn Gegenstände verhandelt werden, die den Dienst der Prädikantinnen und Prädikanten und die Ordnung des Gottesdienstes betreffen, sollen Prädikantinnen und Prädikanten, die dem Leitungsorgan nicht angehören, zu der Sitzung mit beratender Stimme hinzugezogen werden“ (§ 12 Abs. 1 PrV).

³²⁸ Vermutlich: Engelsberger 2007, Gebete für den Gottesdienst, sowie das mittlerweile dreibändige Werk: Herrmann 2002-2008, Neue Gebete für den Gottesdienst.

³²⁹ Zink 1967, Er wird meine Stimme hören, das zahlreiche Neuauflagen und -ausgaben erfahren hat.

³³⁰ Hüsch/Seidel 1997, Ich stehe unter Gottes Schutz.

³³¹ Spangenberg 1995, Höre meine Stimme.

Prädikant Burckhardt* nicht nur zum Aufregen und/oder Schmunzeln an, sondern geben ihm, wie er sagt, mitunter auch einen brauchbaren Anstoß für die eigene Predigtarbeit (59).

Ein längerer Austausch entwickelt sich in diesem Zusammenhang über den Wert unterschiedlicher Bibelübersetzungen. Während die Teilnehmer für ihre Gebetstexte, wie soeben gesehen, gerne und ausgiebig auf zeitgenössische Autoren zurückgreifen, bevorzugen sie bei den Bibelausgaben die Klassiker: Prädikant Michael* hält hier die Lutherübersetzung ob ihrer Sprachmelodie für unschlagbar, dicht gefolgt von der Züricher Bibel wegen ihrer Nähe zum Urtext (131; mit P41,131 u. 134). Sein Kollege Burckhardt* zieht die Lutherbibel der Züricher Ausgabe aus sprachästhetischen Gründen vor:

„... natürlich ist der Luther-Text viel schwerer zu lesen, da brechen sich einige was bei ab; aber wenn es dann gut gemacht wird, dann ist es wirklich ein Hörerlebnis für sich, und dann hat man die halbe Miete schon“ (134).

Als Argument für die traditionellen Bibelübersetzungen werden allerdings nicht nur die eigenen Vorlieben, sondern erneut die Rücksichtnahme auf die Gewohnheiten der Gottesdienstteilnehmer angeführt. Prädikant Meyer* erinnert sich an einen Jubelkonfirmanden, der die Zitation des eigenen Konfirmationsspruchs mit einem entrüsteten „Das ist nicht meiner!“ zurückwies, weil er ihn selbst in der Diktion der Lutherübersetzung von 1984 nicht mehr wiederzuerkennen vermocht habe (132; zustimmend: P44,133).

Mit beißendem Spott bedenken die Teilnehmer demgegenüber zeitgenössische alltagssprachliche Übertragungsversuche. Geradezu entschuldigend berichtet Prädikantin Kleinert* davon, wie sie in Unkenntnis in einem Bildungshaus eine „Hoffnung für alle“-Ausgabe erworben habe (134; in ihre Abwertung einstimmend: P44; P45). Prädikant Michael* erklärt sich bereit, Bibeleditionen wie „Gute Hoffnung“ für Gruppenandachten zu tolerieren, da sie offenkundig „verschiedene Kreise“ ansprechen, nicht aber im Gottesdienst und als Grundlage für die Predigtvorbereitung (135).

f) Beteiligung der Gemeinde

Im Zusammenhang mit der Reflexion auf die eigene Gottesdienstvorbereitung kommt das Gespräch von selbst auf die Mitwirkung der Kirchenmusiker. Prädikant Meyer* betrachtet die Liedauswahl als angestammtes Recht der Organisten (65), das diese allerdings nicht durchgängig wahrnahmen (62; mit P44,63). Prädikantin Wallmann* nimmt daraufhin als Kirchenmusikerin ihre Zunft in Schutz: Sie verweist auf die Zunahme von Honorarverträgen mit B- und C-Musikern zulasten voll ausgebildeter, hauptamtlicher A-Musiker. Zudem lasse sich mancher Pfarrer die Auswahl der Gesänge nicht aus der Hand nehmen (67) und degradiere den Organisten zum reinen Befehlsempfänger. Statt sich rechtzeitig mit dem Musiker zusammzusetzen (69), konfrontiere mancher Pfarrer den Organisten erst am Sonntagmorgen mit seinem Liedplan, den dieser nur noch umzusetzen habe (73). Gleichwohl

weiß Wallmann* auch von einem Organisten zu berichten, der den Pfarrer, als dieser Liedwünsche zu äußern wagte, mit dem Satz: „Das ist Ihr Arbeitsplatz vor dem Altar, und hier ist meiner!“ unwirsch von der Empore gescheucht habe (75).

Auf das Recht des Liturgen, die Lieder für den „eigenen“ Gottesdienst selbst auszusuchen, pocht Prädikant Burckhardt*: „*Was nützt es mir, wenn ich die Predigt sinnvoll vorbereitet habe und dann kommt danach ein Sommerliedchen und ich habe davor gerade über etwas gepredigt, was nun gar nicht dazu geht?!*“ (68; ebenso: P41,74). Er räumt allerdings wenig später ein, dass eine Zusammenarbeit mit dem Organisten (etwa zum Einstudieren von Liedern oder zum Anleiten eines Kanons) unverzichtbar sei (77). Auch Prädikant Michael* erfährt die Kooperation mit dem Organisten als hilfreich, zumal wenn ihm in einer fremden Gemeinde das lokale Repertoire nicht bekannt sei (76; ebenso: P45,79). Er sei zudem Kirchenmusikern begegnet, die es ausdrücklich begrüßt hätten, wenn er sich als Liturg im Vorhinein um eine stimmige Gesamtkonzeption bemüht habe (78). Insgesamt scheint es für alle Teilnehmer die gängige Praxis zu sein, dass sie die Lieder für von ihnen zu leitende Gottesdienste selbst zusammenstellen und diese Auswahl dann möglichst rechtzeitig dem diensttuenden Organisten mitteilen.

Burckhardt* regt sich über (Aushilfs-)Organisten auf, die den Gesamteindruck des Gottesdienstes mit ihrem Orgelspiel beeinträchtigten, indem sie etwa „*mein Lied, was ich jetzt hinterher brauche, weil es so ein bisschen protestantischen Aufbruch hineinbringen soll*“, zu langsam spielten (83; verteidigend, aber in der Sache zustimmend: P42,84), in letzter Minute auf die Orgelbank hetzten oder schlicht zu alt für ein akkurates Spiel seien (85). Entsprechend hohe Ansprüche stellt er auch an die Lektoren („*ich finde das eines der schwersten Ämter in so einem Gottesdienst*“) und ereifert sich, dass „*die [Lektoren] einem alles kaputt schlagen*“ könnten, wenn sie etwa darauf bestehen, die Lesung aus einer nicht textgetreuen Übersetzung vorzutragen, die jedoch eine bestimmte, für die Predigt relevante Nuance übergeht, oder wenn sie durch sinnwidrige Zäsuren die Lesung entstellen (81.83). Im Ernstfall scheut Burckhardt* nicht davor zurück, die Lesung noch einmal selbst vorzutragen (86). Sein Kollege Meyer* unterscheidet (gut ausgebildete, aber rare) „*Lektoren*“ von „*Leute[n], die ‚Lesedienst‘ machen*“; auch er kritisiert dabei Vorbehalte solcher „*Lesehelfer*“ gegenüber unverzichtbaren Qualifizierungen (82).

Dem zuvor von ihm skizzierten Negativbild der Lektoren stellt Prädikant Burckhardt* Mitglieder von Kindergottesdienstteams gegenüber, die

„in der Regel am aufgeschlossensten sind für so einen Gesamtrahmen und Gesamtkonzept, die verstehen das am ehesten, weil die wirklich mit Freude an der Materie arbeiten und nicht nur irgendeinen Sonntagsjob jetzt machen“ (88).

Schlechte Noten stellt er dagegen Presbytern aus, die sich in der Rolle als Kollektanten „produzieren“ wollten, aufgrund fehlender Absprachen die Kollekte aber zu einem Chaos geraten ließen (95). Ebenso kritisiert er die Unsitte, die landeskirchlichen Erläuterungen zu den Kollektenzwecken ungekürzt zu rezitieren (91.93).

Ein besonders heikles Feld ist für die Teilnehmer die bereits unter der Überschrift „Liturgische Stilkritik“ erwähnte Abendmahlsausteilung. Prädikant Meyer* hat bei der Austeilung von Einzelkelchen durch einen Abendmahls helfer dermaßen um einen unfallfreien Ablauf gebangt, dass er bei sich gedacht habe: „*Da mache ich es lieber selbst!*“ (96). Ebenso erklärt sich sein Kollege Burckhardt* dazu in der Lage, die Austeilung nötigenfalls „*völlig undemokratisch*“ an sich zu ziehen, um einen geordneten und ruhigen Ablauf zu gewährleisten (97).

Nicht unerwähnt bleiben soll das Lob von Prädikant Michael* für diejenigen Gemeindegemeinderinnen, die die vorzutragenden Abkündigungen lesegerecht aufbereiten (89.94).

g) Vision

Auf die Frage nach den eigenen liturgischen Visionen kommt auch in dieser Runde das Gespräch zunächst auf die Musik: Prädikant Meyer*, der seine Predigt ab und an durch meditative Pausen unterbricht (139), würde gerne „*mehr meditative Musik in den Gottesdienst reinbringen*“, z. B. zur Untermauerung einer Lesung (ebd.), und auch ansonsten „*mehr mit Musik machen*“ (141). Auch seine Kollegin Kleinert* fände „*schon mal eine gesungene Liturgie*“ schön, relativiert ihren Wunsch aber sofort eingedenk der Grenzen, in die sie sich in ihrer Gemeinde aufgrund zeitlicher wie theologischer Vorgaben angewiesen glaubt (142).

Prädikant Michael* bedauert (trotz der längeren Vorbereitungszeit, die er sich als ehrenamtlicher Prediger nehmen könne) nach jeder Predigt, nicht noch mehr Zeit für sie gehabt zu haben, denn: „*Der Gottesdienst als Gesamtkunstwerk ist schon ein ganz schwieriges Unterfangen!*“ (144). Für die Feier der Liturgie wünscht er sich „*Gemeinden mit Zeit, die sich Zeit nehmen*“ (153). Außerdem würde er sich über ein qualifiziertes Feedback freuen, etwa in Form eines Predignachgesprächs, das bedauerlicherweise „*ziemlich aus der Mode gekommen*“ sei (144). Diesem Votum schließt sich Prädikant Burckhardt* an, der sich ansonsten – nicht nur trotz, sondern gerade angesichts aller zuvor kritisierten Defizite – für wunschlos glücklich erklärt: Die von ihm aufgezählten „*Unzulänglichkeiten*“ gäben letztlich fruchtbare Anstöße dazu, „*dass man sich immer wieder mit sich auch kritisch und distanzierter auseinandersetzen muss und wirklich auch an der Sache bleibt und in der Liturgie bleibt und da nicht herausrutscht*“ (145).

Prädikantin Wallmann* sehnt sich nach mehr Humor: dass man im Gottesdienst einmal lachen oder zumindest schmunzeln könne – mit der Einschränkung: „*Es muss ja nicht beim Abendmahl sein!*“ (154). Ihr Kollege Mi-

chael* pflichtet ihr bei, dass die „*Fröhlichkeit des Evangeliums*“ nicht in allen Gottesdiensten zu verspüren sei, obwohl dies „*evangelischer Markenkern*“ sei (155). Die übrigen Wünsche der Teilnehmer gehören zur Kategorie der Stilfragen und sind darum schon in das Kapitel „Liturgische Stilkritik“ eingeflossen: angemessene Kleidung des Liturgen (P41,146), korrekte Liedanzeigen sowie leserlich kopierte Liedzettel (P43,153).

2.4.3 Fazit

Der besondere Status der Teilnehmer als ehrenamtliche Liturgen, die Gottesdienste häufiger als Pfarrstelleninhaber von der Kirchenbank aus erleben und die ihr Dienst zudem öfter als diese auch in andere Gemeinden führt, verlieh der vierten Gruppendiskussion ein eigenes Gepräge. Auffallend ist der große Wert, den die Teilnehmer den (keineswegs nebensächlichen) Äußerlichkeiten des Gottesdienstes wie der Ruhe, der Raumgestaltung, dem Blumenschmuck, der Kleidung oder der freundlichen Begrüßung beimessen. Manche ihrer Beobachtungen könnten einem „liturgischen Knigge“ entstammen.³³² Hier grenzen sie sich immer wieder von ihren hauptamtlichen Kollegen ab und unterstellen ihnen eine gewisse Betriebsblindheit. Dabei schien es, als wollten sich die Prädikanten ihren Frust von der Seele reden, dass sie (insbesondere bei Gastspielen in fremden Gemeinden, aber auch in ihren Heimatgemeinden) kaum institutionelle Möglichkeiten haben, die von ihnen kritisierten Zustände positiv zu verändern. Als Hoffnung verbleibt ihnen, mit kleinen Akzenten zum Nachdenken und zur Veränderung anzuregen.

So demonstrieren sich die Teilnehmer in Stilfragen von ihren hauptamtlichen Kollegen absetzen: In ihren grundlegenden Ansichten wie auch in ihrer Vorbereitungs- und Feierpraxis unterscheiden sie sich von ihnen kaum. Die seelsorgliche Rücksichtnahme auf die Traditionsverbundenheit von Gemeinden lässt sie die lokalen Gottesdienstordnungen respektieren (was ihnen eine entsprechende Flexibilität abverlangt) – sie halten sie aber weder um ihrer selbst willen für bewahrenswert noch lassen sie sich die Freiheit für punktuelle Veränderungen und situative Anpassungen nehmen.

Die Gottesdienstvorbereitung verläuft nicht weniger sorgfältig, sondern – dank ihrer selteneren liturgischen Einsätze – eher noch ausführlicher als bei bestellten Pfarrern. Den Gottesdienst verstehen die Prädikanten ebenso wie viele der Hauptamtlichen als individuell zu gestaltendes Gesamtkunstwerk mit der Predigt als Zentrum. Von deren Thema ausgehend gestalten sie „ihren“ Gottesdienst, wofür sie auf ein Spektrum von Hilfen zurückgreifen und deren Vorlagen (besonders die Gebete) sie in die für sie

³³² Vgl. Stalman 2002, Kleiner Liturgischer „Knigge“, als Überarbeitung und Erweiterung von Stalman 1989, Tagesordnungspunkt Gottesdienst.

jeweils passende Form gießen. Von ihrem theologischen Ethos zeugen ihre Hochschätzung klassischer Bibelübersetzungen (Luther, Züricher) ebenso wie ihre nüchtern-kritische Distanz zum EGb. Dieses dient abermals „nur“ als eine Quelle unter vielen, zu der sich die Teilnehmer insgesamt nicht sehr ausführlich äußern. Allerdings stellen sie das EGb mit seinen Angeboten und Grundanliegen nicht grundsätzlich infrage; teilweise begrüßen sie es sogar und setzen es im Gottesdienst ein.

Hohe Erwartungen haben die Prädikanten an die anderen haupt- wie ehrenamtlich im Gottesdienst Mitwirkenden. Ohne deren Dienst prinzipiell abzulehnen, ziehen sie es vor, neuralgische Aufgaben (Liedauswahl, Lesung, Abendmahlsausteilung) lieber selbst zu übernehmen, wenn sie ihre Qualitätsansprüche und/oder ihr thematisches Konzept gefährdet sehen. In ihrer Eigenschaft als (Gast-)Liturg nehmen sie damit als Ordinierte selbstbewusst die Rolle eines professionellen Gottesdienstleiters für sich in Anspruch.

2.5 Vikare

Die Teilnehmer an den ersten vier Gruppendiskussionen blickten in der Regel auf eine langjährige, zum Teil jahrzehntelange Erfahrung mit Liturgiegestaltung und Gottesdienstbüchern zurück. Die fünfte Gruppendiskussion sollte daher in Erfahrung bringen, wie junge Theologinnen und Theologen, die im Rahmen ihrer Ausbildung erste Erfahrungen mit Gottesdienstgestaltung und -leitung sammeln, das EGb erleben und mit ihm umgehen. Dank der hilfreichen Vermittlung von Dr. Peter Bukowski, dem Direktor des rheinischen Seminars für pastorale Aus- und Fortbildung, kamen am Abend des 30. Juni 2008 fünf Vikarinnen und drei Vikare im zweiten Ausbildungsjahr in einem Gruppenraum des Wuppertaler Predigerseminars zusammen. Die Teilnehmer waren einander durch die hinter ihnen liegende Ausbildungszeit mit den zahlreichen Internatsphasen im Predigerseminar bereits wohl vertraut. Dies begünstigte, zusammen mit ihrem jugendlichen Elan, ein lebhaftes und offenes Gespräch. Außerdem saß die Gruppe im Gegensatz zu den anderen Diskussionen nicht an einem Tisch, sondern in einem lockeren Stuhlkreis.

Die homiletisch-liturgischen Kurswochen (mit der Einführung in die liturgischen Bücher) lagen bereits hinter den Vikaren, während sie die Vorbereitung auf das Zweite Theologische Examen (für das sie sich erneut intensiv mit liturgietheoretischen und -praktischen Themen würden befassen müssen) noch vor sich hatten.

In der lebendigen Gesprächsatmosphäre blieb die Frage nach der Beteiligung von Mitarbeitern (Organisten) und anderen Gemeindegliedern ungestellt, weshalb dieses Thema nur beiläufig gestreift wurde. Um so ausführlicher waren die Beiträge der Teilnehmer zu den anderen Themenfeldern.

Zeit	Absätze	Thema
00:00	1–9	Vorstellung und Einführung
00:13	10–28	Wesentliches und Störendes im Gottesdienst
00:20	29–64	Liturgische Gestaltungsspielräume und ihre Grenzen
00:42	65–85	Vergleich mit Mentoren und älteren Pfarrern
00:51	86–113	EGb im Vergleich zu anderen Quellen für die Gottesdienstvorbereitung
00:56	114–135	Liturgiedidaktische Qualitäten des EGb
00:60	136–170	Liturgische Visionen

2.5.1 Teilnehmer

- **Benjamin Breuer*** (P51), 29 Jahre, hat in seiner unierten Heimatgemeinde in den 1990er Jahren eine Gottesdienstreform miterlebt, bei der die liturgischen Gesänge umgestellt worden waren. Ansonsten hat er sich bis zum Studienende so gut wie nicht mit Liturgie beschäftigt. In seiner Vikariatsgemeinde werden sonntagmorgens zunächst ein Gottesdienst nach reformierter Ordnung und anschließend ein Hauptgottesdienst nach der unierten Liturgie gefeiert, sodass er sich jetzt mit beiden Gottesdiensttraditionen vertraut fühlt (2).
- **Clara Kinzig*** (P52), 31 Jahre, wurde katholisch getauft und ist mit 20 Jahren konvertiert. Aufgrund eines mehrjährigen Auslandsaufenthalts hat sie seither nur wenige Erfahrungen mit evangelischem Gottesdienst sammeln können; die evangelischen Konfessionsunterschiede nimmt sie kaum wahr. Hin und wieder verspürt sie eine Sehnsucht nach der ihr vertrauten katholischen Messe. In ihrer Vikariatsgemeinde erlebt sie eine unierte Gottesdienstform mit einer „selbst gebastelt[en]“ Abendmahlsliturgie (3).
- **Dieter Drombusch*** (P53), 35 Jahre, entstammt einem unierten Pfarrhaus. Vor seinem Theologiestudium hatte er bereits ein Studium in England absolviert und dort interessiert die Vielfalt anglikanischen Gottesdienstes in High- und Low-Church wahrgenommen. Jetzt wirkt er als Vikar in einer lutherischen Gemeinde, in der sein Mentor die lutherische Liturgie, auch mit gesungenen Elementen, pflegt. Persönlich favorisiert er keine der bislang erlebten Traditionen, sondern findet Liturgie gerade deswegen interessant, „dass man auf verschiedene Weise begründen kann, warum man was tut und doch eigentlich jeder irgendwie auch Recht haben kann oder Recht hat“ (4).
- **Eike Allerbach*** (P54), 27 Jahre, schaut auf eine Jugend in einer dezidiert reformierten Gemeinde am katholischen Niederrhein zurück, was sich allerdings mehr theologisch und weniger liturgisch ausgewirkt habe. Seine liturgische Prägung sei vielmehr uniert, was sich nun auch in seiner Vikariatsgemeinde fortsetze, in der „gut rheinisch“ nach dem Motto gehandelt werde: „Alles ist möglich, und wir machen nix ordentlich!“ (5).

- **Frauke Breuer*** (P55), 28 Jahre, stammt aus einer „relativ reformierten“ Gemeinde und hat erst im Laufe des Studiums verwundert die evangelische Konfessionsvielfalt kennengelernt. Als Vikarin in einer unierten Gemeinde hat sie das Gefühl, dass „*ich dann manchmal rausfalle ins Doch-lieber-reformiert-Sein*“ (6).
- **Gaby Hinrichs*** (P56), 29 Jahre, hat in ihrer „normal unierten [Heimat-]Gemeinde“ im Ruhrgebiet „*viel schöne Liturgie*“ erlebt, sich im Studium mit dem Thema aber wenig beschäftigt. In ihrer aktuellen (ebenfalls unierten) Ausbildungsgemeinde mit einer nur fragmentarischen Gottesdienstordnung und einer „*besondere[n] Abendmahlsliturgie*“ erlebt sie zwar interessiert, wie viel Freiheit bei der Liturgiegestaltung möglich ist, jedoch fehlt ihr „*ein bisschen Fleisch an der Sache*“ (7).
- **Hanna Viebahn*** (P57), 28 Jahre, kommt aus der evangelisch-reformierten Kirche und ist über ihren Mann ins Rheinland gekommen. Durch ihn ist sie mit dem lutherischen Gottesdienst vertraut gemacht geworden, was ihr in ihrer lutherischen Vikariatsgemeinde zugutekommt. Sie kennt auf diese Weise beide Traditionen, ohne eine von ihnen zu favorisieren (8).
- **Iris Westpfahl*** (P58), 30 Jahre, aus einer unierten Gemeinde stammend, waren die Konfessionsunterschiede zwischen Reformierten und Lutherischen lange fremd. In einer uniert-lutherischen Gemeinde hat sie Erfahrungen mit lutherischer Liturgie gemacht, an der sie nach anfänglicher Fremdheit Gefallen gefunden hat: „*Das ist schön, gerade an Ostern das wirklich mal zu feiern ...*“ Dementsprechend fühlt sie sich in ihrer jetzigen Gemeinde – „*einer reformiert geprägten unierten Gemeinde*“, in der die reformierte Tradition vornehmlich als Alibi für beliebige Auslassungen herhalten müsse – liturgisch nicht zuhause (9; auch: 151).

2.5.2 Themen

a) Prioritäten und Ziele

Auf die Frage nach den Essentials der eigenen Gottesdienstgestaltung kommen wie aus der Pistole geschossen zunächst die Stichworte „*Predigt!*“ (P54,11) und „*Votum!*“ (P51,12). Damit reißen die beiden Vikare Allerbach* und Breuer* zwei zentrale Themen der nachfolgenden Diskussion an: die inhaltliche Komposition des eigenen Gottesdienstes rund um die Predigt und die Bedeutung von liturgischen Formen. Zum ersten Themenbereich führt Vikarin Westpfahl* aus:

„Mir ist wichtig, dass es in einem Zug ist, dass meine Predigt nicht etwas völlig anderes sagt als meine Gebete (zustimmendes „Hm“ von anderen) und dass man vom Wochenspruch bis zum Segen und beim Abendmahlsword irgendwie sagt: ‚Ach, heute ging es um Gemeinschaft!‘ oder ... – so, ein Thema haben. Auch wenn [man sich jetzt] nicht jedes Mal [fragt]: ‚Oh, was

ist denn jetzt vielleicht mal dran? In der Zeitung nachgucken!’, sondern: Es soll eins sein!“ (P58,13; zustimmend: P51,14.17; P56,14; P54,16)

Vikar Allerbach* und Vikarin Hinrichs* sprechen in diesem Zusammenhang explizit von einem „Gesamtkunstwerk“. Vikar Breuer* erkennt in dem Versuch, über den Gottesdienst einen einheitlichen thematischen Bogen zu spannen, allerdings die Gefahr,

„dass man dann kippt und in der Abendmahlshinführung oder so noch mal das nachholt, was man in der Predigt nicht konnte oder in den Fürbitten noch mal den Predigtgedanken aufs Auge drückt und so; dieses Abwägen finde ich schwierig“ (P51,14).

Außerdem plädiert er für einen sparsamen Gebrauch von „Ansagen“ (26) und warnt davor, jeden Gottesdienst mit liturgischen Erläuterungen zu überfrachten (49). Mit diesem Votum steht er nicht allein: Seine Kollegin Kinzig* ärgert sich, wenn die landeskirchlichen Erläuterungen der Kollektenzwecke ungekürzt verlesen werden (25; mit P57): Vikar Allerbach* missfällt, wenn der Kanzelbrief des Präses an mehreren Sonntagen nacheinander in voller Länge zu Gehör gebracht wird (24); unnötig sei es zudem, die sichtbar angeschlagene Gesangbuchnummer des Introitus-Psalms noch einmal anzusagen und die übliche Rezitationsweise jedes Mal aufs Neue zu beschreiben (27). Vikarin Viebahn* findet, dass centgenaue Abkündigungen von Kollektenergebnissen und ähnliches „Gerede [...] auch eine gewisse Feierlichkeit stört“ (23).

Vikar Drombusch* berichtet ausführlich und erkennbar beeindruckt von der liturgischen Vielfalt in seiner Ausbildungsgemeinde, in der Zweitgottesdienste wie Lobpreis- und „Oase-Gottesdienste“ (am Sonntagvormittag) ebenso ihren Platz haben wie der (agendarische) „superfeierliche Gottesdienst an Ostern“. Wie wichtig ihm dabei eine aktive Teilnahme der Gottesdienstbesucher ist, macht seine kritische Anmerkung deutlich:

„Und es gibt sehr viele, die nur zum ‚Oasen‘ gehen, das ist also Konsum, da sieht man die Videoclips und sieht sich die tolle Musik an, danach gibt es Essen umsonst ...“ (36).

Die kritischen Anfragen der Teilnehmer an die liturgische Praxis in den Ausbildungsgemeinden und bei manchen Mentoren oder älteren Kollegen lassen auf die persönlichen Schwerpunkte der jungen Liturgen schließen. So empfindet es Vikarin Kinzig* als „sehr störend“, dass es in ihrer Gemeinde keine klare Ordnung zur Abendmahlsausteilung gibt, was zu Beliebigkeit und Durcheinander führe und die Gottesdienstbesucher irritiere. Vikar Allerbach* wundert sich über die liturgische Gestik mancher Liturgen in seiner Gemeinde:

„Ich meine, man merkt einfach, dass die eine andere liturgische Präsenz-Schulung irgendwie hatten oder es vielleicht vergessen haben. (P51: Oder keine! P58: Die meisten keine. Das ist ja so, das ist ja nicht ehrenrührig!) Also, meine haben z. B. noch Kabel gelernt, also das haben sie noch gehört,

das haben sie noch mitgekriegt, so jung sind die; aber wenn ich mitkriege, wie die da stehen und wie die segnen, nach dem Motto (hebt die Arme): „Umzingelt von allen Seiten und wer erschießt mich zuerst?!“ (67)

Zusammen mit seinen Kolleginnen Hinrichs* und Westpfahl* plädiert er dafür, neben der Predigt auch wiederkehrende liturgische Texte frei oder auswendig zu sprechen und dabei im Blickkontakt mit der Gemeinde zu bleiben (62; mit P53,62; P56,63; P58,64). Bei Gebeten empfindet er es hingegen „eher meditativ, wenn einer runterguckt, das ist sammelnd“ (ebd.). Vikarin Hinrichs* formuliert ihre Vorstellungen von einem adäquaten Predigt- und Gebetsstil in Abgrenzung besonders zu ihrem ersten Mentor, den sie als „Lehrer“ der Gemeinde erlebt hat:

„... aber ich merke es auch in der Liturgie und in den Formulierungen von Gebeten, also es trifft, finde ich, überhaupt nicht die Leute, sondern es sind einfach nur Worthülsen, und das ist mir zu wenig, also es geht so an den Leuten vorbei, finde ich; oder es sind so theologische Richtigkeiten, die dann gesagt werden, irgendwie gebetet, also für mich ist das anders, also ich versuche schon, meine Gebete selber zu formulieren und aber auch auf mein Publikum, sage ich jetzt mal, abzustimmen, dass die sich angesprochen fühlen und nicht einfach nur irgendwie ein Gebet, so; und das erlebe ich schon so, dass das bei den älteren Pfarrern doch noch anders ist“ (70).

Mitunter harsch fällt das Urteil über die liturgische Kompetenz der ihnen vorangehenden Pfarrergeneration aus. Vikarin Viebahn* vermutet, dass sich diese mit einem betont saloppen Stil ihrerseits von ihren eigenen Vorläufern abzusetzen versucht:

„Ich habe halt häufig das Gefühl, dass die Art der Kontaktaufnahme einfach eine andere ist, dass glaube ich auch wir uns relativ einig darin sind, dass es nicht möglichst hampelig sein muss und möglichst unliturgisch klingen darf, um Kontakt zu den Leuten zu halten. Bei mir in der Gemeinde, mein Mentor ist noch nicht so alt, würde ich den nicht dazu zählen, aber ich habe da ein bestimmtes Pfarrerbild vor Augen, die wiederum ihre Konfirmatoren – so völlig streng und alte Schule –, die die dann hinter sich lassen wollen und sagen: „So, machen wir alles anders; und in der Kirche wird eben möglichst flapsig gesprochen!“, wo ich dann immer denke: „Ich finde das furchtbar!“ (66)

Vikarin Breuer* führt erlebte Missstände auf einen Mangel an „Liebe zur Liturgie“ zurück, die sich nicht zuletzt in mangelndem Fachwissen ausdrücke:

„Also es wird aneinandergelängt, und ich habe dann auch oft im Vollzug, wenn ich irgendwie im Gottesdienst sitze und nur selber konsumiere, das Gefühl, dass es eben dadurch, dass sie das nicht durchdringen, bei mir auch einfach nicht ankommt. Und da lege ich dann schon Wert drauf, dass es anders ist; ob das dann ankommt, ist immer noch die zweite Frage, aber das ich es oft zumindest inhaltlich so unterstütze, dass es klar ist, warum

jetzt nach diesem Gebet das Kyrie kommt und nicht ... so. Da habe ich oft das Gefühl, dass das eigentlich alles unklar ist, erstens, oder unwichtig. Das merke ich also schon sehr deutlich“ (69).

Auf ein ähnliches Desinteresse der Pfarrerschaft führt Vikar Allerbach* zurück, dass in der Kirche seiner Ausbildungsgemeinde die Predigt partout – allen akustischen Problemen zum Trotz – nicht vom liturgisch wie architektonisch stimmigen Ort aus, nämlich vom Kanzelaltar herab, sondern an einem ebenerdigen Lesepult gehalten werden muss (58).

Einer allzu pauschalen Schelte tritt allerdings Vikar Breuer* entgegen. Während es „vor 20 Jahren“ Pfarrer gegeben habe, „die alles völlig frei gemacht haben und möglichst nicht die Hochkanzel benutzen, sondern [...] mit der Gitarre durch die Reihen laufen“, attestiert er der aktuellen Pfarrergeneration – im Blick hat er offenkundig die Mittvierziger – wieder ein größeres liturgisches Interesse und auch Wissen. Diese Einschätzung macht er unter anderem an der wachsenden Zahl feierlicher Gottesdienste in seiner Ausbildungsgemeinde fest (59). Auch Vikarin Westpfahl* erlebt ihre eigene Mentorin als „liturgisch eigentlich sehr stark“, sodass sie viel von ihr lernen könne (71).

b) Wert der Tradition – Grenzen der Variation

Liturgische Formen und Traditionen wissen die Teilnehmer durchaus zu schätzen. Vikarin Kinzig* resümiert als Antwort auf die Frage nach den eigenen liturgischen Träumen:

„Aber ansonsten, glaube ich, würde ich an der Liturgie gar nicht so viel ändern, wie wir sie haben, das merke ich schon; und auch die alten Gesänge würde ich jetzt nicht durch neue austauschen (P58: Ich wäre gerne uniert.), das merke ich auch; wo ich einfach denke: Das ist auch ein Gut, Tradition, die wir haben, die wir auch bewahren müssen; also das merke ich; genauso wie ich denke, dass ... auch die älteren Lieder, die lasse ich mehr singen“ (151).

Ihr Kollege Breuer* stimmt ihr zu und verweist in diesem Zusammenhang auf die in der württembergischen Landeskirche zusammengestellte Kernlieder-Liste³³³ (154).

Abgesehen von persönlichen Präferenzen führen die Teilnehmer für die Wahrung einer bestimmten etablierten Gottesdienstordnung vor allem pragmatische Gründe an: Sie verschaffe der Gemeinde Sicherheit und beuge Irritationen vor (P51,42; P55,46). Je vertrauter die Mitfeiernden mit dem Ablauf sind, desto entbehrlicher seien zudem die als störend empfundenen Regieanweisungen (P55,44; P52,38). Dass die Gottesdienstteilnehmer derart auf einen gewohnten Ablauf angewiesen sind, sieht Vikarin Westpfahl*

³³³ Ev. Landeskirche in Württemberg 2006, Unsere Kernlieder.

allerdings kritisch: In Erinnerung an ihre eigenen Wissenslücken bis in die ersten Studiensemester hinein bedauert sie, dass die „Leute“ nicht wüssten, „wie ein Gottesdienst funktioniert“ (P58,45). Dieses Defizit sei auch durch erklärende Einführungen während der Feier selbst, wie sie ihr Kollege Drombusch* in seiner Ausbildungsgemeinde erlebt (P53,48), nicht zu beseitigen (P58,50). Vikar Breuer* sieht hier die Pfarrer in der Pflicht, zumindest die Presbyter angemessen zu schulen, damit sich die Gemeinde während der Feier an ihnen orientieren könne (P51,52). Vikarin Kinzig* räumt ein, dass sie eine feste liturgische Ordnung auch persönlich, in ihrer Rolle als Liturgin als entlastend erfahre, denn

„ansonsten merke ich auch, dass bei mir dann der Stresspegel steigt (lachend), dass ich dann ja noch mal kreativ sein muss und mir überlege: Warum bin ich jetzt kreativ und so?“ (35).

Bei aller Bereitschaft, die gemeindliche Gottesdienstordnung zu respektieren, wünschen sich viele der Teilnehmer zugleich, die eingefahrenen Gleise ab und an verlassen und/oder durch Varianten bereichern zu können. Doch wissen fast alle davon zu erzählen, wie sie in ihren aktuellen Gemeinden selbst bei kleinsten Abweichungen von der üblichen Praxis mal mehr, mal weniger behutsam (häufig mit Verweis auf das *ius liturgicum* des Presbyteriums) in die Schranken gewiesen wurden: Vikar Allerbach* traut sich bereits nicht mehr, den Zeitpunkt der Kollekte zu verändern, weil er fürchtet, mit dem (ihm offenbar leidvoll vertrauten) Satz „Herr Allerbach*, Sie sind hier Vikar – das ist die Ordnung!“ zurechtgewiesen zu werden (22). Varianten zu verwenden (wozu das EGb ermuntert), sei praktisch unmöglich, denn „da gibt es halt die Liturgie in der Gemeinde, die ist festgeschrieben, und das ist es dann!“ (30) „Von wegen ‚Freiheit!‘“, ruft er kurz darauf aus (34), um später zu resümieren:

„Man kann es [= Änderungen vornehmen] mal machen, dann kriegt man nachher Ärger dafür, aber dann kann man sagen: ‚Gut, das mache ich nicht mehr!‘, oder man hat es schon mal ausprobiert und das geht dann so weit“ (75).

Seine Kollegen berichten von ähnlichen Erfahrungen: Nachdem Vikar Breuer* im Sonntagsgottesdienst (nach reformierter Ordnung) ein Lied mehr als die üblichen vier hat singen lassen wollen, hätten ihn nacheinander Gemeindegottesdienstleiterin, Küsterin, Pfarrer und schließlich der Kantor auf diese Abweichung angesprochen und ihn von seinem Plan abgebracht (34). Ein Gastpfarrer, der mit einer Stola um den Hals im Altarraum erschienen war, sei von einem Presbyter kurzerhand in die Sakristei zurückgeschickt worden (56). Vikarin Westpfahl* bedauert, dass ihre Mentorin ihr untersagt habe, im sich an GRUNDFORM II orientierenden Gemeindegottesdienst den ihr lieb und wichtig gewordenen unierten Gnadenzuspruch zu verwenden (71). Vikar Drombusch* deutet an, dass der Gebrauch der weißen Albe in seiner Gemeinde nur gegen heftigen Widerstand zugelassen worden sei (57). Nicht

minder umstritten sei, ob und wann die Predigt auf der Kanzel oder am Leseputz (Ambo) gehalten werden soll (ebd.; P54,58).

Anders ergeht es offenbar nur Vikarin Hinrichs*: Im Rahmen der ohnehin eher spartanischen liturgischen Ordnung in ihrem Gemeindebezirk (die sie selbst nicht zufriedenstellt) werde ihr eine große gestalterische Freiheit gelassen (7). Ihre Kollegen verlagern ihre liturgische Kreativität hingegen wohlweislich auf andere Gottesdienste und auf Kasualien, bei denen sie sich unbeobachtet und dementsprechend freier fühlen. So sagt Vikar Breuer*:

„Und was wir so an Liturgie lernen im Predigerseminar, ist auch, wo man variieren kann halt eigentlich auch ohne das Gottesdienstbuch, und dann im Altenheim oder bei besonderen Gottesdiensten oder beim Krankenhausgottesdienst macht man es halt so, wie man es für richtig hält. (Mehrere zustimmend): Hm.) Beziehungsweise ich persönlich mache es immer so, dass ich die reformierte Grundform nehme und dann gucke: Was ergänze ich? Was finde ich schön, drum herum zu machen?“ (34; ebenso P58,77; P54,78)

c) Gottesdienstvorbereitung

Anders als in den vorhergehenden Diskussionen muss die Frage nach der eigenen Vorbereitungspraxis nicht eigens gestellt werden, da sie von Beginn an immer wieder von den Teilnehmern thematisiert wird. Dass die Predigt eine zentrale Stellung im Gottesdienst einnimmt und ihre Vorbereitung dementsprechend sorgfältig zu geschehen hat, wird von den Teilnehmern nicht infrage gestellt, ebenso wenig der schon erwähnte thematische Bogen, der am Ende den eigenen Gottesdienst überspannen soll. Allerdings unterscheiden sich die Aussagen beim Verhältnis von Predigt und Liturgie. Für Vikar Allerbach* geht die Gottesdienstvorbereitung klar von der Verkündigung aus: Aus der (vieltündigen) Erarbeitung der Predigt müsse sich zunächst ein Thema ergeben, bevor er sich anschließend der Gottesdienstgestaltung zuwende (16). Bei seinem Kollegen Breuer* durchdringen sich hingegen die beiden Felder: Er schaue schon während der Predigtvorbereitung ins Gottesdienstbuch, um zu sehen:

„Was sind die anderen Texte, die dran sind, was ist der Hallelujavers und so', und komme daher dann vielleicht noch mal auf Predigtgedanken, oder mir begegnet dabei ein Lied und so. Natürlich ist dann am Ende, dass du noch die Lücken füllst und einen Gottesdienst hast“ (17).

Auch Vikarin Westpfahl* berichtet, dass die liturgische Vorbereitung für sie im Laufe der Zeit an Bedeutung gewonnen habe und sie *„die Texte immer mal in Verbindung bringe“* (18). Ihre Kollegin Viebahn* beschäftigt sich verstärkt mit dem Proprium des Sonntags, seit sie in ihrer aktuellen Gemeinde schon am Montag von den Organisten, denen die Liedauswahl obliegt, nach der inhaltlichen Ausrichtung ihres Gottesdienstes gefragt werde (19).

d) *Gebrauch und Kritik des EGb*

Da die praktische Einführung in die Liturgie und die liturgischen Bücher Teil der Vikariatsausbildung ist, besitzen alle Teilnehmer selbstverständlich eine Ausgabe des EGb und unterstützen im Prinzip dessen grundlegende Anliegen, wie ihre Äußerungen zum Verhältnis von Tradition und Variation bereits gezeigt haben. Vikar Drombusch* betont schon bei seiner Vorstellung, dass er das EGb „sehr spannend“ finde, „weil man eben sehr variabel damit umgehen kann, die jeweiligen Stücke des Gottesdienstes eben ausformen kann und dass da die Freiheit gegeben wird“ (4, auch: 131; ebenso: P54,111). So nehmen die Teilnehmer das EGb nicht zuletzt als Nachschlagewerk in die Hand – auch, aber nicht nur zur Vorbereitung auf das vor ihnen liegende Zweite Examen (P51,114; P54,30.115.120; P58,117.119.132).

Ob und wie die Teilnehmer es für die eigene Gottesdienstvorbereitung verwenden, steht auf einem anderen Blatt: Vikar Allerbach* konstatiert, dass er das EGb für die eigentliche Gottesdienstvorbereitung kaum benutze. Es zeige vielmehr auf, „was alles möglich ist in anderen Gemeinden“, während vor Ort die gemeindliche Gottesdienstordnung den Ablauf streng reglementiere und kaum Spielraum für situative Variationen lasse (30). Hier hätte er sich vom EGb mehr und konkretere Anregungen für behutsame Modifikationen (so etwa alternierendes Sprechen/Singen von Psalmen und Liedern) gewünscht, „wo unsere Mentoren nicht sagen können: ‚Du hast die Liturgie nicht gemacht!‘“ (43). So benutzt er das Buch lediglich, „um nachzuschlagen für Gebete, für den Predigttext und um mal zu lesen: Was ist denn eigentlich ein Kollektengebet wirklich so?“ (30). Über den individuellen Nutzwert der Gebete gehen die Meinungen im Übrigen auseinander: Vikarin Westpfahl*, die das EGb „sehr viel“ gebraucht (102), legt bei den jeweiligen Propriumstexten ein Lesezeichen ein, weil sie die Gebete schön findet (31), ihr Kollege Breuer* nutzt die Gebete hingegen kaum (133). Vikarin Westpfahl* formuliert ihre Tagesgebete auf Basis der EGb-Modelle zum Abschluss ihrer Gottesdienstvorbereitung (107).

Gemessen wird das EGb insbesondere an der RL: Deren Gebete treffen den Stil der Teilnehmer meist besser (P55,87; P51,90; P52,93.95; P54,92), allerdings bietet die RL bei den Tagesgebeten und für die geprägten Zeiten des Kirchenjahres zu wenig Auswahl (P54,106; P57,108.113). In diesem Zusammenhang wird auch die Einführung in das Kirchenjahr von Karl-Heinz Bieritz³³⁴ gelobt (P54,115). Punkten kann das EGb zudem bei feierlichen Gottesdiensten, wenn etwa an Ostern Präfation und Einsetzungsworte gesungen werden sollen (P53,36.110; auch: P57,108).

Auf Kritik stößt hingegen die fehlende Kompatibilität mit dem Gesangbuch (EG): Die im EGb angegebenen Wochenpsalmen seien nicht immer im EG zu finden (P51,99; auch: P54,98); Liedvorschläge fehlten ganz (P57,97).

³³⁴ Bieritz 2002, Gottesdienst im Kirchenjahr.

Auch die digitale Edition des EGb fällt bei den Vikaren durch: Die CD-ROM-Version sei „*nur gruselig*“ (P54,135), während man aus der PDF-Datei der RL die Gebete problemlos per Zwischenablage übernehmen könne (P54,92).

Der liturgische Werkzeugkasten der Teilnehmer ist über die beiden obligatorischen Standardwerke EGb und RL hinaus reich bestückt. Vikarin Hinrichs* lobt die vierbändige Reihe „*Der Gottesdienst: Liturgische Texte in gerechter Sprache*“³³⁵ (134). Ihre Kollegin Viebahn* greift mit Vorliebe auf die Agenda von Kurhessen-Waldeck zurück, weil sie übersichtlich auf einer Doppelseite für jeden Sonntag nicht nur Gebete, sondern auch kurze Einführungen anbiete (97). Vikar Breuer* empfiehlt die Website „*daskirchenjahr.de*“, nicht zuletzt wegen der dort zusammengestellten Liedvorschläge (90.97); außerdem nutzt er diverse Predigthilfen (90.103; ebenso: P54,89; P53,91; P58,103).

e) *Mitwirkung der Gemeinde*

Die Frage, ob und wie Gemeindeglieder beim Gottesdienst mitwirken, wird nicht ausführlich angesprochen. Die Teilnehmer dürften in diesem Punkt allerdings kaum eigene Akzente setzen, sondern als Vikare die jeweilige Praxis in ihren Ausbildungsgemeinden übernehmen. Ihre Äußerungen lassen nicht erkennen, dass sie diese grundsätzlich infrage stellen. Als Vikarin Viebahn* erwähnt, dass in ihrer Gemeinde die Organisten für die Zusammenstellung der Lieder zuständig sind, quitiert ihre Kollegin Westpfahl* dies mit neidischem Staunen (19). Spöttisch berichtet Vikar Drombusch* von skurrilen Gottesdienstteilnehmern, denen in seiner Gemeinde bisweilen gestattet werde, mit martialischem Unterton freie Fürbitten zu sprechen (60; auch: P51,61). Darüber hinaus wird die Mitwirkung von Gemeindegliedern bei der Vorbereitung und/oder der Feier des Gottesdienstes nicht erwähnt, was die Vermutung nahelegt, dass die Teilnehmer zumindest den (agendarischen) Sonntagsgottesdienst als weitgehende Ein-Frau/Mann-Veranstaltung erleben und praktizieren.³³⁶

Zweimal kommt das Gespräch allerdings ausdrücklich auf das Thema des *ius liturgicum*.³³⁷ Vikarin Westpfahl* und ihr Kollege Allerbach* berichten, wie mit Verweis darauf ihre gestalterische Freiheit als Liturgen beschnitten werde (P54.P58,71). Dies empfinden sie als umso schmerzlicher, als sie den Verantwortlichen die nötige liturgische Kompetenz absprechen (P54,58; P58,71). Vikar Breuer* verteidigt demgegenüber, ähnliche Erfahrungen zum Trotz (34.54.56), die Souveränität der Gemeinde(leitung), der sich im Zweifelsfall ein Pfarrer unterzuordnen habe. Auch ohne liturgisches Fachwissen nehme die Gemeinde durchaus sensibel wahr, „*wenn was fehlt oder wenn*

³³⁵ Domay/Köhler 1997–2001, Gottesdienst; auch: dies. 2003, Gottesdienstbuch.

³³⁶ Vgl. dazu auch die Visionen einiger Teilnehmer im folgenden Kapitel.

³³⁷ Der Terminus *ius liturgicum* taucht im Gespräch immerhin sechsmal auf.

was anders ist“; zugleich trügen die Theologen die Verantwortung, die liturgische Kompetenz der Gemeinde und besonders der Presbyter zu entwickeln (72).

f) *Wünsche und Visionen*

So wenig die Gemeindebeteiligung über weite Strecken des Gesprächs eine Rolle gespielt hat, so vehement taucht sie bei der Abschlussrunde über die persönlichen gottesdienstlichen Visionen wieder auf. „*Volle Kirche!*“ lautet der spontane Wunsch von Vikar Breuer* (137). Später spricht er davon, dass er versuchen würde, mehr Presbyter und Konfirmanden in den Gottesdienst einzubeziehen, was mehrere Kollegen raunend unterstützen (141). Auch Vikarin Westpfahl* träumt davon,

„dass man wirklich ein gutes Gottesdienst-Team hat und das man dann eben im Vorfeld trifft, wo der Musiker dabei ist und Leute, die sich engagieren, und mit denen das vorher bespricht, einfach um die Sache auch lebendig zu kriegen und zu erden“ (160).

In eine ähnliche Richtung gehen die Überlegungen, wie man die Gemeinschaft der Gottesdienstteilnehmer untereinander stärken könnte, so etwa durch ein sich an die Feier anschließendes Gemeindeessen (P53,157). Angesichts halb leerer Kirchenräume können sich mehrere Teilnehmer vorstellen, die hinteren Bankreihen abzusperren und nur nach Bedarf freizugeben, um die (wenigen) Gottesdienstteilnehmer zu zwingen, enger zusammenzurücken (P58,145; P51,146; P54,147; P52,148).

Deutlich zum Ausdruck kommt der Wunsch, zumindest hin und wieder den Gottesdienst lebendiger, feierlicher und zielgruppengerechter gestalten zu können. Vikar Drombusch* würde den doxologischen Charakter des Eingangsteils (Gloria) durch entsprechende Taizé-Gesänge verstärken, „damit so eine richtige euphorische Stimmung aufkommen kann“, weil ihm „die Anbetung, die Freude an Gott“ im Gottesdienst mitunter zu kurz kommt (139). Sein Kollege Breuer* kann sich vorstellen, jeden zweiten Sonntagsgottesdienst auf der Basis der flexibleren GRUNDFORM II so zu gestalten, dass er auf bestimmte Gruppen (Jugendliche, Familien) zugeschnitten, aber doch für alle offen ist (141). Mit entsprechend mehr Zeit möchte sich Vikarin Westpfahl* noch konkreter überlegen, wie sie Predigt und Gottesdienst auf die jeweiligen Bedürfnisse der unterschiedlichen Teilnehmer abstimmen könnte (149).

Eine wichtige Rolle spielt in den Überlegungen die Musik: Vikar Breuer* würde (unbeschadet seiner wachsenden Sympathie für die reformierte Gottesdienstform) bei feierlichen Anlässen das Abendmahl gerne singen (141). Zugleich bezeichnet er es als „*katastrophal*“, dass immer weniger Gemeindeglieder aktiv in die gesungenen Lieder einstimmten, zumal bei Festgottesdiensten wie der Konfirmation (144). Um zumindest einen Grundbestand von Liedern zu bewahren, unterstützt er die Idee der württembergischen Kernliederliste (154). Auf dem Wunschzettel von Vikarin Kinzig* steht die

Anstellung guter Musiker ganz oben (142). Und ihre Kollegin Viebahn* wünschte sich einen Chor, der sowohl den Gemeindegesang unterstützen als auch die Liturgie durch eigene Beiträge bereichern könne (156).

Von dem Wert, den einige der Teilnehmer dem von ihnen formulierten und gesprochenen Wort beimessen, zeugt die Idee, den Gottesdienstteilnehmern die eigene Predigt (P51,150) oder auch (im handlichen Taschenformat) die eigenen Gebete (P52,159) im Anschluss an die Feier mit auf den Weg zu geben; darüber hinaus spricht aus dieser Idee der Wunsch, dass der Gottesdienst in den Alltag hineinwirken möge. Dabei wird die Möglichkeit eines Predignachgesprächs (P58,158) und die Vorbesprechung des Predigttextes in einer Gemeindegruppe (P51,164; mit P58) erwähnt.

Schließlich schlägt sich auch die konkrete Lebenssituation einiger Teilnehmer in den gottesdienstlichen Wünschen nieder: Vikarin Westpfahl* plädiert für eine gute Kleinkindbetreuung, die ihr und anderen jungen Müttern Gelegenheit gebe, in Ruhe den Gottesdienst zu besuchen (140). Angetan ist sie von der schalldicht isolierten „*Kinderdose*“ in der Gemeindekirche von Vikar Allerbachs* Ehefrau, die es den Aufsichtspersonen erlaubt, trotz Betreuung mit dem Gesangbuch in der Hand aktiv am Gottesdienst teilzunehmen (143).

2.5.3 Fazit

Schon dass sich zur fünften Gruppendiskussion acht Vikarinnen und Vikare eingefunden haben, ist ein deutliches Zeichen dafür, dass dem Pfarrernachwuchs Liturgie keineswegs gleichgültig ist. Vielmehr machen sich die Nachwuchstheologen intensiv Gedanken über ihre Gottesdienste und über die Möglichkeiten einer ebenso authentischen wie zeitgemäßen Gestaltung. Dabei müssen sie sich nicht nur mit den liturgischen Vorstellungen einer Gemeinde und insbesondere eines Presbyteriums auseinandersetzen (die sich in der Regel in der lokalen Gottesdienstordnung widerspiegeln), sondern unterstehen als Auszubildende zusätzlich ihren Mentoren. Die Gratwanderung zwischen Tradition und Variation macht für sie die Gottesdienstgestaltung und -feier damit doppelt spannend, aber auch spannungsreich. Ihre Mentoren (und/oder andere Vertreter der im Verhältnis zu ihnen älteren Pfarrergeneration) dienen ihnen mitunter als positives Vorbild; dagegen werden saloppe Umgangsformen, lieblose Liturgien, verkrampte Gestik oder lehrerhaftes Auftreten zu Negativfolien, von denen sich die Jungliturgen bewusst abzusetzen suchen.

Das Axiom, dass die Predigt das Zentrum des Gottesdienstes bildet und dem liturgischen Gesamtkunstwerk die thematische Prägung zu verleihen hat, steht auch für die Vikare außer Frage. Obwohl – oder gerade weil? – für sie das Theologiestudium als Hochzeit wissenschaftlicher Textproduktion erst kurz zurückliegt, sind sie sich der Gefahr einer wortlastigen Liturgie bewusst: Entschieden wenden sie sich gegen entbehrliche Erläuterungen,

Ansagen oder Regieanweisungen. Stattdessen ist ihnen (zunehmend) eine feierliche, aber auch unverkrampfte Atmosphäre wichtig.

Traditionelle liturgische Formen, Texte und Lieder gelten den Jungliturgen durchaus als bewahrenswerter Schatz – auch, weil vertraute Riten ihnen selbst ebenso wie der feiernden Gemeinde als stützendes Gelände dienen. Mit Versuchen, im Sinne des zweiten EGb-Kriteriums die eingespielte Gottesdienstordnung situativ auch nur geringfügig zu variieren, sind sie des Öfteren auf Widerstand gestoßen, der sich gerne auf das *ius liturgicum* der Gemeinde beruft.

In die Intentionen und Möglichkeiten des EGb sind die Teilnehmer spätestens im Rahmen der Vikariatsausbildung eingeführt worden. In der Praxis ist das EGb ein liturgisches Werkbuch neben anderen – nicht mehr, aber auch nicht weniger – und muss sich neben einer Vielzahl von Gottesdiensthilfen, nicht zuletzt der RL behaupten. Während die Teilnehmer das EGb für sein differenziertes Angebot zu den geprägten Zeiten des Kirchenjahres loben und es für feierliche Gottesdienste sowie zur liturgietheoretischen Information nutzen, greifen sie bei der Suche nach Gebeten bzw. Gebetsanregungen vorzugsweise auf andere Quellen zurück. Vermisst werden ferner konkretere Vorschläge für die liturgische Gestaltung, eine bessere Kompatibilität mit dem EG und eine nutzerfreundlichere Digitalversion.

Wie wichtig den Teilnehmern eine aktive Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst ist, kommt besonders in der abschließenden Runde über die liturgischen Visionen zum Ausdruck. Hier träumen sie von eng besetzten Kirchenbänken, freudig mitsingenden Gottesdienstteilnehmern und qualifizierten Kirchenmusikern. Als Ideal steht ihnen dabei ein adressatengerechter Gottesdienst vor Augen, dem es gelingt, möglichst viele Teilnehmer in ihrer Unterschiedlichkeit anzusprechen und einzubeziehen. Dabei haben sie ob ihrer eigenen Lebenssituation nicht zuletzt die Bedürfnisse junger Eltern im Blick. Der Gemeindegottesdienst soll Gemeinschaft sowie die Lebendigkeit des Evangeliums erfahrbar machen und Wege aufzeigen, um das Gehörte und Erlebte in den Alltag zu transferieren.

2.6 Pietistische Pfarrer

In den letzten beiden Gruppendiskussionen sollten mit (neu)pietistischen und reformierten Pfarrern Vertreter zweier konfessioneller und spiritueller Richtungen zu Wort kommen, die im Blick auf die gesamte rheinische Landeskirche zwar eine Minderheit darstellen mögen, aus dem spezifischen Kolorit der rheinischen Kirche aber nicht wegzudenken sind. Die sechste Gruppendiskussion fand daher in einem Kirchenkreis des *bible belt* statt, der sich von Wuppertal über das Bergische Land und das Siegerland bis nach Wetzlar zieht und hinsichtlich der Zahl freier christlicher Gruppen und Werke nur noch mit Württemberg vergleichbar ist. In der Region hatte es

Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts mehrere Erweckungswellen gegeben.³³⁸

Der (ehemalige) Synodalbeauftragte für den Gottesdienst stellte eine Liste von E-Mail-Adressen derjenigen Kollegen im Kirchenkreis zusammen, die seines Erachtens in das von mir intendierte „pietistische“ Profil passten. Diese Pfarrer wurden – anders als bei den vorherigen Malen – vom Autor selbst per Serienmail angefragt, ob sie bereit wären, an einer Gruppendiskussion über ihre Gottesdienstvorbereitungs- und -feierpraxis teilzunehmen. Dabei wurde ausdrücklich das Interesse an ihrer Sicht als *Pietisten* betont.

Die Diskussion fand schließlich am Vormittag des 26. November 2008 in einem Gruppenraum eines Gemeindehauses in BO-Stadt* statt. Zu ihr fanden sich trotz winterlicher Straßenverhältnisse sechs Pfarrer (es war tatsächlich die einzige Gruppendiskussion mit einem rein männlichen Teilnehmerkreis) ein. Ihre pietistische Prägung wurde schon in der Vorstellungsrunde deutlich: Die Selbstdarstellungen waren ausgesprochen ausführlich und beinhalteten häufig die Schilderung der eigenen Bekehrung, der persönlichen Entscheidung für Christus. Auch im weiteren Verlauf des Gesprächs überwogen längere Beiträge, in denen die Teilnehmer aber häufig aufeinander Bezug nahmen. Insgesamt war die Gesprächsatmosphäre freundlich, auch humorvoll, stets aber ernsthaft. Mehrere Teilnehmer schauten auf eine lange Studienzzeit, teilweise auch eine Tätigkeit als wissenschaftliche Assistenten zurück, einer bereitete sich auf den Abschluss eines Promotionsprojektes vor. Dies mag dazu beigetragen haben, dass viele der Teilnehmer häufig bemüht waren, ihre Ansichten (praktisch-)theologisch zu begründen.

Zeit	Absätze	Thema
00:00	1–7	Vorstellung und Einführung
00:19	8–32	Prioritäten und Ziele: „Gesamtkunstwerk“, „Authentizität“, „Inszenierung“
00:47	33–52	Eigene Vorbereitungspraxis; Gebrauch des EGb
01:12	53–65	Relevanz gemeindlicher Gottesdienstordnungen
01:24	66–77	Liturgische Visionen

³³⁸ Zur Erweckungsbewegung vgl. Graf 1999, Erweckung/Erweckungsbewegungen; für das Rheinland auch: Beyreuther 1963, Erweckungsbewegung, 39–41.

2.6.1 Teilnehmer

▪ **Jens Falkner*** (P61), 50 Jahre, ist im Bergischen Land „in einer ‚normalen‘ evangelischen Familie“ aufgewachsen. In seiner Jugend lernte er zunächst den CVJM und später die freikirchliche Teestubenarbeit kennen, denen er „die persönliche Dimension des Glaubens“ verdanke. In dieser Zeit habe sich auch ein Kontakt mit der „Gefährdetenhilfe Scheideweg“ entwickelt, der bis zum heutigen Tag andauere. Auf sein Theologiestudium bereitete er sich in einer Bibelschule der internationalen Missionsgemeinschaft der Fackelträger vor. Während seines Theologiestudiums an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal und in Tübingen engagierte er sich beim evangelikal ausgerichteten Missionswerk „Campus für Christus“. Die Arbeit – zuletzt als studentischer Leiter – habe seinen „Blick über die eigene Gemeinde hinaus geweitet“ und seinem „Glauben eine missionarische Dimension verliehen.“ Diese verschiedenen Etappen, so bekräftigt er, hätten ihn „auch geistlich geprägt.“ Nach Vikariat und Hilfsdienst im Kirchenkreis Wetzlar hat er seit Anfang der 1990er Jahre eine der Pfarrstellen in der mittelstädtischen Gemeinde in BC-Stadt* inne (2).

▪ **Karl Hagedorn*** (P62), 60 Jahre, stammt „aus einer Arbeiterdynastie“ des Ruhrgebiets. Die Jugendarbeit seiner Kirchengemeinde habe in ihm den Wunsch wachsen lassen, Theologie zu studieren, „allerdings gar nicht so sehr in Richtung Pfarramt, sondern in Richtung Weltveränderung – es war ’66/’67!“ Seine 15 Studiensemester führten ihn nach Wuppertal, Münster, Göttingen und Bochum. Seit seinem 1975 begonnenen Vikariat sei seine Gemeindearbeit vom politischen Engagement geprägt gewesen. Als „Links-Barthianer“ habe er sich „zur Links-Fraktion mit Kirchenreform und allen möglichen Sachen“ gezählt. Auch in seiner ersten Pfarrstelle in einer reformierten Pfarrstelle am Niederrhein habe für ihn der (friedens)politische Impuls im Vordergrund gestanden – „das war so mein Ding; ganz kräftige Gottesdienste sind damals entstanden, Kirchentagsbewegung“. Das Jubiläumsjahr der Barmer Theologischen Erklärung 1983/84 habe für ihn dann einen Wendepunkt markiert:

„... dass ich einen neuen Zugang oder einen ersten Zugang – ich sag mal – zu Jesus Christus gefunden habe, das war also regelrecht eine geistliche Erneuerung oder eine geistliche Überwältigung, die ich da erlebt habe, und ich hatte eigentlich noch mal ganz neu angefangen, über das nachzudenken, was ich schon fast acht Jahre bisher getan habe.“

Fortan habe er sich unter anderem in der Geistlichen Gemeindeerneuerung engagiert und sei schließlich, „weil es einfach kein Bleiben in BE-Stadt* mehr gab mit meiner Vorgeschichte und dieser kolossalen Wende“, in eine rheinische Großstadt gewechselt. Anfang der 1990er Jahre übernahm er schließlich eine der Pfarrstellen in BC-Stadt* (3).

▪ **Leo Stromberg*** (P63), 48 Jahre, kommt aus dem Niederbergischen. Während einer Konfirmandenfreizeit habe er ein „*Bekehrungserlebnis*“ gehabt, allerdings „*nicht bei irgendeiner Großveranstaltung*“, wie er erklärend hinzufügt, „*sondern ganz für mich allein [...] in einer Jugendherberge draußen im Wald*“. Seit dieser Erfahrung habe er sich in seiner Kirchengemeinde eingebracht und sei von der Jugendarbeit eines Pfarrers im Nachbarbezirk „*evangelisch-missionarisch geprägt*“ worden. Sein 26-semesteriges Studium führte ihn nach Wuppertal (Kirchliche Hochschule), Bonn, Mainz, Tübingen; zum Abschluss kehrte er als Assistent und Studentenseelsorger an die Kirchliche Hochschule zurück. Seine erste Pfarrstelle übernahm er Mitte der 1990er Jahre in BK-Stadt* als einer von zunächst vier Theologen. Die Gemeinde sei „*vorher wohl eher uniert*“ geprägt gewesen, „*aber auch nicht be-wusst uniert, sondern einfach ein fröhlicher Mischmasch von allem, was bisher so da kam*“; jetzt sei sie eher lutherisch ausgerichtet (4).

▪ **Markus Baader*** (P64), 43 Jahre, wuchs in einer Großstadt am Niederrhein auf. Über Verwandte habe er die Aktion „*Bibellesen für Jugendliche*“ kennengelernt und sei darüber „*zum Glauben gekommen*“. Anschließend sei er in die Jugendgottesdienstarbeit eingestiegen und habe dabei bald verantwortliche Aufgaben übernommen. Auf diese Weise habe er liturgisch „*so einen landeskirchlichen Durchschnitt, so normale unierte Agende irgendwie so als Jugendlicher wahrgenommen und dann mit den üblichen Protesthaltungen so dazu, und dann Jugendgottesdienst parallel gestaltet, der dann bewusst anders sein sollte*“. Im „*Geistlichen Rüstzentrum Krelingen*“ (nahe Hannover) lernte er den lutherischen Pietismus kennen; während des Studiums kam er in Kontakt mit „*Hochkirchlern*“. Seine Zeit als Vikar und Hilfsprediger führte ihn zurück ins Ruhrgebiet, in eine Gemeinde, die vom missionarischen Gemeindeaufbau geprägt gewesen sei. Anschließend war er Studienassistent am Bengelhaus in Tübingen und feierte dort fünf Jahre lang Gottesdienste nach der württembergischen Agende. Seit zehn Jahren ist er nun einer der Pfarrer in der evangelischen Gemeinde in BO-Stadt*, die „*vom Herkommen her reformiert ist, aber sicher inhaltlich und strukturell stärker von der Erweckung des 19. Jahrhunderts*“ geprägt sei. Liturgisch nachhaltiger habe sich allerdings seiner Ansicht nach „*eine Liturgiereform im Kirchenkreis in den 1950ern*“ ausgewirkt, die die (offensichtlich bis dahin sehr vielgestaltigen) Gottesdienstordnungen auf der Basis einer „*unierte[n] Normalliturgie*“ (6) vereinheitlichen sollte. Zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion steht Baader* kurz vor dem Abschluss seiner Promotion in Praktischer Theologie an der Universität Greifswald (5).

▪ **Norbert Engels*** (P65) kommt gebürtig aus einer Kleinstadt im südlichen Siegerland. Seine Familie habe „*immer einen relativ starken Kirchenkontakt gehabt*“; als Jugendlicher habe ihm die Landeskirchliche Gemeinschaft und der lokale CVJM „*eine Form von geistlichem Zuhause*“ geboten. Dem CVJM verdanke er „*die ersten Anstöße zum Glauben*“. Geprägt habe ihn auf diese Weise „*sicher ganz ausgesprochen der reformierte Pietismus*“, wes-

halb sich Engels* für den „mit Abstand Unliturgischsten“ in der Runde hält, denn im Siegerland bestehe der Gottesdienst „aus einer Frage des Heidelberger Katechismus und zwei Liedern und einer 40-minütigen Predigt [...]; ansonsten gibt es außer den üblichen Gebeten liturgische Elemente nahezu überhaupt nicht“. Nach der Schule ging auch er zunächst nach Krelingen, bevor er sein Theologiestudium in Heidelberg und dann in Tübingen aufnahm. Die Begegnung mit dem Luthertum in Niedersachsen und Württemberg sei ihm zunächst schwergefallen; „das hat für mich ein paar Jährchen gedauert, bis ich einen Zugang dazu gefunden habe, den ich allerdings gefunden habe; und so hat mich sicher auch gerade die Zeit in Württemberg durchaus geprägt“. Das Studium führte ihn anschließend nach Erlangen und über Bonn wieder nach Tübingen zurück. Dank familiärer Kontakte zu einem früheren Pfarrer in BO-Stadt* machte er dort zunächst ein Gemeindepraktikum und später sein Vikariat, um schließlich ebendort auf Bitten der Gemeinde eine freierwerbende Pfarrstelle zu übernehmen. Im Anschluss an Baaders* Ausführungen beschreibt er die lokale Gottesdienstform als „unierte Normalliturgie [...] mit ein paar Abwandlungen“; prägender als diese liturgische Tradition habe sich allerdings die pietistische Erweckungsbewegung ausgewirkt (6).

▪ **Olaf Meininger*** (P66), 44 Jahre, wuchs in einer Kleinstadt am Mittelrhein auf. Trotz eines familiären Dissenses mit dem Ortspfarrer wurde er in seiner Heimatgemeinde konfirmiert und habe „die Kirche trotzdem auch immer als meine Heimat so begriffen, obwohl ich in der Ortsgemeinde eigentlich nie richtig beheimatet gewesen bin“. Als Kind und Jugendlicher habe er die Liturgie „abgesessen“. Nachhaltiger habe ihn geprägt, was er an der Seite seines Großvaters in einer russlanddeutschen Baptistengemeinde erlebt habe, „so auf Knien beten mit Heulen und allem, was dazugehört“; daraus habe sich eine bleibende Verbundenheit entwickelt, die ihn bis heute Gottesdienste und Gebetsstunden mit Aussiedlern halten lasse. Familiäre Kontakte führten ihn in den Jugendverband „Entschieden für Christus“ (EC) und in die Landeskirchliche Gemeinschaft. Deren Zusammenkünfte seien nach dem Schema „ein Lied, dann 40 Minuten Predigt, so, ein Gebet und noch ein Lied“ abgelaufen. Studiert hat er in Bonn, Tübingen, Erlangen und Wuppertal. In Tübingen kam er mit der charismatischen „Jugend mit einer Mission“ in Kontakt, deren Arbeit er „teilweise kritisch, teilweise bewundernd betrachtet“ habe. Außerdem erwähnt er Kontakte mit freikirchlichen und brüdergemeindlichen Gruppierungen sowie Missionsfreizeiten im Missionshaus Bibelschule Wiedenest (Bergneustadt); Letztere seien „für mich so der Anstoß zum lebendigen Glauben“ gewesen. Über das Tübinger Bengelhaus knüpfte er wieder Kontakte „in die landeskirchliche Heimat [...] mit der klassischen Liturgie“. Nach einer Zeit in BO-Stadt*, wo er den Gottesdienst, „obwohl es da reformiert ist“, als „doch liturgischer“ erlebt habe, ist er nun Pfarrer in der traditionell lutherischen Landgemeinde in BS-Ort* (7).

2.6.2 Themen

a) Prioritäten und Ziele

Drei Begriffe prägen die Antworten der Teilnehmer auf die Frage, was ihnen als Liturg im Blick auf die von ihnen vorbereiteten und geleiteten Gottesdienste wichtig ist. Das erste Leitwort ist „Gesamtkunstwerk“: Drei Pfarrer gebrauchen den Begriff explizit (P61,10; P62,12; P63,14); zwei weitere Kollegen geben zu erkennen, dass sie sich darin wiederfinden (P64,9; P65,11). Noch selbstverständlicher als in den vorhergehenden Diskussionen wird damit das Ziel markiert, das Pfarrer Falkner* so beschreibt:

„Möglichst eine Linie in der Vorbereitung durchzuziehen, die thematisch natürlich durch den Predigttext bestimmt ist, die sich aber dann wiederfindet in den Liedern, in den Gebeten, in den Lesungen, dass also das Ganze möglichst eine Einheit darstellt und nicht eine Aneinanderreihung von Einzelementen“ (10).

In diesem Statement klingt zugleich die zentrale Stellung der Predigt bzw. des Predigttextes an, die mehrere Teilnehmer ausdrücklich benennen und keiner in Abrede stellt. „Die [Predigt] braucht am meisten Zeit, braucht am meisten Liebe, kostet am meisten Kampf“, konstatiert Pfarrer Baader* gleich zu Beginn – und ergänzt, „dann Predigt durchaus auch als Teil von liturgischem Geschehen beschreiben“ zu können (9). Auch für Pfarrer Stromberg* liegt der „Anfang des Bedenkens für den Gottesdienst bei der Predigt als der größten Herausforderung“ (14). Ebenso wählt sein Kollege Hagedorn* „den Ausgang in der Regel fast 90 % dort [...], wo die Meditation des Predigttextes anfängt“ (12).

Ein markanter Unterschied tut sich allerdings bei der Textauswahl auf: Hagedorn* ist es wichtig, sich „den Text geben“ zu lassen. Er begründet dies mit seiner eigenen geistlichen Geschichte,

„dass ich früher, in meiner ersten Phase immer schon wusste, was ich zu predigen habe, und dann im letzten Akt dann noch den passenden Bibeltext dazu gesucht habe; ja, und das ist eben ganz anders geworden, dass ich mir das Thema vom Text aufgeben lasse, und das kann manchmal auch ein ganz schöner Kampf sein“ (12; ebenso: 32).

In ähnlicher Weise ist es Pfarrer Engels* ein Anliegen, „den Text zu meditieren, mit dem Text zu leben und sich auch die Inhalte und die Themen vom Text geben zu lassen und nicht die Themen dem Text aufs Auge zu drücken“ (30). Auch sein Kollege Baader* geht bei der Vorbereitung von der Leseordnung aus (42). Thematisch ausgerichtete Predigten nach dem Motto „Was würde Jesus zu Klaus Zumwinkel sagen?“ würden seiner Erfahrung nach zwar dankbar angenommen, als Prediger liefe man jedoch Gefahr, „das, was man schon immer mal sagen wollte, jetzt auch zu sagen“. Demgegenüber erklärt Pfarrer Stromberg*, sich bei der Gottesdienstvorbereitung zumindest bei der Wahl

der Lesung nicht am liturgischen Kalender oder anderen Vorgaben zu orientieren, sondern sie gezielt selber auszusuchen anhand der Frage: „*Welche Schriftlesung ist jetzt entweder hinführend oder mal gerade kontrapunktierend oder jedenfalls steht in lebendigem Zusammenhang zu dem, was da rauskommen soll?*“ (14)

Bemerkenswert ist die Bedeutung, die die Teilnehmer der Liedauswahl zumessen (P65,11; P62,12; P65,14). Pfarrer Engels* betont hier ausdrücklich, dass ihm in den vergangenen Jahren zunehmend aufgegangen sei, welch „*unheimlich prägende Kraft*“ die Musik im Gottesdienst besitze. Eine dementsprechend große Aufmerksamkeit widme er der Liedauswahl, wobei es ihm wichtig sei, „*dass es – gerade auf der musikalischen Schiene – nicht nur in eine Richtung geht*“ (11). Damit scheint er neben dem klassischen Liedgut auch modernere Gesänge (Lobpreislieder) berücksichtigen zu wollen.

In einem Atemzug mit dem Begriff „Gesamtkunstwerk“ spricht Pfarrer Hagedorn* von „Inszenierung“:

„Also, mir ist wichtig dabei, dass ich den Gottesdienst betrachte als Kunstwerk, Gesamtkunstwerk, also als eine ganz bestimmte Inszenierung, die ich auch zu verantworten habe. [...] und das macht mir immer noch einen ganz großen Spaß – also es tut da im Herzen gut –, so einen Gottesdienst mit der Gemeinde zu feiern und im Nachhinein einfach zu merken, wo etwas, ja, so am Kribbeln war“ (12)

An dem Begriff „Inszenierung“ entzündet sich in der Folge eine Diskussion, in dessen Verlauf sich die einzelnen Positionen jedoch weniger kontrovers darstellen, als es zu Beginn erscheint: So distanziert sich Pfarrer Stromberg* zunächst von dem Begriff, selbst wenn er Hagedorn* „von der handwerklichen Seite aus Recht“ zu geben bereit ist. Wichtig sei ihm die Unverfügbarkeit des geistlichen Geschehens während des Gottesdienstes:

„Dennoch habe ich auch immer wieder – und das wirst du ja auch unterschreiben können – den Eindruck: Das, was da dann passiert, das ist ein Geschenk, das uns widerfährt, wo wir manchmal eine Vollmacht spüren, die jetzt gar nichts mehr mit uns zu tun haben kann“ (14; erläuternd: 26).

Um eine ähnliche Differenzierung bemüht sich sein Kollege Falkner*: Während er sich früher gegen den Terminus gewehrt habe, weil das „so nach etwas Menschengemachtem, etwas Aufgesetztem“ klinge, könne er heute durchaus sagen: „Gottesdienst ist Inszenierung!“ Dabei bilde auch für ihn die Inszenierung

„im Grunde genommen das Handwerkliche; und innerhalb dieses Rahmens, der durch die Inszenierung gesetzt wird, da kann sozusagen der Geist Gottes wirken, er wirkt nicht durch die Inszenierung, aber er wirkt im Rahmen dessen“ (24).

Einen Gottesdienst oder eine missionarische Veranstaltung zu „inszenieren“, bedeutet für ihn, diesen bis in die späteren Abläufe hinein sorgfältig und nicht „*schluderig*“ vorzubereiten (ebd.). Dies müsse nicht notwendig zu einer

besonders aufwendigen Darstellung führen, sondern könne sich auch in dem Bemühen äußern, dass man Störungen vermeidet und so „versucht, einen Bereich zu schaffen, wo sich etwas entfalten kann“ (29). Andererseits könne ein perfekt gestalteter Gottesdienst auch „nur eine hohle Inszenierung“ sein (24).

Pfarrer Baader* unterstützt zwar die Wichtigkeit einer sorgfältigen handwerklichen Vorbereitung, möchte den Akzent bei der Gottesdienstgestaltung allerdings stärker auf den Inhalt gelegt wissen:

„Die Inszenierung ist für mich sehr stark an der Wirkung aufgehängt; und ich würde den Gottesdienst, so wie ich ihn gestalte, wie wir ihn gestalten, stärker vom Inhalt her entfalten, also ich möchte den Inhalt entfalten in die Wirklichkeit der Leute hinein, und von da aus ergeben sich die Inhalte und nicht notwendiger Weise von einer bestimmten Wirkung“ (27).

Ein dritter Gesprächsfaden knüpft sich an die Bedeutung der „Authentizität“ des Verkündigers. Beim Gottesdienst versteht sich Pfarrer Stromberg*, der diesen Begriff einführt,

„als Zeuge des Evangeliums [...] – und, Gott gebe es, als vollmächtiger Zeuge in diesem Moment – und nicht als irgendeiner, der jetzt gerade aufgrund seiner Ausbildung eine bestimmte Funktion hat und das eben jetzt machen muss, sondern der wirklich getrieben vom Evangelium und vom Geist unseres Herrn da an der Stelle jetzt steht und das tun darf, dann aber auch als der vornehmste Diener aller, und mehr nicht; und dann wieder zurück tritt auf die Ebene der Gemeindeglieder und sagt: ‚Da bin ich bei euch!‘ Und alles, was aus unterschiedlichen Gründen da anders sein mag, das spürt die Gemeinde auch ...“ (16).

Dabei setzt er sich zugleich von der Forderung ab, die „in der praktischen Theologie [...] lange Zeit“ vertreten worden sei, dass „das Ich des Predigers [...] nicht auf der Kanzel erscheinen [dürfe]; er müsse sich ganz zurücknehmen“; denn „wir sind es ja nun mal, und wir sind auch von der Gemeinde an der Stelle gewünscht und gewollt“ (ebd.).

Pfarrer Baader* bemüht sich in diesem Zusammenhang um eine Differenzierung: Zwar trage ein Gottesdienst notwendig immer die individuellen Züge des Liturgen und des Predigers,

„ich bin aber froh, dass ich mich im Inhalt auch in dem bergen kann, was mir vom Wort Gottes her begegnet, also dass ich da nicht nur als ‚Ich‘ stehe, sondern dass ich da auch mal ein fremdes Wort sagen kann, das mir fremd ist. Darin bin ich dann auch wieder authentisch, also dass ich nicht so tue, als wenn das jetzt schon von mir gedeckt wäre; aber das ist dann schon eine sehr abgeleitete Authentizität. Also, dann könnte ich das so auch teilen“ (17).

Strombergs* Ausführungen unterstützt hingegen sein Kollege Hagedorn*. Ihm sei stets wichtig gewesen, ein Pfarrer „zum Anfassen“ zu sein, den man nicht nur auf der Kanzel, sondern ebenso im Alltag antreffen könne. So habe

er sich stets mit thronähnlichen Hochkanzeln schwer getan; entsprechend erfreut zeigt er sich nach einem Umbau des Kirchraums in seiner Gemeinde nun über „*die liturgische Möglichkeit, auf einer Ebene mit der Gemeinde zu sein*“ (18). Mit der Pflicht und dem Recht zur Authentizität begründet er im späteren Verlauf allerdings auch, vor dem Gottesdienst nicht derjenige zu sein, der an der Kirchtüre die „*Bedürfnisse auffängt*“, sondern sich – seiner „*Persönlichkeit*“ und seinem „*Empfinden*“ entsprechend – in die Ruhe zurückzuziehen und zu sammeln (50).

Die eigene Authentizität, das „*Ich, so wie ich bin*“ tritt für Pfarrer Meininger* schließlich besonders dann in Erscheinung, wenn es im Gottesdienstablauf zu unvorhergesehenen Pannen komme, nach denen ihm dann „*die Leute rückgemeldet haben: Es ist was von der Menschlichkeit aufgeblitzt!*“ (19)

b) Form und Variation

Unterschiedliche Erfahrungen machen die Teilnehmer mit gemeindlichen Gottesdienststörungen und deren Normativität. In ihren Beschreibungen der jeweiligen Situation offenbaren sie dabei zugleich ihre eigenen Positionen im Spannungsverhältnis von Tradition und Variation.

In BO-Stadt* herrscht auf liturgischem Gebiet offensichtlich eine große Gestaltungsfreiheit, die man, so Pfarrer Baader*, gerne, aber nicht ganz zutreffend mit dem Verweis auf die reformierte Konfession der Gemeinde rechtfertigt (54). Bei aller gestalterischen Vielfalt bewege sich der Gottesdienst jedoch – zumal im Vergleich zu freikirchlichen, brüdergemeindlichen oder russlanddeutschen Formen – „*völlig im traditionellen Kontext*“, insofern sich die Grundstrukturen an der landes- und großkirchlichen Tradition orientierten (46). Die lokale Situation beschreibt er als Mischung aus rheinischer Freiheit („*die es sowieso gibt, also so presbyterial zumindest*“), postmoderner Beliebigkeit („*jeder macht, wozu er Lust hat*“) und der theologisch-inhaltlichen Überzeugung, dass „*das Zentrum im Gottesdienst nicht der korrekte Ablauf ist oder der immer wiederkehrende Ablauf*“ (63). Dies hat Baader* offenbar auch bei seinem Vorstellungsgespräch erfahren, bei dem man sich nicht für seine Liturgie interessiert habe, sondern habe wissen wollen, „*ob es Evangelium ist, [...] ob es schriftgemäß ist*“ (58). Ein (lutherischer) Gottesdienst in Nordelbien würde Baaders* Gemeindeglieder, so vermutet dieser, zu dem Ausruf „*Das ist katholisch!*“ verleiten. Er selbst könne sich hingegen durchaus vorstellen, auch mit einer lutherischen, stärker von der traditionellen AGENDE I geprägten Gemeinde Gottesdienst zu feiern, sofern der Inhalt „*nicht hinter irgendeiner Form verschwindet*“ (51).

Auch Baaders* Kollege Engels* erlebt in seinem Gemeindebezirk ungeachtet des ländlich-traditionellen Milieus „*eine sehr große Offenheit [...] für sehr viele Formen*“ (73). Um eine „*gewisse Kompatibilität*“ zwischen den Bezirken zu gewährleisten, tauschten sich die Kollegen allerdings über ihre jeweilige Praxis und über die liturgische Situation aus. Auf Klausurtagungen werde in Abständen das Thema Gottesdienst aus inhaltlicher wie formaler

Sicht besprochen, wobei das Presbyterium sein *ius liturgicum* nicht in der Weise ausübe, dass es bestimmte liturgische Vorstellungen durchzusetzen versuche (55).

Im Übrigen folgten nicht nur der agendarische Gottesdienst, sondern auch Zielgruppengottesdienste und alternative Gottesdienstformen in BO-Stadt* bestimmten wiederkehrenden Strukturen, die Pfarrer Baader* nicht zuletzt die eigene Vorbereitung erleichterten:

„Also ich erfinde den Zugang zu Gottesdienst und Predigt nicht jede Woche neu. Insofern gibt es auch, was die liturgische Gestaltung angeht, ein paar Strukturen, also ich weiß, sagen wir mal, auf welche Form von Gottesdienst ich hier zugehe: Ist das ein Familiengottesdienst, ein Krabbelgottesdienst, ein Jugendgottesdienst, ist das ein missionarischer Abendgottesdienst oder das durchschnittliche Normalprogramm, was bei uns selten ‚normal‘ ist; aber auch in der Unnormalität steckt eine gewisse Regel und insofern gibt es da ein paar Strukturen, wo auch klar wird, was wann wo wie kommt jetzt in der Vorbereitung“ (42).

Sein Kollege Engels* verweist darauf, dass der in Freikirchen oder in Gemeinschaftsbrüderkreisen gefeierte Gottesdienst ebenfalls „eine Form von Liturgie“ darstelle, in der die zwanglos daherkommende Begrüßung „Wie geht's euch denn heute?“ eine nicht minder liturgische Funktion besitze (48).

Pfarrer Meininger* erinnert sich sehnsüchtig an den Gestaltungsraum, den er in seiner Zeit in BO-Stadt* bei Jugendgottesdiensten und „Gottesdiensten in anderer Form“ hat füllen dürfen. In seiner Pfarrstelle in BS-Ort* sei es hingegen „jetzt wieder ganz klassisch und ganz ‚korrekt‘, sage ich jetzt mal (lacht), da muss alles ganz korrekt stimmen im Gottesdienst“, wobei er die hochgehaltenen traditionellen Formen nicht immer als bewusst vollzogen erlebt. Deshalb beschäftige ihn derzeit die Frage:

„Wollen wir die Substanz wieder auffrischen und das wieder so hinkriegen, dass es wieder gefüllt ist – oder die Chance nutzen, was anders zu machen?“ (7).

Zu einer tragfähigen liturgischen Ordnung gelange man seiner Überzeugung nach „weniger mit gesetzlichen oder verordnenden Vorgaben [...], wobei die schon hilfreich sein können als ein Raster, an dem man sich orientiert“ (77). Auf deren Grundlage müssten liturgische Formen, zumal wenn diese generationenübergreifend Akzeptanz finden sollen, dann aber mit der nötigen Freiheit vor Ort entwickelt und variiert werden können (ebd.). Denn:

„Das Göttliche, ja, das ist das Wort Gottes und die Botschaft, aber auch die Form ist menschlich, und deshalb muss sie auch variabel sein und bleiben; ja, das, was letztlich stabil ist oder konstant, auch durch die Zeiten, finde ich, das kann nur die Bibel sein und das verkündigte Wort, aber alles andere darf und muss sich ändern können. Eben auch den Menschen angemessen, also wie man lebt, wie man heute lebt“ (19).

Darin, dass es beim Gottesdienst „nicht am Ritus liegt“, sieht Pfarrer Stromberg* geradezu das „*protestantische Profil*“ (64). Entsprechend enttäuscht zeigt er sich über die Entwicklung in seiner Gemeinde in BK-Stadt*: Dort habe es bei seinem Amtsantritt eine einheitliche Gottesdienstordnung in allen fünf Gemeindebezirken gegeben. Damit habe man nicht nur Pannen beim Einsatz der Organisten in den verschiedenen Bezirken vermeiden wollen, sondern auch der Kritik von Gemeindegliedern („*Warum ist das denn bei uns so unterschiedlich?*“) entsprochen. Danach habe man einige Jahre versucht, in drei „*Schwerpunktbezirken*“ den lokalen Traditionen durch eigene Gottesdienstordnungen zu entsprechen, die sich besonders im Abendmahlbereich unterschieden, „*worüber wir auch sehr froh waren in meinem Bezirk*“. Doch diese Vielfalt sei erneut auf derart massive Kritik aus Gemeindegliedern gestoßen, dass man sich zu seiner deutlichen Verärgerung nach einem erneuten Beratungsprozess auf einen Kompromiss geeinigt habe, „*mit dem alle Bezirke jetzt einigermaßen leben können, aber keiner so richtig glücklich war*“. Sein ironisches Fazit „*Gut, und damit leben wir jetzt und nutzen dann je und dann die Freiheiten, es dann heute doch mal anders zu machen (lacht)*“ lässt erkennen, dass er sich die Freiheit nimmt, die vereinbarte Ordnung mehr oder weniger regelmäßig zu verlassen (60).

In BC-Stadt* gibt es laut Pfarrer Hagedorn* „*keine großartige Liturgie*“. Man feiere vielmehr nach der alten (reformierten) Form B, „*die jetzt durch mein Herkommen und meine zusätzlichen spirituellen und geistlichen Erfahrungen anders aufgeladen wird*“ (12). Insgesamt lasse die geltende Gottesdienstordnung dem Liturgen damit großen Spielraum (59). In einer Nachbargemeinde sei er hingegen nachdrücklich aufgefordert worden, sich präzise an die beschlossene Gottesdienstordnung zu halten (konkret: das Amen nach dem Kollektengebet nicht selbst zu sprechen, sondern es die Gemeinde singen zu lassen). Der Hang zu einer solchen Kanonisierung wertet er als „*ein Halten, ein Festhalten in stürmischen Zeiten*“, die die besagte Gemeinde hinter sich habe (59). Allerdings schaut er mittlerweile mit einer gewissen Distanz auf eigene liturgische Sturm-und-Drang-Zeiten zurück. Zwar liebe er „*noch immer solche charismatischen Formen, wo man um 10 Uhr noch nicht weiß, wo man um halb eins dann landen wird*“, doch brauche er es als Gottesdienstleiter, sich „*irgendwo reinfinden*“ zu können und einen Rahmen zu haben (32).

Veränderungen an der ursprünglichen schlichten Gestaltung von Gottesdienst und Kirchenraum in BC-Stadt* hätten sich, so Hagedorns* Kollege Falkner*, im Laufe der Jahre auf Drängen von zugezogenen Gemeindegliedern mit einem anderen konfessionellen Hintergrund ergeben. So hätten zunächst Kerzen und erst vor wenigen Jahren ein Kreuz Einzug in die Kirche gehalten. Der Gleichmut, mit der er davon berichtet, lässt vermuten, dass er

diese „Lutherisierung“ gelassen hat mittragen oder zumindest geschehen lassen können (57).³³⁹

c) Gottesdienstvorbereitung

Für die Vorbereitung ihres liturgischen Gesamtkunstwerks greifen die Teilnehmer auf eine ganze Reihe unterschiedlicher Quellen zurück. Dabei stellt die Beschäftigung mit dem Predigttext grundsätzlich den Ausgangspunkt dar (P62,45; P63,37; P64,42; P65,43). Pfarrer Falkner* hat das Gesangbuch, Bibel sowie diverse Liederbücher und Predigthilfen „in Griffweite“; nicht zuletzt aus zeitlichen Gründen scheue er sich nicht, daraus Formulierungen zu übernehmen (34). Sein Kollege Hagedorn* erzählt von seiner umfangreichen Bibliothek, über die er mitunter den Blick schweifen lässt, um dann das eine oder andere herauszuziehen und sich davon inspirieren zu lassen. Konkret lobt er die Präzision der Psalmenübertragungen von Uwe Seidel³⁴⁰ und Gottfried Schille³⁴¹, beide aus den 1970er Jahren (36). Die „Predigtstudien“ habe er hingegen „schon lange“ abbestellt (37). Der erste Griff von Pfarrer Stromberg* geht zu Kommentarwerken und Predigthilfen („wobei ich die auch zunehmend nur noch überfliege, die neueren zumindest“), um sich von ihnen anregen zu lassen und/oder abzugrenzen, bevor er sich „vor das weiße Blatt“ setzt. Als „hilfreiches Werk“ erwähnt er die (mittlerweile nur noch antiquarisch erhältlichen) Predigtcommentare von Georg Eichholz³⁴² (37; zustimmend: P61,37). Dies regt seinen Kollegen Hagedorn* zu der Bemerkung an, dass ihm „mit zunehmendem Alter [...] – in Anführungszeichen – ‚theologische Lehrer‘“ wichtig würden, besonders jene, die er – wie Georg Eichholz und Karl Barth – noch selbst gehört habe (38). Auf Karl Barth, näherhin auf dessen Kommentare zu einzelnen Predigttexten greift auch Pfarrer Engels* zurück. Wenn es die Zeit zulasse, finde er

„es spannend, einfach noch einmal reinzugucken, weil es ist oft eine ganz andere Sprache, die man sicher so nicht übernehmen kann, aber es ist anregend von den Gedanken her und vertieft oft eben auch die systematisch-dogmatischen Fragen, die die Predigttexte mit sich bringen“ (43).

³³⁹ Dass „oftmals ganz pragmatische Gründe im Hintergrund eines liturgischen Formulars“ ständen, hat Falkner* bereits eine amüsante Erfahrung aus seiner Vorstudienzeit gelehrt: Als er als Bibelschüler bei einem Gemeindeeinsatz die Kanzel bestiegen habe, um seine allererste Predigt zu halten, habe sich die Gemeinde erhoben. Als er in seiner Not den Versammelten seine Verwirrung eingestanden hätte, habe ihn der Pfarrer aus der Bank aufgefordert, den Predigttext zu verlesen. Anschließend habe sich die Gemeinde wieder gesetzt. Nach dem Gottesdienst habe der Pfarrer die Praxis nicht etwa mit der Ehrfurcht vor dem Wort Gottes begründet, sondern: „Wir haben nur so ganz schmale Bänke, da muss man zwischendurch einfach mal aufstehen!“ (61)

³⁴⁰ Seidel/Zils 1973, Psalmen der Hoffnung.

³⁴¹ Schille 1977, Psalmen-Transformationen.

³⁴² Eichholz 1947–1961, Herr, tue meine Lippen auf.

Neben weiteren Kommentaren komme bei ihm, so Engels*, „*sehr regelmäßig*“ der liturgische Kalender als Orientierung zum Einsatz (ebd.). Auch sein Kollege Baader* verschafft sich zu Beginn der Vorbereitung (im Pfarrerkalender oder im Gesangbuch) einen Überblick über die für den Sonntag vorgesehenen Texte, Themen und Lieder. Predigthilfen benutze er zwar, könne aber mit „*Formulierungen [...] überhaupt nichts anfangen, weder für Predigt und Liturgie*“, sondern lediglich mit „*Strukturen*“, „*Gliederungsideen*“ und „*theologischen Ideen*“. Dabei findet er „*die alten Sachen [...] inhaltlich klasse, aber sprachlich nicht mehr sprechbar*“, denn deren „*Hochsprache*“ sei zu weit „*von meiner eigenen Sprache entfernt*“. Insgesamt greife er aber „*ganz selten auf Vorlagen zurück, sondern erarbeite das eigentlich immer selber, wenn es nicht durch verschiedene Dienste übernommen wird*“ (42).

d) Gebrauch und Kritik des EGb

In der Palette der liturgischen Hilfen taucht das EGb – wenn überhaupt – nur am Rande auf. Die größte Bedeutung hat es noch bei Pfarrer Falkner*, wofür er sich vor seinen Kollegen geradezu entschuldigend verteidigt:

„*Das [EGb] hat bei mir durchaus einen Stellenwert, also es ist schon auf dem Regal (Gelächter), ich will damit sagen: in Griffweite, es steht also sozusagen neben Gesangbuch und Bibel und diversen Liederbüchern und so etwas; also es gehört zur Palette der Sachen, die ich also im Prinzip in Griffweite habe, die ich auch immer wieder mal nutze. [...] Ich will jetzt nicht sagen, dass ein Gottesdienst nicht gelingt, wenn ich das Gottesdienstbuch nicht zur Hand habe, aber es wird von mir immer wieder mal mit benutzt und eingesetzt*“ (34).

Konkret nutze er das EGb, zumindest hin und wieder, zur Information über das sonntägliche Proprium; die Gebete benutze er entweder direkt oder überarbeite sie (ebd.). Pfarrer Meininger* könnte sich das EGb offenbar als Grundlage für liturgische Reformüberlegungen in seiner Gemeinde vorstellen, konstatiert aber, dass „*das Buch [...] bei den Leuten nicht angekommen*“ sei (77). Dies gelte jedoch auch für ihn selbst: Er habe sich vom EGb Modelle für „*moderne Formen, auch mal andere Formen für Zielgruppengottesdienste*“ versprochen; nachdem er diese darin vor Jahren nicht gefunden habe, habe er es enttäuscht wieder zur Seite gelegt (47).

Harscher fällt die Kritik der anderen vier Teilnehmer aus. Das EGb empfindet Pfarrer Hagedorn* als „*postmodernes Machwerk*“, was er allerdings positiv verstanden wissen möchte:

„*Das Gottesdienstbuch sagt eigentlich, dass ganz viel möglich ist – man muss ja auch den zweiten Band auch noch mal dazu nehmen, der ja ganz bewusst auch später erschienen ist, um noch etwas Entfaltung von vielen Dingen aufzuzeigen –: Es ist alles möglich, aber dass so was möglich ist, dazu brauchte ich eigentlich nicht das Gottesdienstbuch*“ (45).

Das EGb selbst besitze er gar nicht, womit er offenbar die Altarausgabe meint, denn die Kleinausgabe stehe bei ihm „irgendwo in Griffweite, aber es ist ganz besonders gut, dass sie klein ist (Gelächter)“ (36). Bei Pfarrer Stromberg* kommt das EGb höchstens dann „als Arbeitshilfe, als Steinbruch mit einzelnen Anregungen zur Geltung“, wenn es bei der Gottesdienstvorbereitung darum gehe, den bei der Predigtarbeit entdeckten und herauspolierten „Goldkörnchen“ des Gotteswortes eine „schöne Fassung“ zu verleihen, (39; zuvor: 14). Der Bedeutung von Kirchraum und Atmosphäre für einen einladenden Gottesdienst, die das EGb in der Einführung betont, stimmt er zu; dies sei allerdings auch schon vor dessen Erscheinen bekannt gewesen und praktiziert worden (49). Nicht ausschließen will Stromberg* allerdings, dass er in späteren Jahren einen größeren Zugang zum EGb finde: Auch den Reichtum des EG habe er erst im Zuge der seelsorglichen Arbeit Stück um Stück entdeckt und schätzen gelernt (44).

Grundsätzlicher fällt die Ablehnung der beiden Pfarrer aus BO-Stadt* aus. Pfarrer Baader reibt sich insbesondere an der seiner Ansicht nach mangelhaften sprachlichen wie theologischen Qualität der Texte:

„Das Gottesdienstbuch finde ich, was die liturgischen Texte angeht, oft äußerst anstrengend, weil jetzt hier schon gegenüber dem Vorentwurf, mit dem ich etwas gründlicher auch gearbeitet habe, noch stärker diese sogenannte gerechte Sprache zum Zuge gekommen ist, das heißt also die Anreden sind noch unpersönlicher geworden, die Texte sind noch glatter geworden, und ich halte das theologisch für Unfug und seelsorgerlich für Quatsch; also: ‚Gott, der du bist wie die Quelle‘ oder was weiß ich denn, das sind Sätze, die sind sowas von verschraubt und unmenschlich – sie wollen eine menschliche Nähe produzieren, die sie nicht haben“ (42).

Gleichwohl greife er hin und wieder zum EGb, um sich von den Textvorschlägen inspirieren zu lassen oder „um bestimmte Inhalte von Sonntagen oder von besonderen Anlässen noch mal zu reflektieren“. So habe er die Konfirmationsfeiern über Jahre selber gestaltet, bevor er das erste Mal auf der Suche nach neuen Ideen einen Blick in die entsprechende Agende geworfen habe (42). Baaders* Kollege Engels* teilt dessen Kritik an der Sprachgestalt der EGb-Texte, wobei er generell

„Schwierigkeiten habe, zum Beispiel Gebetstexte zu übernehmen, weil ich sie eben oft völlig sperrig finde, also sprachlich nicht übernehmbar, das ist eine völlige Kunstsprache, die Menschen in unseren Gemeinden zumindest, wie ich sie wahrnehme, nicht sprechen. Da bemühe ich mich, von der Sprache her authentisch zu bleiben, also das ist nicht meine Sprache und deswegen kann ich sie auch nicht sprechen“ (43).

Insgesamt ziehe er das EGb darum nur wenige Male im Jahr aus dem Regal. Den Vorentwurf habe er seinerzeit noch intensiv studiert, um festzustellen,

„dass eigentlich alles, was ich vorher gemacht habe, was eigentlich nicht legitim war, heute geht. Das hat mich beruhigt, und dann habe ich es doch

beruhigt wieder aus der Hand gelegt und mache viele Dinge, die ich auch nicht abgleiche an der Stelle und gucke: In welcher Fassung kommt das jetzt vor?; das ist mir relativ egal, da es in dieser Gemeinde auch keine wirkliche Rolle spielt“ (ebd.).

Die AGENDE I findet Baader* gegenüber dem EGb „von der inhaltlichen Seite nicht so problematisch“; ihre Texte seien aufgrund ihrer überkommenen Sprache aber ebenfalls nicht zu gebrauchen. Um so mehr und häufiger sehe er sich gezwungen, Texte und Gebete selber zu erarbeiten, statt sie aus einem Gottesdienstbuch zu übernehmen (ebd.).

Das EGb taucht nicht nur in der allwöchentlichen Gottesdienstarbeit der Teilnehmer höchstens am Rande auf; auch sein Einfluss auf die liturgische Ordnung in den jeweiligen Gemeinden scheint vernachlässigbar zu sein. Pfarrer Baaders* anekdotischer Bericht darüber, wie sich das Presbyterium seiner Gemeinde in BO-Stadt* mit dem EGb nach dessen Erscheinen beschäftigt hat, dürfte hier charakteristisch sein:

„Als das (zeigt auf das EGb) eingeführt wurde und wir dann nicht mehr drum herunkamen, das jetzt auch irgendwie zu beschließen, haben wir uns hingestellt im theologischen Ausschuss vom Presbyterium, und dann war die eigentliche Frage der Presbyter: ‚Können wir das weitermachen, was wir bis jetzt hatten? Wo kommt das in diesem Buch vor?‘ (lacht) Also es gibt liturgische Veränderung, aber peu a peu. So. Aber jetzt nicht: Jetzt wird das Buch eingeführt, und jetzt müssen wir gucken, ob das jetzt für uns die Chance ist, alles noch mal neu zu gestalten!“, also da war überhaupt kein Interesse dran“ (56).

e) Beteiligung

Ob und inwiefern Haupt- und Ehrenamtliche an der Vorbereitung und/oder Durchführung der Gottesdienste beteiligt sind, kommt nur am Rande zur Sprache. Zwar wurde die Frage – anders als in den meisten anderen Diskussionen – nicht ausdrücklich gestellt, doch steht das Thema „Mitwirkung der Gemeinde“ in vielen der vertretenen Gemeinden offenbar noch auf der Agenda. So jedenfalls stellt sich die Situation für Pfarrer Baader* dar:

„Zu diesem Veränderungsprozess gehört jetzt für viele von uns, wo ich das jetzt weiß, auch das Arbeiten daran, den Gottesdienst nicht nur auf eine handelnde Person oder eine im liturgisch frontalen Geschehen handelnde Person zu begrenzen, sondern eben auch andere Christen, andere Mitarbeiter aus der Gemeinde in das gottesdienstliche Geschehen mit einzubeziehen“ (20).

Für seine eigene Gemeinde scheint das allerdings nicht (mehr) zuzutreffen. Ein großer Teil seiner Vorbereitungsarbeit bestehe in der Koordination und Vernetzung von Einzelnen und Gruppen, die „in Lesungen, in Fürbitten, in Anspielen, in Interviews, in verschiedenen musikalischen Formen“ (ebd.) am Gottesdienst mitwirkten. Gerade die musikalische Palette weise neben der

obligatorischen Orgel eine Reihe von Sing- und Musikteams auf. Dabei lässt er offen, ob die von ihm skizzierte Vielfalt tatsächlich in jedem Sonntagsgottesdienst zum Tragen kommt. Sie scheint sich allerdings nicht nur auf das „Zweite Programm“ zu beschränken, denn Baader* nimmt nach eigenen Angaben bei der Vorbereitung des Sonntagsgottesdienstes stets den gesamten „Dienstplan“ in den Blick. Dabei trügen zumindest einige der „Dienste“ nicht nur ihnen in die Hand gedruckte Texte vor, sondern bereiteten diese auch eigenständig vor. Dies stelle ihn vor die Aufgabe, den Mitarbeitern „ein Stückchen bestimmte Inhalte, Strukturen sichtbar zu machen“ (42) und sie zu befähigen, „die persönliche Gestaltung [...] so reflektiert durchzuführen, dass die Gemeinde ihr Amen dazu sagen kann“ (51). Spannend sei für ihn schließlich,

„wenn am Ende dann doch eine Linie erkennbar wird, also wenn trotz der Vielfalt an Personen das doch ein geistliches Geschehen ist, das jetzt nicht disparat auseinanderfällt in verschiedene Interessen, sondern aus dem gleichen Geist heraus eine Einheit erkennbar wird, das würde ich dann auch zu den Wundern des Gottesdienstes beschreiben [sic!], um die ich bete, bei der ich vorher nie immer ganz sicher bin, ob es gelingt (lacht), die sich dann aber doch überraschenderweise oft einstellen“ (20).

f) Wünsche und Visionen

Bei der abschließenden Runde, in der die Teilnehmer abermals eingeladen sind, ihren Träumen im Blick auf den Gottesdienst freien Lauf zu lassen, zeigt sich unter den sechs Pfarrern eine verblüffende Einigkeit: Alle sechs (!) wünschen sich vor allem Anderen, dass die liturgische Landschaft in ihren Gemeinden nicht (weiter) zersplittert und sich die verschiedenen Gruppen, Fraktionen und Generationen ihrer Gemeinden (wieder) in einem Gottesdienst zusammenfinden. Den Anstoß dazu gibt Pfarrer Falkner* mit einem Bericht aus Studientagen Anfang der 1980er Jahre. In einer Landgemeinde unweit von Tübingen sei es einem älteren Pfarrer gelungen, sonntagmorgens in einem Gottesdienst nach der normalen württembergischen Agende 400 Leute „vom Konfirmanden bis zum Urgroßvater“ zusammenzuführen. Trotz der einen oder anderen sporadischen Ergänzung oder der gelegentlichen Mitwirkung eines Chores sei der Gottesdienst „immer von der Grundform her erkennbar“ gewesen. Ein solcher „Gottesdienst, der die Generationen verbindet“, erscheint ihm als erstrebenswertes Gegenmodell zur eigenen Gemeindesituation, denn: „Im Moment driftet es bei uns auseinander (P62: Ja.), eindeutig“ (67).

Pfarrer Hagedorn* schließt sich seinem Vorredner an, auch wenn er sich von dem „Traum“ eigentlich schon verabschiedet habe, „alle zusammen unter dem Wort“ zu versammeln. Außerdem würde er, der ehemalige „Links-Barthianer“ (3), gerne mit der nötigen kreativen Energie

„die Verbindung zwischen Gesprochenem, Gesungenem und Gegenständlichem in einem Gottesdienst, in einem Gottesdienstraum noch stärker re-

flektieren, [...] weil im Gottesdienst eben auch etwas gesagt wird, was nicht aus dem Munde kommt“ (68).

Pfarrer Baader* erklärt sich mit der gottesdienstlichen Situation in BO-Stadt* insgesamt zufrieden, zumal ihn der relativ gute Kirchenbesuch von etwa 300 Personen nicht akut zu Veränderungen dränge. Gleichwohl wünscht auch er sich, „das An-bestimmten-Punkten-Auseinanderdriften [...] in verschiedene Geschmacksgemeinden“ aufhalten zu können. Als wesentlich sieht er dafür Verbesserungen im kirchenmusikalischen Angebot an: eine „qualitätsorientierte Orgelmusik“ ebenso wie eine breitere, professionellere Musikpalette (z. B. Bands), die sich am zeitgenössischen Musikgeschmack orientiert (69).

Auch Pfarrer Stromberg* sieht zwar keinen Anlass für grundlegende Veränderungen und kann sich vorstellen, „dass das Auseinanderfallen der Altersgruppen oder -strukturen auch als Chance begriffen werden kann, für verschiedene Zielgruppen wieder mal was anzubieten“. Die Vision, die er anschließend formuliert, zielt dann jedoch ebenfalls auf Konzentration:

„Also mir wäre es wichtig, die Gemeinde immer wieder darauf hinzuweisen: Da ist der, auch vom Wort Gottes her, vorzügliche Ort, durch die ganze Bibel hindurch, wo Gott nahe sein will, im Vollzug, in der Darbietung des Heiligen!“ (70).

Damit wendet er sich gegen die von ihm beobachtete Tendenz, Gruppenangebote dem Gottesdienst am Sonntagmorgen oder auch am Samstagabend gleichzusetzen, nach dem Motto: „Ja, wir haben unseren Gottesdienst aber auch im Gesprächskreis für junge Mütter, nennen das ‚Cappuccino für die Seele‘ und da ist das Gleiche!“ (ebd.).

Pfarrer Baader* setzt die Reihe fort: Er freut sich in seiner Gemeinde in BO-Stadt* über die „relativ große Offenheit für verschiedene Formen, auch bei den Älteren“, wünscht sich aber, dass Alt und Jung in seiner Gemeinde mehr Verständnis für die jeweiligen Vorstellungen der Anderen aufbrächten. Zwar werde man „bestimmte soziologische Bewegungen und Entwicklungen“ nicht aufhalten können. Doch sei es der Mühe wert, „dass man bestimmte Dinge, die sich zusammenhalten lassen, auch zusammen hält und das verstärkt“ (73; auch: 75), zumal – wie sein Kollege Engels* ergänzt – auf dem Land die Möglichkeiten einer milieuspezifischen Differenzierung schnell an ihre Grenzen kommen (74.76).

Abschließend bedient sich Pfarrer Meininger* eines den Mitgliedern seiner Landgemeinde vertrauten Bildes: Wie die Übergabe eines (bäuerlichen) Betriebes vom Vater auf den Sohn gestaltet sein will, sei auch zu überlegen, wie die „liturgischen Formen jetzt von der älteren Generation [...] an die jüngere Generation“ bruchlos tradiert werden könnten. Mit einer im generationenübergreifenden Dialog zu suchenden „Schnittmenge“ konsensfähiger liturgischer Formen hofft er zu vermeiden, was in seiner Gemeinde bereits einmal passiert sei: dass eine neu gebildete Jugendgemeinde die Älteren eingehalten habe und schließlich habe aussterben lassen:

„Also davon träume ich ein Stück, dass man weniger mit gesetzlichen oder verordnenden Vorgaben arbeitet an dieser Stelle, wobei die schon hilfreich sein können als ein Raster, an dem man sich orientiert, aber dass man vor Ort die Freiheit eben hat, das zu gestalten. Und das ist eigentlich nötig, dass man das tut“ (77).

2.6.3 Fazit

Wie erwartet war die sechste Gruppendiskussion von der (neu-)pietistischen Frömmigkeit der Teilnehmer geprägt. Schon die Präsentationen bei der Vorstellungsrunde ließen aufhorchen: Zum einen erzählten die Teilnehmer offen und ausführlich nicht nur über ihren beruflichen, sondern mit großer Selbstverständlichkeit auch von ihrem spirituellen Werdegang, von der eigenen Entscheidung für den Glauben an Jesus Christus. Zum anderen ist die Zahl der Stationen beachtlich, die die Teilnehmer zwischen Abitur und Erstem Examen passiert hatten: Häufig hatten sie zunächst eine Bibelschule oder eine ähnliche Einrichtung besucht; fast jeder hat während des Theologiestudiums zumindest einige Semester an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal und in Tübingen verbracht. (Aus der Reihe fiel hier lediglich Pfarrer Hagedorn* mit seiner erst nach der Ordination erfolgten Bekehrung.) Dass die Teilnehmer schließlich eine Pfarrstelle in einer vom Pietismus geprägten Region gesucht und erhalten hatten, scheint bei keinem von ihnen purer Zufall, sondern eine bewusste Entscheidung gewesen zu sein – so wie auch die Presbyterien ihrerseits bei der Einstellung Bewerber ausgesucht haben dürften, die zum spirituellen Profil der eigenen Gemeinde passten.

Dass für alle Teilnehmer das Wort Gottes und damit die Predigt beim Gottesdienst im Mittelpunkt stehen, war somit keine Überraschung. Die jeweilige Perikope und damit auch das Thema für den Gottesdienst wählen sie in der Regel allerdings nicht selbst aus, sondern lassen sie sich bewusst von der kirchlichen Leseordnung vorgeben. Charakteristisch waren die drei Leitbegriffe, auf die die Teilnehmer in der ersten Gesprächsphase immer wieder zu sprechen kamen: Einig waren sie sich, dass der Gottesdienst als vieldimensionales *Gesamtkunstwerk* zu verstehen sei, das bei der eigenen Vorbereitungsarbeit ausgehend vom Predigttext und um die Predigt herum zu erschaffen gelte. Dabei spiele auch die Musik eine nicht zu vernachlässigende Rolle. Kontroverser gestaltete sich die Diskussion über den Begriff der *Inszenierung*: Dahinter witterten manche die Gefahr, mit unlauteren Mitteln bei den Gottesdienstbesuchern primär eine bestimmte Wirkung erzielen zu wollen, die den Inhalt, die Botschaft und/oder das Wirken Gottes verstellen könnte. Als konsensfähig stellte sich ein handwerkliches Verständnis von Inszenierung heraus: Ein Gottesdienst dürfe und müsse sorgsam vorbereitet sein, um einen angemessenen Rahmen für das unverfügbare Wirken des Geistes zu schaffen. Die Sorge, dass sich beim Gottesdienst die

Person und die Intention des Predigers zu sehr in den Vordergrund drängen könnten, steht dabei in einer gewissen Spannung zu dem hohen Anspruch, den die Teilnehmer an die eigene *Authentizität* stellen: Der Pfarrer soll in seiner Menschlichkeit erfahrbar bleiben und sich als *primus inter pares* in die Gemeinde einreihen, sich aber zugleich als „vollmächtiger Zeuge“ (vgl. P63,16) des Evangeliums verstehen, der der Gemeinde mitunter auch das ihm selbst „fremde Wort“ (vgl. P64,17) zu verkündigen hat.

So unstrittig das Wort Gottes und dessen Predigt für die Teilnehmer im Zentrum des Gottesdienstes stehen, so verhandelbar ist für sie Form und Gestalt der liturgischen „*Fassung*“ (P63,39). „*Das Göttliche, ja, das ist das Wort Gottes und die Botschaft, aber [...] die Form ist menschlich, und deshalb muss sie auch variabel sein und bleiben*“ (P66,19). Allerdings sind die Rahmenbedingungen durchaus unterschiedlich. Relativ große Gestaltungsfreiheit genießen die Pfarrer in den beiden Gemeinden, die sich auf ein reformiertes Bekenntnis berufen, selbst wenn deren Liturgie sich – wie in BO-Stadt* – im Laufe der Zeit der uniert-lutherischen Gottesdienstform angeglichen hat. Enger sind die Vorgaben in den beiden Gemeinden mit lutherischer Tradition, wobei die Existenz einer entfalteten Gottesdienstordnung nicht notwendig konfessionelle, sondern auch schlicht pragmatische Gründe (wie das Bemühen um größere Einheitlichkeit zwischen einzelnen Gemeindebezirken) haben kann. Es bleibt offen, wie häufig und/oder selbstbewusst sich die jeweiligen Liturgen wie Pfarrer Stromberg* die Freiheit nehmen, von der offiziell vereinbarten Ordnung abzuweichen. Gleichwohl können die Teilnehmer in festen, vereinbarten Formen durchaus einen Wert erkennen, sei es als Halt für eine (verunsicherte) Gemeinde, sei es zur eigenen Entlastung und Orientierung bei der Vorbereitung des Gottesdienstes oder während der Feier selbst.

Der hohen Bedeutung entsprechend, die die Teilnehmer dem Gotteswort zumessen, bildet bei der Gottesdienstvorbereitung die Auseinandersetzung mit dem Predigttext den Ausgangspunkt und den Schwerpunkt. Bei der Sekundärliteratur, die sie dabei zurate ziehen, fällt eine Präferenz für ältere Predigtwerke auf, während aktuelle homiletische Literatur häufig negativ bewertet wird. Bei den Gebeten kommt es den Teilnehmern auf eine authentische und alltagsnahe Sprache an, die sie in gängigen Gottesdienstvorlagen oft vermissen, sodass sie liturgische Texte in der Regel selbst formulieren.

Das EGb dient den Teilnehmern bestenfalls als eine Gottesdiensthilfe unter vielen sowie zur Erstinformation über die Propriumstexte. Mehrere Pfarrer gaben zu erkennen, dass sie das Buch so gut wie nie in die Hand nehmen. Zur Kritik an einer zu glatten und unpersönlichen „Kunstsprache“ der Gebetstexte treten theologische Einwände, etwa gegen die Versuche, männlich-patriarchalische Gottesanreden zu vermeiden. Einfluss auf die eigene liturgische Gestaltung hat das EGb offenkundig ebenso wenig ausgeübt wie auf die lokalen Gottesdienstordnungen. Erleichtert und zufrieden

hatte man sich vielmehr nach Einführung des EGb auf die Feststellung beschränkt, dass die eigene Praxis legitimiert worden und weiter erlaubt sei.

Obgleich das EGb selbst bei den Teilnehmern und ihren Gemeinden ein Schattendasein zu führen scheint, spiegeln sich dessen zentrale, in den ersten Kriterien formulierte Anliegen in der konkreten Praxis durchaus wider. So ist den Teilnehmern eine variantenreiche, vielfältige Gottesdienstgestaltung, in der Altes und Neues zu ihrem Recht kommen, ein selbstverständliches Anliegen. Auch nehmen die Gemeinden offensichtlich ihre Mitverantwortung für die Gestaltung des Gottesdienstes wahr. Diese beschränkt sich zudem nicht nur auf das *ius liturgicum* des Presbyteriums, sondern drückt sich auch in Forderungen einzelner Gemeindeglieder oder -gruppen aus, die zur Änderung (Vereinheitlichung) der gemeindlichen Gottesdienstordnung oder zur Bereicherung der liturgischen Symbolik geführt haben. Inwieweit Gemeindeglieder auch in die Feier des (Haupt-)Gottesdienstes eingebunden werden, kam in der Diskussion nur am Rande zur Sprache und ist offenbar bislang vielerorts nicht mehr als ein Desiderat. Für BO-Stadt*, bei den Pfarrern Baader* und Engels*, ist allerdings die Einbeziehung unterschiedlicher Dienste, Gruppen und Chöre zu vermerken.

Eine bezeichnende Einmütigkeit unter den Teilnehmern herrschte in der Schlussrunde: Alle gemeinsam träumen sie – mit je verschiedenen Akzentsetzungen – von einem Gottesdienst, dem es gelingt, eine möglichst große Zahl unterschiedlicher Personen, Generationen und Milieus zu versammeln. Diese Vision stellt sich als Gegenentwurf zu Entwicklungen heraus, die die Teilnehmer in ihren Gemeinden mit spürbarer Besorgnis beobachten. Zum einen zersplitterte sich die Gottesdienstlandschaft zunehmend in Zielgruppen- und Sondergottesdienste, was im ländlichen Kontext noch schneller als in urbanen Räumen an personelle wie organisatorische Grenzen zu stoßen droht. Zum anderen würden unter der Woche stattfindende Gruppenangebote dem Gottesdienst gleichgestellt oder gar vorgezogen und dessen Würde als dem „vorzüglichen Ort, wo Gott nahe sein will“ verdunkelt (vgl. P63,70).

2.7 Reformierte Pfarrer

Die siebte und letzte Gruppendiskussion sollte Pfarrer mit einer dezidiert reformierten Bekenntnisbindung zu Wort kommen lassen. Über die Website des Reformierten Bundes (www.reformierter-bund.de) kam ein Kontakt mit einer der regionalen Reformierten Konferenzen auf dem Gebiet der Rheinischen Landeskirche zustande. Diese Konferenzen versammeln auf informeller Ebene Pfarrerinnen und Pfarrer, die das reformierte Erbe zu pflegen suchen, selbst wenn sie ihren Dienst nicht (mehr) in einer rein reformierten Pfarrstelle versehen. Am 1. Dezember 2008 trafen sich so zwei Pfarrerinnen und vier Pfarrer in einem Gemeindesaal in CD-Stadt*. Da die Teilnehmer

einander bekannt und vertraut waren, herrschte insgesamt eine offene Gesprächsatmosphäre; zu kontroversen Wortwechseln kam es kaum.

Zeit	Absätze	Thema
00:00	1-11	Vorstellung
00:19	12-24	„Was mir bei meinen Gottesdiensten wichtig ist ...“
00:37	25-35	Verhältnis von Tradition und Variation
00:51	36-51	Eigene Gottesdienstvorbereitung; Gebrauch des EGb
00:59	52-61	Bedeutung des EGb bei Gottesdienstreformen und Gemeindefusionen
01:09	62-69	Träume und Visionen

2.7.1 Teilnehmer

▪ **Petra Feininger*** (P71), 49 Jahre, stammt aus einer unierten Gemeinde am Niederrhein, deren reformierte Wurzeln nach wie vor deutlich zu spüren gewesen seien und sie stark beeinflusst hätten. Dementsprechend beschreibt sie sich selbst *„von der Frömmigkeit her, denke ich, reformierte Prägung mit einem guten, lebendigen Frömmigkeitstouch aus bäuerlichem Pietismus und CVJM“*. Dazu habe nicht zuletzt ein treuer, konstanter Besuch des Gottesdienstes unabhängig von der Person des Predigers gehört (6).

▪ **Rudolf Neuner*** (P72), 47 Jahre, wurde in einem Pfarrhaus im Westerwald groß. Seine Familie selbst war reformiert geprägt, seine Heimatgemeinde allerdings uniert. Entscheidenderen Einfluss auf seine Spiritualität als die Kinder- und Jugendjahre hätte allerdings die Studentengemeinde auf ihn gehabt, in der er seinen Zivildienst absolvierte. Die Erfahrungen dort hätten auch den Ausschlag für sein Theologiestudium gegeben. Den Hilfsdienst absolvierte er in einer reformierten Gemeinde, in der jedoch eine unierte Gottesdienstform praktiziert worden sei. Die Innenstadt-Gemeinde, in der er nun als Pfarrer tätig ist, sei das Produkt einer Fusion aus einer reformierten und einer lutherischen Gemeinde Anfang der 1980er Jahre. Diese unterschiedlichen Traditionen wirkten sich nach wie vor auf das Gemeindeleben aus, insbesondere auf Diskussionen um die gemeindliche Liturgie. In dem Gemeindezentrum seines Pfarrbezirks werde eine *„sehr stark lutherische Gottesdienstform“* praktiziert (7).

▪ **Sandra Walter*** (P73), 50 Jahre, wuchs am Niederrhein auf. Für sie sei die reformierte Konfession derart selbstverständlich gewesen, dass ihre erste Begegnung mit der lutherischen Liturgie in einer Göttinger Gemeinde zu Beginn ihres Theologiestudiums einen regelrechten Kulturschock ausgelöst habe: *„Huch, was ist das denn? Das ist ja katholisch!“ – was es dann aber nicht war.* Spirituell prägend habe sich die Zeit in der reformierten Gemeinde in Göttingen ausgewirkt, deren friedens- und gesellschaftliches En-

gagement Ende der 1970er Jahre auch den Gottesdienst bestimmt habe. Liturgische Erfahrungen der besonderen Art verdanke sie ihrer Tätigkeit als Gehörlosenseelsorgerin, die sie neu auf „die Essenz von Gottesdienst“ gestoßen hätten: Statt auf das Singen und das Hören – Spezifika protestantischen Gottesdienstes, an denen sich zudem traditionell die konfessionellen Unterschiede zwischen „lutherisch“ und „reformiert“ ablesen ließen – müsse die Feier mit Gehörlosen allein auf den Inhalt und die Optik setzen,

„was ja für einen Reformierten eine große Herausforderung ist, was aber auch in reformierten Gottesdiensthäusern gut geht und, wie ich finde, sogar besser geht als in lutherisch geprägten, weil da die Konzentration stärker ist“ (8).

▪ **Thomas Hansen*** (P74), 53 Jahre, entstammt einer Gemeinde im Süden der Landeskirche mit langer unierter Tradition und bezeichnet sich darum scherzhaft als „Neubekehrter in Richtung reformiert“. Eine entscheidende geistliche Prägung habe er zunächst vom württembergisch-lutherischen Pietismus erhalten. Liturgisch habe er sich dementsprechend mehr in freikirchlichen Strukturen wiedergefunden; erst spät seien ihm die konfessionellen Unterschiede auf liturgischem Gebiet bewusst geworden. Während er beruflich als Funktionspfarrer das örtliche Diakonische Werk leitet, erlebe er in seiner Wohnortgemeinde im Wechsel eine unierte und eine reformierte Gottesdienstform. Persönlich favorisiere er die reformierte Ordnung, weil sich „das Reformierte [...] straight, ja im guten Sinne durch[ziehe], z. B. auch mit Heidelberg [Katechismus], immer eine Frage“ (9). Deshalb freue er sich einerseits, wenn ihn der Predigtplan seiner Heimatgemeinde auf einen solchen reformierten Gottesdienst setze; im Verlauf des Gesprächs bekennt er allerdings seine Liebe zu den Gesängen der unierten Liturgie, die ihm seit seinen Dienstjahren als Gemeindepfarrer im Hunsrück ans Herz gewachsen seien (29).

▪ **Ulrich Dahlmann*** (P75), 40 Jahre, ist der einzige Teilnehmer, der als reformierter Pfarrer seinen Dienst auch tatsächlich in einer rein reformierten Kirchengemeinde versieht. In dem kleinen Dorf im Westerwald, in dem er aufwuchs, habe es nur einmal im Monat einen „Kirchensonntag“ gegeben, ansonsten sei das geistliche Leben von der Gemeinschaftsbewegung und dem CVJM bestimmt worden. Liturgisch seien die Gemeinschaftsgottesdienste, wie ihm erst später bewusst geworden sei, einer schlichten, reformierten Form gefolgt, doch hätten sie nicht zu einer echten gottesdienstlichen Prägung geführt. Wie groß und trennend die konfessionellen Unterschiede unter Evangelischen sein können, habe er erst im Theologiestudium erfahren. Sein klar reformiertes Profil habe sich zumindest anfänglich nicht an der Liturgie, sondern an der Theologie festgemacht, „als mir dann klar wurde: Damit möchte ich leben und sterben und das hilft mir mehr in meinem Leben und ist auch die Ausdrucksform meines Glaubens, mit der ich authentisch umgehen kann“. Sein Vikariat hat er in einer ursprünglich reformierten Gemeinde absolviert, in der ein lutherischer Pfarrer allerdings eine unierte

Gottesdienstordnung eingeführt hatte. So habe er den klassisch reformierten Gottesdienst – mit dem unvermeidlichen Lokalkolorit – erst in seiner jetzigen Pfarrstelle kennen und schätzen gelernt (10).

▪ **Viktor Niejahr*** (P76), 49 Jahre, verbrachte seine Kindheit und Jugend ebenfalls in einem Pfarrhaushalt. Dennoch könne er nicht von einer liturgischen Prägung während dieser Zeit sprechen, zumal sein Vater an verschiedenen Orten tätig gewesen sei. Auch für die Frage, „*was mich reformiert oder lutherisch gemacht hat*“, habe die Gottesdienstordnung keine Rolle gespielt. Als seine beiden bisherigen Lebensmittelpunkte gibt er zum einen eine rheinische Gemeinde in einem Arbeiterviertel an, in der ihn das von dem Engagement aller dort tätigen Theologen geprägte Leben beeindruckt habe; zum anderen das Studium in Münster und seine Vikariatsgemeinde in einer westfälischen Großstadt, die zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der Person Martin Luthers beigetragen hätten. In seiner jetzigen Gemeinde stehe er zusammen mit Rudolf Neuner* vor der Aufgabe, „*verschiedene gedachte oder im Kopf unserer Gemeindeglieder noch vorfindliche Traditionen zusammen[zu]bringen*“. Dabei decke sich das, was Gemeindeglieder auf Nachfrage als konfessionelles Proprium beschrieben, nicht notwendig mit dem, was dazu an der Hochschule gelehrt würde, sondern ergebe sich „*aus dem Vollzug heraus*“ (11).

2.7.2 Themen

a) Prioritäten und Ziele

Fast alle Teilnehmer bezeichnen die Predigt als das wichtigste Element in ihren Gottesdiensten. Pfarrer Dahlmann* verweist darauf, dass in seiner reformierten Kirchengemeinde die Predigt mit einer Dauer von mindestens 20 Minuten („... *sonst sagen mir auch viele: „Das hat sich ja gar nicht gelohnt, [sich] zu setzen!“*“) bereits zeitmäßig das herausragende Element darstelle; das gottesdienstliche Geschehen beschreibt er als „*erlebte Sammlung um einen Bibeltext*“, von der eine „*un glaubliche Ruhe*“ ausgehe (14). Auch seine Liedauswahl orientiere sich stark am Predigttext – wobei er der Gefahr erliege, Lieder auszuwählen, deren Inhalt zwar gut zum Text passten, deren Melodien aber in der Gemeinde unbekannt seien (ebd.). Pfarrerin Walter* orientiert sich bei ihrer Gottesdienstgestaltung mit ihren Liedern und Texten ebenfalls maßgeblich an der Predigt; die Proprien nutze sie lediglich als ergänzende Anregung. Wichtig sei ihr dabei, „*dass die Gemeinde beteiligt ist*“. Darunter versteht sie keine aktive Mitwirkung bei der Vorbereitung oder der Feier, sondern dass die Gemeinde „*mit nachvollziehen kann, [...] was so die Hauptaussagen sind*“ (13). Ähnlich klingt es bei ihrer Kollegin Feininger*, für die der Predigttext „*irgendwo erstmal so eine geistliche Mitte*“ bildet, von dem aus sie „*den roten Faden des Gottesdienstes [...] zu spinnen*“ beginnt und der sich durch alle Elemente hindurchziehen soll. Die Predigt bilde dann das

Zentrum, wenn sie *„gut aufgehoben ist in dem Anderen“*. Als „wohltuend“ bezeichnet sie es angesichts der hinter ihrer Gemeinde liegenden Fusionen,

„dass man merkt, dass das eine Gemeinschaft ist, die Gottesdienst feiert, und in allen Elementen, die da drin sind, irgendwo eine Rolle spielt: Gott ist in unserer Mitte und wir sind hier miteinander“ (17).

So sehr sich Pfarrer Hansen* hinsichtlich des Stellenwerts der Predigt diesen Aussagen anschließt, weist er doch dem Proprium einen größeren Stellenwert zu. Es bewahre ihn als Funktionspfarrer davor, ständig um das ihn von Berufs wegen beschäftigende Thema „Diakonie“ zu kreisen und früher oder später *„leer [zu] laufen“*. Bei der Liedauswahl bemühe er sich neben der inhaltlichen Stimmigkeit um eine stilistische und altersmäßige Mischung, da ihn selbst als Gottesdienstteilnehmer – was er häufiger ist als seine Kollegen mit Gemeindepfarrstelle – eine musikalische Monokultur ermüde (15).

Ohne die zentrale Stellung der Predigt infrage zu stellen, gibt es für Pfarrer Niejahr* *„durchaus auch Situationen, wo man auch neben Predigt noch mal ein besonderes Gewicht auf liturgische Elemente legt“* (16). Diese spielten insbesondere für die kindgerechte Gestaltung des Gottesdienstes bis zum Predigtlied eine Rolle, zu der die Pfarrer in der Gemeinde verpflichtet worden seien. Bei der Vorbereitung seiner Gottesdienste bemühe er sich, auf die zu erwartende, ihm vor dem geistigen Auge stehende FeiERGemeinde Rücksicht zu nehmen (ebd.). In der Schlussrunde gibt er seine Präferenz für eine thematische Ausrichtung des Gottesdienstes zu erkennen, sodass er es begrüßen würde, wenn wie bei freikirchlichen Gemeinden im Vorfeld neben Art und Prediger (Liturg) auch das Thema des Gottesdienstes veröffentlicht würde (65).

Einen explizit anderen Akzent als seine fünf Kollegen setzt Pfarrer Neuner* in seinem Eingangsstatement, in dem er betont, dass die Predigt für ihn *„nicht [...] so das zentrale Stück ist, von der ich ausgehe bei der Gestaltung des Gottesdienstes“*. Stattdessen seien für ihn *„Sprache“, „Haltung“ und „Würde“* im Gottesdienst wichtig, die dazu beitragen könnten, grundlegende Werte zu vermitteln (18). Als wesentliches Ziel beschreibt er, dass sich alle Altersgruppen – Kinder und Jugendliche ebenso wie Senioren – mit ihren Bedürfnissen im Gottesdienst wiederfinden und nicht enttäuscht die Kirche verlassen müssten. Dies diene ihm als Kriterium für die (jugendgemäße) Liedauswahl oder die (kindgerechte) Variation bestimmter liturgischer Elemente, die er auch gegen kritische, auf die Einhaltung einer traditionellen Ordnung pochende Stimmen zu verteidigen bereit sei. Ein weiteres Anliegen ist ihm die Berücksichtigung der Jahreszeit,

„weil ich denke, so eine Rhythmisierung tut mir selbst gut in meinem Leben, dass man nicht so in dieses Jammern verfällt: Ach, ist schon wieder ein Jahr vorbei?!“ oder so etwas, sondern dass man wirklich die Zeitläufe für sich auch spüren kann, verorten kann, dass das auch prägt und dass das ein Leben auch ..., ja, dass der Gottesdienst sozusagen auch wie ein retardieren-

des Moment im Leben ist, und dass man da das spürt und punktuell auch solche Höhepunkte hat“ (ebd.).

Angesichts dieser Leitziele tritt für ihn das Bemühen um eine stimmige inhaltliche Gestaltung, wie es die anderen Teilnehmer formuliert haben, in den Hintergrund; diese bliebe ohnehin meist Stückwerk und werde von Gottesdienstbesuchern mitunter ganz anders wahrgenommen, als von ihm als Liturgen geplant oder vermutet (ebd.).

b) Tradition und Variation

Im Allgemeinen erfreuen sich die Teilnehmer bei der Gottesdienstgestaltung mehr oder weniger großer Freiheiten. In Pfarrerin Walters* Gemeinde gibt es zwar eine feste Gottesdienstordnung, die das Presbyterium – dessen *ius liturgicum* sie ausdrücklich als „hohes evangelisches Gut“ deklariert – beschlossen habe, doch müsse dies nicht heißen, dass jedes einzelne Stück im Einzelnen festgelegt sei, sondern nur deren Reihenfolge (26). Auch in der (reformierten) Gemeinde von Pfarrer Dahlmann* gibt es einen fest definierten Gottesdienstablauf, wobei dieser, wie Dahlmann* vermutet, niemandem so genau bewusst sei wie ihm selber. Die Liturgie besitze eine innere Stringenz, sei aber derart kompakt, dass man sie kaum noch „abspecken“, wohl aber um das eine oder andere Element (wie etwa ein zusätzliches Lied) ergänzen könne; diese Freiheit nehme er sich ebenso selbstverständlich wie ungehindert. Auf einen Nenner gebracht, den andere Teilnehmer mit einem zustimmenden Raunen quittieren, „sind die Formen fest, die Freiheit ist innerhalb der Formen aber sehr, sehr groß“ (31).

Die liturgische Freiheit kann allerdings auch als Last empfunden werden: Pfarrer Niejahr* erwähnt den „Sog“, den die Möglichkeit und die Erwartung liturgischer Kreativität erzeugen könnten, „dass man denkt, da muss man besonders erfinderisch werden“ (32). Und sein Kollege Neuner* schaut mit neidischem Blick auf katholische Amtskollegen, die mithilfe des Messbuchs in Windeseile einen Gottesdienst vorbereiten könnten:

„Das hat ja heute einen wahnsinnigen Anspruch, an jeden Text im Grunde, den man verwendet (P73: Ja; P71 raunt zustimmend.), musst du dran basteln und bauen und tun und machen oder so etwas. Wie gut hat man es da mit einer vorformulierten Liturgie, auch mit vielen Wechselgesängen, da geht ja auch Zeit drauf und so weiter und so fort (P76: Ja; Gelächter). Das sind doch alles Aspekte, man muss die Stunde ja auch füllen, auch sinnvoll füllen“ (50).

Doch ist die potenzielle Arbeitersparnis nicht der einzige Grund, der die Teilnehmer feste Formen und Strukturen wertschätzen lässt. Bereits in den ersten Gesprächsbeiträgen klingt der Wert an, den sie der „Ruhe“ im Gottesdienst beimessen. Diese führen die Teilnehmer mehrfach als Argument für die Bedeutung einer festen, den Mitfeiernden vertrauten Gottesdienststruktur an – und das nicht nur im agendarischen Hauptgottesdienst, sondern

auch bei alternativen Gottesdienstangeboten. Exemplarisch sei zitiert, was Pfarrerin Feininger* für die sogenannten „Gottesdienste für Aufgeweckte“ in ihrer Gemeinde beschreibt:

„Auch die brauchen die erkennbare Grundstruktur, auf bestimmte liturgische Elemente verzichten wir oder können wir anders machen; alle Leute wissen: In dem Gottesdienst kann es auch mal ganz anders sein, aber es entwickelt sich trotzdem eine Struktur, und ich finde das überhaupt nicht von Nachteil, sondern für einen großen Vorteil, weil wenn die auch Auszeiten sein sollen, also so eine Art ‚retardierendes Element‘, also so eine Art Freiraum, so würde ich es einmal nennen, Freiraum, um dann wieder zurückzukehren in das andere Leben, dann brauchen sie auch eine Ruhe in sich und eine Struktur in sich, wo ich nicht nur wieder mich zerfasere nach außen und die auch Sammlung ermöglichen irgendwo, also bei aller Pfliffigkeit und Kreativität“ (34).

Ähnliche Erfahrungen hat Pfarrer Dahlmann* gemacht: Bei den alternativen Abendgottesdiensten in seiner Gemeinde hätten sich nach einer Zeit des „Freispiels“ unter den Verantwortlichen rasch „eine feste Form“ und eine Tradition ausgebildet, die nun die Liedauswahl ebenso begrenzt wie bei den Sonntagvormittagsgottesdiensten, von denen man sich ursprünglich („*Ach wir singen mal sonntags andere Lieder!*“) hätte abgrenzen wollen (33). Dieser Prozess verwundert ihn nicht:

„Also ich kann mich nur auf etwas Festem nachher auch ausruhen, auf so einem Schlauchboot, da wird mir immer noch schlecht, das ist zwar auch mal ganz lecker, aber wenn ich mich erholen will, dann muss ich schon ein ruhiges Element in der See haben“ (35).

Umso mehr Verständnis zeigt er dafür, dass von den „liturgischen Experimenten“, wie sie etwa auf Kirchentagen³⁴³ gewagt würden, so gut wie nichts den Weg in die allwöchentliche Praxis des Sonntagsgottesdienstes finde (33). Damit nimmt er den Faden von Pfarrer Niejahr* auf, der den (großen) Kirchentagsgottesdiensten vorwirft, fast ausschließlich aus unvertrauten Elementen (Lieder, Tänze oder Aktionen) zu bestehen, die von der Gemeinderealität weit entfernt seien (32). Die in einer Gemeinde eingespielten Formen und Rituale bildeten hingegen, so Pfarrer Neuner*, einen vertrauten „Duktus“ und hätten den Vorteil, nicht „groß erklärt werden“ zu müssen – wobei Neuner* die skeptischen Fragen anschließt:

„Sind diese Formen heute noch selbsterklärend, sozusagen?‘ (zustimmendes Raunen), und wenn nicht: ‚Wo kann man es lernen?‘, und dann wiederum: ‚Ist es genau das, was wir noch vermitteln wollen?‘“ (30).

³⁴³ Im Blick stehen hier offensichtlich Erfahrungen vom Kölner Kirchentag 2007., der im Vorjahr (2007) stattgefunden hatte.

Als Konsequenz beschränke er sich in seinen Schulgottesdiensten mittlerweile auf einen immer wiederkehrenden Kernbestand an Liedern, damit sich dieser bei den Schülern einprägen. Und auch im (Haupt-)Gottesdienst ziehe er mittlerweile „eher klassische Formulierungen“ vor, weil „alles, was so sehr modernistisch ist, [...] wirklich keine lange Verweildauer in den Köpfen der Menschen“ habe (ebd.). Dieses Hohelied der Tradition stimmen auch andere Teilnehmer an, wenn es um Gebete und Gesänge geht. In Pfarrern Walters* Gottesdiensten hält man – bei allen grundsätzlichen Freiheiten – am traditionellen „Ehre sei dem Vater“ und dem Gloria fest (26). Und sie komme sich selbst „zunehmend traditionell, altmodisch oder sonst was“ vor, dass sie es als geschwätzig empfindet, wenn

„der Aaronitische Segen gebügelt, gedreht und mit allen möglichen Sachen noch mal verziert wird und es nicht mehr diese Worte sind! [...] Wir haben diese Worte, die haben eine Prägung, und da haben Generationen von Müttern und Vätern die weitergetragen – mein eigener Senf, den ich dazutue, macht es nicht würziger, sondern geschmackloser“ (28).

Dem schließt sich Pfarrer Niejahr* an: Während er in früheren Zeiten „mit tiefster Überzeugung den Irischen Reisesegen gebetet“ habe, spreche er seit einigen Jahren fast ausschließlich nur noch den Aaronitischen Segen – betont allerdings sogleich, sich anders handelnden Kollegen gegenüber eine Großzügigkeit bewahren zu wollen (32).

Eine ähnliche Zurückhaltung gegenüber allzu forscher Kreativität wünscht sich Pfarrer Hansen* bei den liturgischen Gesängen. Er erklärt sich zwar als offen für zeitlich begrenzte Variationen, beobachtet jedoch kritisch, dass mitunter Vorlieben Einzelner oder kleiner Gruppen für zeitgenössische Melodien (Taizé, Peter Janssens) in einer Gottesdienstordnung auf unabsehbare Zeit konserviert würden. Demgegenüber freue er sich jedes Mal, wenn er in einer Gemeinde das traditionelle „Ehr sei dem Vater“ singen könne, „da hat sich offensichtlich was tief auch eingepägt durch den eigenen liturgischen Vollzug [...]; und [ich] merke, wie wohltuend das ist, sich da auch ein Stück reinfallen zu lassen“ (29).

Der Rückgriff auf die Tradition sei allerdings kein „Selbstläufer“, wie Pfarrer Niejahr* gegen Ende der Diskussion mit Blick auf seine Eindrücke von katholischen Gottesdiensten im Ausland (!) zu bedenken gibt. Dort seien die Kirchen zwar oft voll und die Menschen sängen kräftig mit. Doch erscheint Niejahr* das Geschehen, das von einem stetigen „Kommen und Gehen“ bestimmt sei, beliebig und würdelos vor: „Alle wissen Bescheid, aber ich habe das Gefühl: Das lebt dann auch wirklich nicht mehr, sondern das ist eine Situation: Das passiert“ (60).

c) Gottesdienstformen

Weniger der agendarische Prozess in den evangelischen Landeskirchen, sondern vielmehr die tief greifenden Strukturreformen, die die Gemeinden des Kirchenkreises in den vorangegangenen zwei Jahrzehnten durchlaufen

haben, hatten in fast allen beteiligten Gemeinden (bis auf die nach wie vor selbstständige reformierte Gemeinde von Pfarrer Dahlmann*) in jüngerer Zeit zu gottesdienstlichen Reformen geführt. Auf dem Gemeindegebiet der Pfarrerinnen Feininger* und Walter* sind innerhalb von drei Jahrzehnten elf Pfarrstellen und zehn Gemeindehäusern auf drei Pfarrstellen und drei Gemeindehäuser reduziert worden (P73,8). Erst zwei Jahre zuvor sei die aktuelle (unierte) Gemeinde aus zwei Gemeinden mit unterschiedlichen Traditionen zusammengewachsen. In der „eigentlich gemeinsamen Liturgie“ seien dementsprechend reformierte und lutherische Strömungen zu einer Gottesdienstordnung mit uniertem Aufriss zusammengefließen, die an den jeweiligen Gottesdienststätten unterschiedlich akzentuiert werde (P71,6.26.56). Pfarrerin Walter* beschreibt ihren Bezirk als „*eher traditionell reformiert und von der Mission*“ geprägt, was sich bis heute in einem „*sehr wohlthuenden Blick über den Tellerrand*“ hinaus auswirke: „*nicht dieses liturgisch Festgelegte, sondern eine sehr große Offenheit für das, was der Gemeinde gut tut und der Welt dann auch*“ (8). Nachdem ein Kirchengebäude habe aufgegeben werden müssen, in dem das Abendmahl nach stärker lutherischem Brauch gefeiert worden sei, werde diese ausführlichere Form *neben* der schlichteren (reformierten) Form praktiziert. Dies sei in der Gottesdienstgemeinde offen als Zeichen der gegenseitigen Rücksichtnahme kommuniziert worden und ist nach Ansicht von Pfarrerin Feininger* „*völlig unproblematisch*“ (26).

Kritischer sieht Pfarrer Neuner* einen solchen stetigen Wechsel der Gottesdienst- und Abendmahlsformen. In der Gemeinde, in der er zusammen mit Pfarrer Niejahr* wirkt, sei einen Monat lang die lutherische Form im Gebrauch, im nächsten dann die reformierte. Tatsächlich reiße das immer wieder neu die Wunden auf, die bei der mittlerweile schon über zwei Jahrzehnte zurückliegenden Gemeindefusion geschlagen worden seien. Die alten Unterschiede würden so weiter tradiert, statt dass mit einer gemeinsamen Gottesdienstform „*das Thema irgendwann mal abgearbeitet*“ werden könne. Zugleich fürchtet er, dass eine Neuordnung des Gemeindegottesdienstes mit Rücksicht auf die Arbeitsbelastung der Pfarrer und Proteste aus der Gemeinde vorschnell zum Abschluss gebracht werden könnte. Diese liefe dann Gefahr, nur ein nicht zu Ende gedachter, nicht stimmiger „*Mischmasch*“ zu bleiben (59). Auch sein Kollege Niejahr* erklärt sich mit dem Status quo unzufrieden: Trotz aller Bemühungen, so fürchtet er, sei die Suche nach einer Gottesdienstordnung, „*die alle Beteiligten in irgendeiner Weise glücklich macht*“, notwendig zum Scheitern verurteilt, da es immer Verlierer geben werde (11).

Diakoniepfarrer Hansen* hat aus der Perspektive eines Gemeindegliedes miterlebt, wie seine Wohngemeinde einige Jahre zuvor aus der Verschmelzung einer evangelisch-lutherischen mit einer reformierten Gemeinde entstand. Um beide Traditionen zu pflegen, habe man sich im Presbyterium ebenfalls entschieden, den Gottesdienst im Wechsel in der unierten und der

reformierten Form zu halten. Der unierte Gottesdienst sei dabei allerdings „sehr zusammengestoppelt [...] – mal ein bisschen Taizé und ein bisschen Rimsky-Korsakov oder so (lacht) und einmal gut gerührt“, weshalb er die reformierte Variante mit ihrer thematischen Ausrichtung an der Katechismusfrage vorziehe (9; auch: 58).

d) Gottesdienstvorbereitung

Schon in der einleitenden Runde zu den Prioritäten des eigenen Gottesdienstes ist zur Sprache gekommen, welche zentrale Rolle bei fast allen Teilnehmern die Predigt spielt und wie sich für sie dementsprechend die Gottesdienstgestaltung aus der Predigtvorbereitung heraus ergibt. Dabei nutzen sie eine Vielzahl verschiedener Quellen. Am häufigsten wird die RL genannt: Bei Pfarrer Dahlmann* ist sie das erste Buch, das er auf der Suche nach geeigneten Texten zur Hand nimmt, „weil ich da einfach eine höhere Trefferquote bei den Texten bisher gehabt habe“ (40); seine Kollegin Walter* gibt an, „eigentlich immer“ in sie hineinzuschauen (37); Pfarrer Neuner* greift „öfter auch noch mal“ nach ihr (45); und auch Pfarrerin Feininger* erwähnt sie (43). Wie ihre Kollegin Walter* schätzt sie Bücher mit an Psalmen und anderen biblischen Texten orientierten Gebeten, ausdrücklich erwähnen beide die Tagesgebete von Sylvia Bukowski³⁴⁴ (P71,37; P73,43). Hoch in Kurs stehen bei den Teilnehmern zudem liturgische und theologische „Altmeister“: Pfarrerin Feininger* zieht gerne die Predigten aus Manfred Josuttis' Universitätspredigten aus den 1970er Jahren³⁴⁵ zurate (43), ihre Kollegin Walter* findet Kurt Wolffs Fürbitten³⁴⁶ „bis heute total inspirierend“ und hält sein Werk „bis heute [für] das beste Buch, das es überhaupt dazu gibt“ (42). Mit Jörg Zink, Karl Barth und Helmut Gollwitzer greift Pfarrer Dahlmann* zeitlich noch weiter zurück (40).

Alle homiletischen und liturgischen Hilfen dienen den Teilnehmern gleichwohl in der Regel nur als Anregungen, denn vor allem die Gebete versuchen sie selbst zu formulieren, um „eine Sprache zu finden, wo das, was mir von den Texten her wichtig ist, dann auch ausgedrückt wird“ (P73,20). Pfarrer Niejahr* formuliert es stellvertretend so:

„Manchmal gibt es nur den Gedanken an sich, den ich klasse finde, auch für so ein Gebet, plötzlich zu sehen: Mensch, mal völlig anders etwas auszurichten; und entweder passt das, dann übernehme ich das auch mal zu 100 Prozent oder erweitere das oder verkürze das; das kann durchaus auch für Predigtelemente so sein“ (39; ähnlich: P72,45).

Pfarrer Dahlmann* entwirft die Eingangsgebete, bei denen er „den Gottesdienst schon wirklich in seiner Gänze im Prinzip im Blick“ zu haben sucht,

³⁴⁴ Bukowski 2001, Lass mich blühen.

³⁴⁵ Josuttis 1974, Reden, Träume, Fragen.

³⁴⁶ Wolff 1978, Es ist nicht zu fassen.

selbst, wenn er sie nicht gar im Gottesdienst – eine entsprechende Eingebung des Geistes vorausgesetzt – frei spricht (40); Gleiches gilt für das Gebet nach der Predigt (42). Ein solch freies Beten kommt bei den meisten seiner Kollegen, wie sie auf Nachfrage von Pfarrer Niejahr* angeben, allerdings nicht oder nur selten vor (P71.P72.P73,42). Welch hohen Wert viele der Teilnehmer – unbeschadet all ihrer Bemühungen um eine individuelle, authentische Gebetsprache – zugleich traditionellen Texten (etwa dem Aaronitischen Segen) zumessen und sich hier gegen zeitgenössisch-individuelle Überformungen wenden, ist bereits dargestellt worden.

e) Gebrauch und Kritik des EGb

Das EGb spielt bei der Gottesdienstvorbereitung – wenn überhaupt – nur eine untergeordnete Rolle. Am deutlichsten wird hier Pfarrer Dahlmann* (wobei sich seine kategorische Absage, wie er später einräumt, nur auf seine Vorbereitungspraxis bezieht):

„Das Gottesdienstbuch kommt in meinem Leben nicht so wirklich häufig vor. Nein, um zu sagen: Es kommt so gut wie nicht vor, das wäre ehrlich. (P74 raunt zustimmend. P71: Ja, geht mir auch so. P72: So gut wie nicht, ja.)“ (46)

Pfarrerinnen Walter* hat schon einmal etwas von den „Abendmahlssachen“ benutzt; „ansonsten gucke ich rein und stelle es wieder ins Regal“ (37). Dabei hatte sie an das EGb offenkundig nach dessen Erscheinen größere Hoffnungen geknüpft: Sie habe sich extra die Ringbuchausgabe zugelegt, um sich die Texte dann entsprechend einheften zu können, diese dann aber niemals praktisch eingesetzt (47). Mehr abgewinnen kann sie demgegenüber der Materialsammlung des Ergänzungsbandes mit den Tagesgebeten für Kinder, die sie „manchmal pfiffig“ findet (37). Ähnlich ergeht es Pfarrer Hansen*: Für den Abendmahlsteil nehme er hin und wieder ein Gebet aus dem EGb, aber für den „Hauptteil des Gottesdienstes“ werde er dort nicht fündig, weder bei den Gebetsvorschlägen noch bei „den praktischen Umsetzungen [...] oder den Angeboten, die da drin liegen“ (38; ebenso: 55). Auch Pfarrer Niejahr* gibt an, noch kein einziges Gebet aus dem EGb übernommen zu haben: „Es steht auch im Regal und wird deutlich gar nicht herausgezogen“ (39). Bezeichnend schließlich ist das Bekenntnis seines Kollegen Neuner*, der das EGb kaum häufiger konsultiert als seine Kollegen:

„Da (zeigt auf das EGb) gucke ich fast nie rein; obwohl wenn ich reingucke, bin ich oftmals erstaunt, dass ich denke: ‚Ach, die Gebete ...‘ – ich habe so das Vorurteil, dass es noch altmodischer ist, so; manchmal bin ich erstaunt – so will ich es ausdrücken –, dass es doch funktioniert und dass man Teile oder Passagen davon übernehmen könnte, so“ (45).

Der abschließende Konjunktiv („dass man ... übernehmen könnte“) lässt allerdings vermuten, dass seine solche „positive Enttäuschung“ auch bei Neuner* nicht zu einer tatsächlichen Verwendung im Gottesdienst führt. Diese

Bilanz bedeutet gleichwohl weder, dass dem EGb überhaupt keine Bedeutung beigemessen noch dass seine Intentionen abgelehnt würden. So ist Pfarrer Hansen* dem EGb grundsätzlich dankbar, dass es Licht in das Dickicht der unterschiedlichen, scheinbar unversöhnlich nebeneinander stehenden Gottesdienstformen der vorhergehenden Agenden gebracht habe:

„Also mir war das hilfreich – ich bin noch aufgewachsen mit der alten Tradition, da gab es Form I, II und A, B und so [...]; und das war für mich eine Befreiung zu sagen: ‚Wir feiern – egal nach welcher Tradition, was wir vorhin alles diskutiert haben –, sondern wir feiern gemeinsam Gottesdienst, und alles ist in diesen Grundformen aufgehoben und dann kann man da variieren.‘ Also diesen Befreiungsschlag, den möchte ich nicht missen“ (55; auch 38).

Für Pfarrer Neuner*, der sich nach eigenen Angaben zu Studienzeiten nicht groß mit Liturgik beschäftigt hatte, hat das EGb „eine große Bedeutung gespielt“, als er seine jetzige Pfarrstelle angetreten und sich zum ersten Mal näher mit den Formen lutherischen Gottesdienstes habe vertraut machen müssen. Hierbei habe ihm das Buch – näherhin die liturgietheoretischen Passagen – geholfen, „die einzelnen Stücke zueinander zu ordnen“ und ihre Herkunft und Verortung im Gottesdienst zu verstehen. Dabei habe er den lutherischen Gottesdienst derart schätzen gelernt, dass er ihn im Ausschuss für Theologie und Gottesdienst – auch, aber offenbar nicht nur als pflichtbewusster Anwalt seines lutherisch geprägten Gemeindebezirks – leidenschaftlich verteidige (53). Zur Orientierung, „wann das Gloria gesungen wird und wann nicht“, nimmt auch sein Kollege Niejahr* das EGb ab und an zur Hand (39).

Eine eigene Bedeutung gewinnt das EGb bei der Ausbildung: Pfarrer(in)en Walter* dient es als Hilfsmittel, um die Vikare mit der Liturgik vertraut zu machen (54). Pfarrer Dahlmann* hat es „das erste Mal intensiver wahrgenommen“, als er selbst beim Zweiten Examen mitzuwirken begonnen habe und das EGb Prüfungsgegenstand geworden sei; für diesen Zweck bezeichnet auch er es als „wirklich ausgesprochen hilfreich, also um sich selbst noch einmal den Ablauf eines Gottesdienstes und die innere Logik und die Theologie, die dahintersteckt, zu verdeutlichen“ (57).

Hat das EGb bei den verschiedenen Fusions- und Gottesdienstreformprozessen eine Rolle gespielt? Das Echo auf diese Frage ist gemischt: Die beiden Pfarrerinnen Feininger* und Walter* geben an, das EGb nicht benötigt zu haben, da sie bei den Fusionen auf eine bereits bestehende „Grundliturgie“ nach uniertem Muster hätten aufbauen können, die an den einzelnen Predigtstätten unterschiedlich variiert werde (P73,54; P71,56). Anders bei der erst wenige Jahre zurückliegenden Bildung der Gemeinde von Pfarrer Hansen*: Dort stritt man laut Pfarrer Dahlmann*, der als externer Berater eingebunden war,

„wie bringt man uniert, lutherisch und reformiert zusammen, da war das sehr hilfreich, schon deutlich machen zu können: Das muss nicht gegenein-

ander stehen, sondern es hat jedes seine innere Logik, aber die Logik lässt sich auch nicht einfach kreuzen; und dafür war das [EGb] sehr erhellend, muss ich sagen; aber dann eher weniger in der direkten praktischen Umsetzung als in der Theorie der Praxis“ (57).

Pfarrer Hansen* hat seinerseits diese Beratung als wichtig und notwendig erlebt. Im Ergebnis habe sie aber, wie bereits geschildert, dazu geführt, dass die neue Gemeinde sich auf keine einheitliche Gottesdienstordnung verständigt hat, sondern seither im Wechsel in reformierter und lutherisch-unierter Form feiert.

f) Mitwirkung der Gemeinde

Anders als bei den ersten Gruppendiskussionen kommt das Thema der Beteiligung von Mitarbeitern (Organisten etc.) und der restlichen Gemeinde am Gottesdienst nur am Rande zur Sprache. Aus zeitlichen Gründen ist die Frage nicht explizit gestellt worden; einzig Pfarrer Dahmann* äußert sich dazu von sich aus. In seiner Gemeinde übernehme das Presbyterium nach einem festen Dienstplan das Fürbittengebet und die Schriftlesung (14); die Fürbitten würden dabei sogar in der Regel von den Presbytern selbst vorbereitet (40). Auch Pfarrerin Walter* spricht von „Gemeindebeteiligung“, meint dabei aber nicht die Übernahme einzelner Dienste, sondern die Möglichkeit, das von der Liturgin intendierte inhaltliche Konzept nachvollziehen zu können (13). Allerdings betont sie auch, wie wichtig ihr die aktive Mitfeier der Gemeinde sei, wofür *„Gebete und Lieder ein ganz starkes Element“* seien.

g) Wünsche und Visionen

Zu Beginn der Schlussrunde über die eigenen liturgischen Träume – an der Pfarrerin Feininger* und Pfarrer Hansen* aus terminlichen Gründen nicht mehr teilnehmen können – greift Pfarrerin Walter* das Thema Gemeindebeteiligung auf, was einige ihrer Kollegen raunend bekräftigen. Während sie sich gerne auf die Predigt als den *„theologischen Input für den Gottesdienst“* konzentrieren wolle, würde sie der Gemeinde mehr Verantwortung etwa für die Gebete und die (kirchen-)musikalische Gestaltung übertragen und sie in die Vorbereitung stärker einbeziehen. Dass dies bislang noch nicht im gewünschten Maß geschieht, entschuldigt sie mit zeitlichen und Kompetenzgründen (63).

„Zeit“ ist auch ein Thema für Pfarrer Dahmann*, der sich nicht nur für sich selbst, sondern für die ganze Gemeinde wünscht sagen zu können: *„Wir kümmern uns dieses Jahr um unseren Gottesdienst!“* Dies vorausgesetzt, würde er *„das Liederrepertoire der Gemeinde erheblich verbreitern“* und diese – beispielsweise durch eigene Chorproben – zum vierstimmigen Gesang befähigen. Zudem empfindet er es als *„sehr ernüchternd“*, dass nach den 10 bis 15 Stunden Predigtvorbereitung und dem einstündigen *„Auftritt“* im Gottesdienst die anschließenden Gespräche beim Kirchenkaffee genauso verliefen,

als wenn die Feier zuvor gar nicht stattgefunden hätte. Darum wünscht er sich ein Predignachgespräch mit einer größeren Gruppe von Gottesdienstteilnehmern, das den dialogischen Anspruch der Predigt tatsächlich einlöse und ihm als Prediger ein substanzielles Feedback zuteilwerden lasse (64).

Pfarrer Niejahr* greift den Wunsch seiner Kollegin Walter* auf, dass „die Gottesdienste mehr aus der Mitte der Gemeinde auch entstehen“. Von der gemeinsamen Gottesdienstvorbereitung verspricht er sich, das Ohr stärker am Puls seiner Gemeinde haben zu können und nicht für sich allein darüber brüten zu müssen, was gerade für die Gemeinde aktuell sei. Darin, die Gottesdienste (noch) stärker in die Verantwortung von Gemeindegliedern zu legen, wobei er als Pfarrer dann „entweder als Input-Geber oder als [...] Begleiter fungiert“, sieht er eine Chance, „etwas vom Personenzentriert-Sein“ wegzukommen. Auch dem Traum von einem Predignachgespräch, den Pfarrer Dahlmann* formuliert hat, hält er für realisierenswert, weil jeder Predigthörer bei jeder Predigt zumindest an einer Stelle einhake und sich mit ihr – zustimmend oder kontrovers – auseinandersetze. Diese Auseinandersetzung würde durch eine thematische Überschrift („In diesem Gottesdienst geht es um ...“) weiter gefördert. Um schließlich zu erreichen, dass sich Jugendliche stärker mit dem Gottesdienst identifizierten, wäre er auch zu größeren, unabsehbaren Veränderungen bereit (65).

Niejahrs* Kollege Neuner* führt als seinen Traum an, den „Ereignischarakter“ des Gottesdienstes zu stärken, der für die versammelte Gemeinde

„ein Ort der Ruhe ist oder des Feierns oder des Rückzugs oder des Aufbruchs oder des Widerstandes gegen Realitäten, dass man das alles dort entdecken kann und dass aufgrund einer sich sicherlich dadurch verändernden Spiritualität, dass das einen Ausstrahlungscharakter wiederum in die Gemeinde hat“ (66).

„Gemeinde“ möchte er dabei über den verfassten kirchlichen Horizont hinaus als „die Gemeinschaft der Menschen“ verstanden wissen (ebd.). Daran anschließend formuliert Pfarrer Niejahr* die Vision eines Gottesdienstes, der nicht nur auf dem Papier (wie etwa bei Stellenausschreibungen im Amtsblatt) als Mittelpunkt der Gemeinde behauptet werde, sondern tatsächlich – auch, aber nicht nur spirituell – ein Ort sei, „wo man sich etwas holt und wo man was abgibt, wo man eine Stärkung durch die Gemeinschaft Gleichgesinnter erfährt“ (67). Pfarrerin Wagner* schließt sich hier an:

„Das hieße ja – also ich sage mal: jenseits dessen, was wir im Moment so, theoretisch jedenfalls, wissen: Milieugebundenheit oder sonst was –, wenn es tatsächlich, was wir im Konfirmandenunterricht noch haben, im Gottesdienst zum Teil würde ich das immer auch noch sagen, dass da Menschen zusammen hören, feiern, an den Tisch gehen und wieder gestärkt in den Alltag gehen, die sich sonst nicht begegnen, das wäre so mein Traum ..., also ich will nicht sagen, dass das nicht passiert, aber dass das mehr passiert und dass das sozusagen in diesem Sinne auch Mittelpunkt wird – das fände ich schon eine tolle Sache!“ (68).

Dies hält sie nicht nur für einen persönlichen Traum, sondern auch für ein gesamtgesellschaftliches Desiderat, um auf Stadt- wie Quartiersebene der „Zerfaserung und Zersplitterung und Individualisierung“ einen generationen- und „spartenübergreifend[en]“ Begegnungsraum zu schaffen. In dieser Hinsicht sieht sie im Gemeinschaftserlebnis auf Kirchentagen, die auch Kinder, Körperbehinderte und Gehörlose einzubeziehen in der Lage seien, durchaus eine produktive Chance (ebd.).

2.7.3 Fazit

Aufschlussreich war auch in der letzten Gruppendiskussion bereits die Vorstellungsrunde, in der die Teilnehmer ihre unterschiedlichen Werdegänge skizzierten. Nur die beiden Pfarrerrinnen sind in einer reformierten Kirchengemeinde aufgewachsen und haben sich dieses konfessionelle Erbe seither offenbar bruchlos bewahrt. Auch Pfarrer Dahlmann* kann auf reformierte Einflüsse aus Jugendtagen zurückschauen, die er allerdings außerhalb einer Kirchengemeinde erhalten hat. Bei den anderen hat sich die eigene Präferenz für das reformierte Bekenntnis erst aufgrund späterer Erfahrungen entwickelt – und das primär aus inhaltlichen und theologischen, nicht aus liturgischen Gründen. Auf der anderen Seite wirkt nur einer der Teilnehmer in einer rein reformierten Kirchengemeinde; die anderen haben Pfarrstellen mit mehr oder weniger uniertem, einer sogar mit einem dezidiert lutherischen Hintergrund.

Dass in einem Kreis von reformierten Theologen auf die Frage nach dem wichtigsten Element im Gottesdienst fast unisono die Predigt genannt wurde, war keine Überraschung. Am ausgeprägtesten kommt diese Priorität erwartungsgemäß in der reformierten Kirchengemeinde zum Tragen, wo der Gottesdienst geradezu zu einer „Sammlung um einen Bibeltext“ wird (P75,14). Doch auch für die meisten der anderen Teilnehmer bildet die Predigt den thematischen Ausgangspunkt und das tonangebende Zentrum, an dem sich die Auswahl der anderen Elemente des Gottesdienstes (mitunter einschließlich des Psalms und der Lesungen) zu orientieren hat. Besonders dort, wo die Gottesdienstordnung dem unierten Modell folgt, wird allerdings auch der liturgischen Gestaltung und dem Proprium des Kirchenjahrs Bedeutung beigemessen, sei es, um sich thematisch anregen zu lassen oder um den Gottesdienst situations- und altersgerechter zu gestalten.

Die reformierte Konzentration auf die Predigt gewährt den Teilnehmern bei der Gestaltung des Gottesdienstes große Freiheit. Klagen über eine als Korsett erlebte gemeindliche Gottesdienstordnung wurden – anders als in den vorangegangenen Diskussionen – nicht laut; vielmehr sind Variationen der in der Gemeinde eingeführten Grundform jederzeit möglich, zum Teil sogar ausdrücklich erwünscht. Doch führt der vorhandene Gestaltungsspielraum keineswegs dazu, wiederkehrende Strukturen gering zu achten. Im Gegenteil: Mehrere Teilnehmer betonten, für wie wichtig sie vertraute For-

men und Elemente halten, damit die versammelte Gemeinde – im agendari-schen Gottesdienst am Sonntagvormittag ebenso wie beim „anderen Gottesdienst“ am Sonntagsabend – sich sammeln und zur Ruhe kommen könne. Ein Gottesdienst müsse eine sichere Insel in bewegter See und kein wackeli-ges Schlauchboot auf hohen Wellen sein, wie es einer der Teilnehmer in ein prägnantes Bild fasste (vgl. P75,35).

Auffallend kritische Töne fielen über Versuche, Elemente des Gottesdienstes zeitgenössischer zu gestalten, sei es durch den Austausch der Ordinariumsgesänge im Eingangsteil oder die wortreiche Ausgestaltung des Schlusssegens. Stattdessen betonten mehrere Teilnehmer, dass sie ganz bewusst die traditionellen Kyrie- und Gloriagesänge beibehielten, sich freuten, das altvertraute „*Ehr sei dem Vater und dem Sohn*“ singen zu können und (wieder) den klassischen, schnörkellosen Aaronitischen Segen zu sprechen – auch auf die Gefahr, damit konservativ oder altmodisch zu wirken.

Die gravierenden Strukturreformen und Fusionen im Kirchenkreis waren notwendig verbunden mit der Frage, nach welcher Ordnung in einer neu gebildeten Gemeinde fortan Gottesdienst gefeiert werden soll. Die Lösun-gen, von denen die Teilnehmer berichten konnten, sind durchaus unter-schiedlich: Während sich in einer Gemeinde eine unierte Gottesdienstord-nung als gemeinsame Grundlage etabliert hat, die an den verbliebenen Got-tesdienststätten im Abendmahlsteil konfessionell akzentuiert wird, haben sich andere Gemeinden für einen regelmäßigen Wechsel von reformierter und lutherisch/unierte Gottesdienstform entschieden. Obwohl die letztere Lösung die salomonischere zu sein scheint, kann sie nach Einschätzung der daran beteiligten Pfarrer nicht vermeiden, dass sich Teile der Gemeinde als Verlierer eines solchen Fusionsprozesses erleben.

Zur Gottesdienstvorbereitung steht den Teilnehmern wie in allen Grup-pen zuvor eine breite Palette an homiletischer und liturgischer Quellen-bzw. Sekundärliteratur zur Verfügung, allen voran – wie sollte es unter re-formierten Pfarrern anders sein? – die RL, deren Texte große Wertschät-zung genießen. An die Gebete stellen sie dabei meist einen hohen Anspruch; besonders die Gebete im Eingangsteil sollen sich inhaltlich auf den voraus-gehenden Psalm oder das Thema des gesamten Gottesdienstes beziehen. So entwerfen die Teilnehmer einen Großteil der Gebete selbst, formulieren sie allerdings nur in Ausnahmefällen spontan und frei im Gottesdienst. Die Liedauswahl – die relativ oft explizit erwähnt wurde – orientiert sich in der Regel ebenfalls an dem von der Predigt vorgegebenen inhaltlichen Duktus.

Das EGb taucht in der Vorbereitung auf den Sonntagsgottesdienst so gut wie nicht auf. Wer es bei der Materialsuche überhaupt zur Hand nimmt, stellt es in der Regel schnell wieder ins Regal zurück – selbst dann, wenn die Gebete einem gar nicht so altmodisch erscheinen wie zuvor befürchtet. Posi-tiver fällt die Bilanz im Blick auf die allgemeine Würdigung des EGb aus. So wenig die Modelltexte selber Anwendung finden, so sehr findet das Grund-anliegen Zustimmung, die ehemals unverbunden nebeneinanderstehenden

lutherischen und reformierten Gottesdiensttraditionen miteinander in Korrelation zu bringen, ohne sie ineinander aufgehen zu lassen – auch wenn für diese Einsicht das EGb nicht unbedingt vonnöten erscheint. Immerhin: In einem Fall hat das Buch einen konkreten Beitrag bei der Diskussion um die künftige Form der Gottesdienstfeier in einer fusionierten Gemeinde geleistet – mit dem Ergebnis, dass lutherischer und reformierter Gottesdienst nicht etwa in einer neuen (unierten) Gottesdienstordnung verschmolzen, sondern fortan abwechselnd gefeiert werden. Andernorts wurde das EGb nicht einmal aus Anlass einer solch grundlegenden Frage zurate gezogen, geschweige denn als normative Vorgabe den eigenen Überlegungen zugrunde gelegt. Dafür, dass die Einführung des EGb oder der ihm vorausgehende agendarische Erneuerungsprozess selbst in den gemeindlichen Gremien rezipiert worden wären, gibt es keinen Anhaltspunkt. Als hilfreich erfahren wird das Buch hingegen als Lehrbuch und Nachschlagewerk für die eigene Repetition (etwa aus Anlass des Wechsels auf eine Pfarrstelle mit einer anderen liturgischen Tradition) sowie in der Vikariatsausbildung.

Kaum zur Sprache gekommen ist in dem Gespräch das Thema der Mitverantwortung und Mitwirkung der Gemeinde am Gottesdienst. Wie dieses urreformierte Anliegen tatsächlich umgesetzt wird, war nur von der rein reformierten Kirchengemeinde zu erfahren, in der die Presbyter Lesungen und Fürbitten nicht nur vortragen, sondern Letztere auch in eigener Verantwortung vorbereiten. Für andere Teilnehmer ist eine stärkere Gemeindebeteiligung und/oder die Vertiefung des Gemeinschaftserlebnisses dagegen mehr Wunsch als Wirklichkeit. Auch aus dem mehrfach formulierten Desiderat eines Feedbacks im Rahmen eines Predignachgesprächs spricht das Anliegen, Gottesdienst nicht nur als kommunikative Einbahnstraße, sondern als dialogisches Geschehen zu gestalten. Diese Vorstellungen münden schließlich in die Vision einer Gemeinde, in der Gottesdienst nicht nur theoretisch postulierter, sondern praktisch erfahrbarer Mittelpunkt ist, zu dem sich Menschen unterschiedlicher Generationen und Milieus versammeln. Damit könne Gemeinde, so die Hoffnung, selbstbewusst in eine von Individualisierung gezeichnete Gesellschaft hinein ausstrahlen und wirken.

3 Auswertung

Im vorangegangenen Kapitel sind die sieben Gruppendiskussionen mit rheinischen Liturgen im Einzelnen betrachtet worden. Dabei wurden die wesentlichen Aussagen der Teilnehmer thematisch strukturiert und soweit als möglich miteinander in Beziehung gesetzt. Im Folgenden geht es nun darum, die in den Gruppen geführten Diskussionen im Ganzen zu betrachten und sie im Hinblick auf das Thema dieser Arbeit anhand der drei eingangs formulierten Leitfragen auszuwerten:

- Welche Rolle spielt für die Liturgen das EGb bei der konkreten Got-

tesdienstgestaltung? (3.1)

- Wie setzen die Liturginnen und Liturgen die sieben Kriterien des EGb um? (3.2)
- Wie ist der von VEA und EGb repräsentierte agendarische Erneuerungsprozess rezipiert worden? (3.3)

Nicht ganz zu vermeiden sind dabei Wiederholungen einzelner Zitate aus den ausführlichen Darstellungen der Einzeldiskussionen, damit sich die Ausführungen nicht nur auf Verweise auf das bereits Gesagte beschränken.

An dieser Stelle sei erneut darauf hingewiesen, dass im Folgenden eine qualitative und nicht die quantitative Betrachtung im Vordergrund steht. Dabei wird zwar nicht ganz von quantitativen Aussagen abgesehen werden, sie geschehen aber in dem Wissen, dass sie sich stets nur auf die 43 Diskussionsteilnehmer beziehen und damit nicht den Anspruch erheben, unmittelbar auf die Gesamtheit der rheinischen Pfarrer und Liturgen übertragbar zu sein. Die im Zuge der qualitativen Auswertung gewonnenen Einsichten können und wollen primär exemplarischen Charakter haben. Statistisch relevantere Daten darüber, wie (auch) rheinische Pfarrerinnen und Pfarrer Gottesdienst gestalten und welche Rolle dabei das EGb spielt, sind hingegen im zweiten Teil der LK-Studie erhoben worden.³⁴⁷

Von den 2137 Pfarrern, die den Fragebogen ausgefüllt haben, kamen immerhin 344 aus der Evangelischen Kirche im Rheinland, das sind 17,4 % aller aktiven Theologen der Landeskirche.³⁴⁸ Ganze 0,6 % der befragten Pfarrer waren unter 30 Jahre und nur 8,1 % zwischen 30 und 39 Jahre alt. Fast die Hälfte gehörte der Altersgruppe zwischen 40 und 49 Jahren an. 38 % waren zwischen 50 und 59 Jahre alt, 5,8 % noch älter (F30). 74,1 % waren männlichen, 25,9 % weiblichen Geschlechts. Auf die Frage nach dem Dienstalster (genauer: „*Wie viele Jahre seit Ihrem 2. theologischen Examen gestalten Sie schon Gottesdienste?*“) gaben 3,8 % weniger als sechs Jahre, 10,0 % zwischen sechs und zehn, 18,9 % zwischen elf und 15 sowie 27,4 % zwischen 16 und 20 Jahre an. 39,8 % waren schon mehr als 20 Jahre im Dienst (F13).

³⁴⁷ Wie die Fragebögen in den einzelnen Landeskirchen gestreut wurden, entzog sich dem Einfluss der Forscherinnen (Schulz/Spieß). Es handelte sich damit weder um eine echte Zufallsstichprobe noch um eine gezielt um Repräsentativität bemühte Auswahl. Claudia Schulz weist den Ergebnissen darum, zumal wenn sie wie hier nur für *eine* Landeskirche ausgewertet werden, nur eine „bedingte Repräsentativität“ zu. – Grundlage für die im Folgenden wiedergegebenen Ergebnisse der Erhebung sind die von den beiden Autorinnen zur Verfügung gestellten PDF-Dateien mit den Auszählungsergebnissen (s. Literaturverzeichnis) sowie die als SPSS-Datenbank vorliegenden Einzelergebnisse.

³⁴⁸ Die Prozentangabe bezieht sich auf die vom Statistischen Dienst der Landeskirche angegebenen Zahl von 1972 Theologen im Dienst von Kirchengemeinden, Kirchenkreisen, Verbänden und der Landeskirche (Stand: 01.10.2010) ohne Pfarrer in Freistellung, im Wartestand oder im Ruhestand (Landeskirchenamt der EKIR 2011, Statistik C, 13).

82,4 % geben an, nach „Grundform I: Gottesdienst mit Wechselgesängen, Predigt (und evtl. Abendmahl)“, 14,3 % nach „Grundform II: Predigtgottesdienst (evtl. mit Abendmahl)“ zu feiern. Die Verteilung zugunsten von GRUNDFORM I liegt deutlich über dem (ebenso wenig repräsentativen) Ergebnis bei der Evaluation des VEA, bei der 144 von 155 (= 97,4 %) Gemeinden (!) angaben, die damalige „Erste Form“ zu verwenden und nur vier (= 2,5 %) die „Andere Form“. Außerdem liegt das Ergebnis der hannoverschen Landeskirche (85,7 % zu 11,1 %) nur knapp darunter, obwohl dort die GRUNDFORM II offiziell gar nicht eingeführt ist. Das könnte darauf hindeuten, dass sich manche Teilnehmer nicht entsprechend der Grundformen des EGb eingeordnet haben. Jedenfalls ist das Ergebnis, dass jeder siebte rheinische Pfarrer nicht nach der (unierten) GRUNDFORM I, sondern nach der reformierten GRUNDFORM II Gottesdienst feiert, mit Vorsicht zu genießen.

Wie in der methodologischen Einführung dargelegt, wird in der folgenden qualitativen Auswertung wiederholt aus den quantitativen Daten der Umfrage zitiert,³⁴⁹ um einen Eindruck zu gewinnen, inwieweit Aussagen über bestimmte in den Gruppendiskussionen zutage getretene Haltungen verallgemeinerbar sind. Im Gegenzug kann die qualitative Auswertung ihrerseits dazu beitragen, die quantitativen Ergebnisse exakter einzuordnen und zu interpretieren.

3.1 *Das EGb bei der konkreten Gottesdienstgestaltung*

Unbeschadet seines liturgiedidaktischen Anspruchs ist das EGb in erster Linie für den konkreten Gebrauch bei der Vorbereitung und der Feier des Gottesdienstes konzipiert worden. Andernfalls hätte man sich weder so viel Mühe bei der Auswahl der abgedruckten Modell-Texte geben noch das Buch als großformatige, solide gebundene und mehrfarbig gestaltete Altarausgabe veröffentlichen müssen. Letztere ist eindeutig für den Einsatz im Gottesdienst und nicht nur für einen Ehrenplatz im Regal oder auf dem Schreibtisch der Liturgen gedacht.

Gemessen an dieser mit dem EGb verbundenen Erwartung muss der sich aus den Gruppengesprächen ergebende Befund enttäuschen. Das EGb ist zwar allen Diskussionsteilnehmern bekannt, die selbst als Liturgen aktiv sind;³⁵⁰ die konkrete Nutzung des Buches ist jedoch sehr unterschiedlich. Die weitaus meisten Teilnehmer geben an oder lassen erkennen, dass das EGb als eines von vielen Werk- und Materialbüchern bei ihnen im Bücherre-

³⁴⁹ Die Angaben entstammen der Datei „Häufigkeit Vergleich Landeskirche f31.pdf“. Wiedergegeben werden jeweils die gültigen Prozentwerte der Teilnehmer aus der EKIR. Die Nummer der jeweiligen Frage sowie gegebenenfalls der Unterfrage wird im Text in runden Klammern (z. B. „F6_2“) angegeben.

³⁵⁰ P36 lief in diesem Punkt als Nicht-Theologin außer Konkurrenz.

gal stehe, dass sie im Vergleich zu anderen Publikationen aber eher selten zu ihm griffen. Je nachdem, wie getreu sich der Einzelne an den Vorgaben des liturgischen Kalendariums orientiert, schlägt er das EGb zu Beginn der Vorbereitung auf, um sich eine erste Orientierung über die für den anstehenden Sonntag vorgesehenen Texte und Lieder zu verschaffen. Die für den Gebrauch im Gottesdienst vorgeschlagenen Texte (Tagesgebete, Fürbitten ...) finden dagegen nur begrenzten Zuspruch und werden in der Regel – wenn überhaupt – als Ausgangspunkt für die eigene Textarbeit genutzt.

Im Gottesdienst erscheint das Buch hingegen so gut wie nie: Pfarrer Grünwald* ist einer der wenigen Teilnehmer, der ausdrücklich davon berichtet, das EGb bei der Liturgiefeier zu benutzen, weil er es „ablehne, mit einer ganzen Schubkarre voller Bücher in der Kirche aufzutauchen“ (P24,85). Häufig stellt sich dagegen der Eindruck ein, es gehöre geradezu zum Ehrenkodex rheinischer Liturgen, das EGb als offiziell eingeführtes Gottesdienstbuch der Landeskirche bestenfalls bei der Vorbereitung als unverbindliche Anregung, auf keinen Fall aber im Gottesdienst selbst zu verwenden. Vielsagend ist, wenn ausgerechnet Pfarrer Schönen*, der das EGb als sein „Lieblingsbuch“ bezeichnet und geradezu ein Loblied auf es singt, im selben Atemzug dem Eindruck zu wehren sucht, er könnte das Buch bei der Liturgie selbst dabei haben (P14,43).

Der Befund der quantitativen Studie liefert ein ähnliches Bild: Gefragt nach den Hilfsmitteln, die bei der eigenen Gottesdienstvorbereitung zum Einsatz kommen, zählen sich ganze 24,3 % [39,8 %]³⁵¹ der rheinischen Pfarrer zu denen, die das EGb „oft“ oder gar „sehr oft“ nutzen, weitere 33,8 % [31,8 %] gebrauchen es „manchmal“; 2,5 % geben allerdings auch an, das EGb überhaupt nicht zu kennen (F24_5). Diese Quote entspricht in etwa den 70,7 % [81,7 %], die in Frage 15 angeben, das EGb zu gebrauchen oder es zumindest einmal (!) gebraucht zu haben. Damit liegen die Rheinländer auffallend deutlich unter dem Gesamtschnitt wie auch unter dem Einzelergebnis der anderen Landeskirchen. – Der Kreuzvergleich nach Gottesdienstformen ergibt, dass diejenigen Liturgen, die nach GRUNDFORM I feiern, das EGb etwas häufiger (27,5 % „(sehr) oft“ gegenüber 36,6 % „selten/nie“) gebrauchen als die mit GRUNDFORM II (15,2 % „(sehr) oft“ gegenüber „43,5 % „selten/nie“).

Von denjenigen Pfarrern, die sich in Frage 15 grundsätzlich zu den Nutzern des EGb zählen, gebrauchten es 72,7 % [56,3 %] als „liturgisches Nachschlagewerk“, 69,0 % [60,3 %] als „Fundgrube für Texte, die ich übernehme“ sowie 61,6 % [43,9 %] als „Anregung für die eigene Textarbeit“. Nicht einmal jeder Zweite greift zu ihm für die „liturgische Ausgestaltung des Abendmahls“. Bei nur jedem Sechsten kommt es im Rahmen der „Gottesdienst-Vorbereitung in Gruppen“ zur Anwendung. Gar nur jeder Neunte gibt an, das EGb als „Altargende“ zu gebrauchen. Dabei wird vermutlich zu berücksichtigen sein, dass mancher den Begriff „Altar-

³⁵¹ Wenn die rheinischen Ergebnisse auffallend von den Gesamtergebnissen abweichen, werden die Ergebnisse der Gesamtstichprobe („Grundauszählung gesamt.pdf“) wie hier in eckigen Klammern ergängt.

agende“ als Analogie zur häufig nur dekorativ platzierten „Altarbibel“ (miss)verstanden haben könnte und dieses Ergebnis nicht den tatsächlichen Einsatz des EGb während der Gottesdienstfeier abbildet. Möglicherweise wäre hier der Ausdruck „Handagende“ zielführender gewesen (F16). – Der Kreuzvergleich nach Gottesdienstformen ergibt hier für beide Grundformen nahezu identische Ergebnisse!

Dass für eine Mehrheit das EGb eher im Bücherregal oder bestenfalls auf dem Schreibtisch seinen angestammten Platz hat als beim Gottesdienst in der Kirche, bestätigen die Erwartungen an eine mögliche Neuauflage des EGb: Darin wünscht sich zwar jeder zweite rheinische Pfarrer, „*Texte [zu finden], die ich sofort übernehmen kann*“ – nur jeder Zehnte findet dies „eher unwichtig“ (F22_1) –, ein „*Werk mit fertigen Gottesdienstabläufen*“ halten aber 44,2 % (37,3 %) für verzichtbar. Demgegenüber erhoffen sich deutliche 71,7 % von einem möglichen Nachfolger des EGb „*Impulse zur eigenen kreativen liturgischen Gestaltung*“ (F22_3) sowie 72,5 % „*Hinweise auf Lieder und andere musikalische Gestaltungsmöglichkeiten*“ (F22_6). Gut die Hälfte erwartet sich zudem eine „*Sammlung von Texten aus verschiedenen Zeiten / mit verschiedenen Stilen*“. – Im Kreuzvergleich nach Alter fallen besonders die Unterschiede zu F22_6 auf: Je jünger die Pfarrer sind, desto mehr wünschen sie sich Hinweise zur Musik (von den 30–39-Jährigen finden 74,1 % sie „sehr wichtig“ und nur 3,7 % „eher unwichtig“; von den über 60-Jährigen sind es 44,4 % zu 22,8 %).

Was sind die Gründe für dieses auf den ersten Blick ernüchternde Fazit? Um diese Frage zu beantworten, wird im Folgenden ein Blick auf die liturgischen Prioritäten der Diskussionsteilnehmer geworfen, die diese mehr oder weniger ausdrücklich formulierten.

3.1.1 *Predigt und Gesamtkunstwerk*

Bereits die Einstiegsfrage nach denjenigen Aspekten, die den einzelnen Teilnehmern im Gottesdienst wichtig sind, förderte zentrale Aussagen zutage. Der häufigste Begriff, der in diesem Zusammenhang – oft zudem an erster Stelle und mitunter ganz spontan – genannt wurde, war „Predigt“. Angesichts der herausragenden Bedeutung des Wortes Gottes und seiner Verkündigung in der protestantischen Geschichte und Theologie ist ein solcher Befund nicht überraschend. Am ausdrücklichsten und einhelligsten fiel dieses Votum – auch dies ist nicht erstaunlich – bei den Liturgen mit reformiertem Hintergrund aus: den pietistischen Pfarrern (P61,10; P62,12; P63,14; P64,9; P65,11) und den Mitgliedern der reformierten Pfarrerkonferenz (P71,17; P73,13; P74,15; P75,14; P76,16) sowie weiteren Teilnehmern anderer Diskussionen mit reformiertem Bekenntnis (P12,17; P32,13; P54,11), die alle die Predigt gleich in der Eröffnungsrunde zu ihren Prioritäten zählten. Aufgrund des offenen Gesprächsansatzes ist es nicht als Zeichen einer geringeren Wertschätzung der Predigt zu werten, wenn andere Teilnehmer diese nicht derart explizit in den Vordergrund stellten. Der hohe Stellenwert der Predigt ist offenkundig so selbstverständlich, dass er in den Diskussio-

nen keiner Begründung bedurfte. Unter Rechtfertigungsdruck standen vielmehr jene Teilnehmer, die es im Kreis ihrer Kollegen wagten, die Bedeutung der Predigt niedriger zu hängen. Als Pfarrer Pfeil* die Meinung vertrat, dass *„ein Gottesdienst schon sehr gut sein kann, wenn der liturgische Spannungsbogen gut ist, da kann also die Predigt ruhig mal beschissen sein“* (P22,60) – quittierte dies sein reformierter Kollege Dreyfuß* mit einem überrascht entrüsteten *„Hoffentlich nicht!“* (ebd.). Als nicht weniger mutig ist das Bekenntnis von Pfarrer Neuner* gegenüber seinen reformierten Pfarrerkollegen zu werten, dass für ihn die Predigt *nicht* den zentralen Ausgangspunkt seiner Gottesdienstvorbereitung darstelle (P72,18).

Die herausragende Bedeutung der Predigt spiegelt auch die LK-Umfrage wider: 61,6 % [53,3 %] der befragten Pfarrer bezeichnen es als (sehr) wichtig, dass *„die Predigt im Zentrum des Gottesdienstes“* stehe; nur 4,4 % [9,5 %] finden dies (völlig) unwichtig (F7_4). Später, in Frage 14 werden die Einstellungen zur Predigt in einer eigenen Itematterie detaillierter erfasst: 78,6 % stimmen der Definition (voll und ganz) zu, die Predigt eröffne *„vor allem eine biblische Sicht auf die Gegenwart“* (F14_7), sowie 65,0 % der Aussage, sie sei *„religiöse Lebensdeutung“* (F14_2). Verhaltener fällt die Zustimmung bei den Fragen aus, ob die Predigt *„eine Verständigung der Predigerin/des Predigers mit den Hörenden über ihr Leben“* sei (54,3 %: F14_6) oder ob durch sie *„Gott zu seiner Gemeinde“* spreche (46,7 %: F14_3). Deutliche 59,2 % der Befragten sind hingegen (überhaupt) nicht der Auffassung, die Predigt solle *„wenn möglich, gemeinsam vorbereitet werden“* (F14_6), während 78,7 % unterschiedliche Gestaltungsformen für (sehr) erstrebenswert halten.

Besonders interessiert bei dieser Frage nach der Predigt der Kreuzvergleich nach Gottesdienstform: Halten diejenigen Pfarrer, die GRUNDFORM II nutzen, die Predigt für wichtiger als die anderen? Die Verschiebungen sind hier allerdings nicht so deutlich, wie man es hätte erwarten können: Von den nach GRUNDFORM II Feiern den halten in Frage 7_4 die zentrale Stellung der Predigt 70,2 % für *„(sehr) wichtig“*, von denen nach GRUNDFORM I *„nur“* 60,7 %.

Zwar wertete keiner der Teilnehmer die Predigt im Gespräch explizit ab, doch gab es Kriterien, an denen sich durchaus Unterschiede bei der faktischen Gewichtung festmachen lassen. Hier sind zum einen die Vorbereitungszeit für den Gottesdienst im Allgemeinen und die Predigt im Besonderen zu nennen. Dieses Thema kam in den Gesprächen nur am Rande zur Sprache, geschweige denn, dass zeitliche Angaben gemacht worden wären. Eine Ausnahme bildet hier der reformierte Pfarrer Dahlmann*, der mit den von ihm angeführten zehn bis fünfzehn Stunden zur Spitzengruppe gehören dürfte (P75,64). Seine Gemeinde erwartet von ihm allerdings auch eine Predigt von mindestens 20 Minuten Länge (P75,14), die dann noch so druckfertig vorliegen soll, dass sie nach dem Gottesdienst in der Gemeinde verteilt werden kann (P75,21). Auch sonst waren es vornehmlich die reformierten Theologen, die betonten, wie viel Zeit und Mühe sie in die Predigtvorbereitung investieren – *„Die [Predigt] braucht am meisten Zeit, braucht am meisten Liebe, kostet am meisten Kampf“* (P64,9) –, die sich mitunter über die ganze Woche hinzieht (so z. B. P27,80; P54,16; P62,12.40). Am anderen

Ende der Skala positionierte sich etwa Pfarrer Grünwald*, der einräumt, als Landpfarrer auf einer Einzelpfarrstelle aufgrund der Arbeitsbelastung unter der Woche oft erst am Freitag zur Gottesdienstvorbereitung zu kommen, wobei ihm die „*Amtsroutine*“ zugutekomme (P24,85).

Konkrete Zeitangaben liefert die quantitative Befragung, die gleich zu Beginn, als Einstig ausdrücklich die Zeit erhebt, die die Teilnehmer „zur Vorbereitung eines ‚normalen‘ Sonntagsgottesdienstes“ benötigten. 35,6 % [40,4 %] der Befragten geben hier an, dafür zwischen vier und sechs Stunden aufzuwenden, 44,9 % [41,1 %] zwischen sieben und neun Stunden. 12,6 % [10,7 %] benötigen dafür bis zu zwölf Stunden, lediglich eine verschwindende Minderheit von 2,7 % [2,3 %] sitzen mehr als 13 Stunden an der Ausarbeitung. Insgesamt nehmen sich die rheinischen Pfarrer im Schnitt damit etwas mehr Zeit für die Gottesdienstvorbereitung als die Gesamtgruppe.

Die Vorbereitungszeit scheint vor allem eine Altersfrage zu sein: Von den 30–39-Jährigen sitzen 20 % zehn oder mehr Stunden an der Vorbereitung und nur 24 % weniger als sechs; bei den über 60-Jährigen nehmen sich nur 5,3 % mehr als zehn Stunden Zeit, während 47,3 % nach spätestens sechs Stunden fertig sind. Dagegen wird die mögliche Unterstellung, Landpfarrer nähmen sich grundsätzlich weniger Zeit für die Vorbereitung als ihre Kollegen in der Stadt, von den Zahlen nicht bestätigt.

Ein weiteres Kriterium für den individuellen Stellenwert der Predigt ist der Ausgangspunkt der eigenen Gottesdienstgestaltung. Zahlreiche Teilnehmer betonten hier ausdrücklich, dass ihre Vorbereitungsarbeit bei der Predigt beginne, um von dort aus dann den Rest des Gottesdienstes zu gestalten (P12,65; P26,86; P34,16.62; P35,57; P44,59.61.68; P45,60; P54,16; P57,19; P62,12; P63,37; P61,16; P73,13.20 u. a.). Mit dieser Abfolge verbindet sich in aller Regel eine deutliche Hierarchisierung: Die Predigt ist Mittel- und Höhepunkt des Gottesdienstes, der die inhaltliche Gestaltung der anderen Gottesdienstelemente (Gebete, Lieder ...) maßgeblich zu bestimmen hat; diese müssen sich ihrerseits an dieser Mitte ausrichten. Dementsprechend stellen die Teilnehmer heraus, wie wichtig es ihnen ist, dass ihr Gottesdienst einem thematischen „*roten Faden*“ (P21,22; P25,18; P26,79; P35,57; P65,11; P71,17) oder einer inhaltlichen „*Linie*“ (P12,17; P33,14; P61,10) folge, dass er „aus einem Guss“ sei (P12,17; P35,57) und ein „*Gesamtkunstwerk*“ darstelle (P43,144; P56,15; P54,16; P61,10; P62,12; P63,14). Die weiteren Gottesdienstelemente werden dabei häufig als (liturgischer) „*Rahmen*“ (P44,59; P53,83; P61,24; P62,28) oder als „*schöne Fassung*“ (P61,61) bezeichnet, die sich um die Predigt als „*geistliche Mitte*“ (P71,17) legen.

Das Umfrageergebnis zur Bedeutung des „*thematischen roten Fadens*“ ist überwältigend: 91,3 % stimmen hier (voll und) ganz zu! Der Kreuzvergleich nach Grundformen ergibt hier keine Unterschiede: Von den Vertretern beider Formen stimmten jeweils 91,5 % so ab (F8_6).

Je größer das Gewicht ist, das auf diese einheitliche „*Komposition*“ (P33,14) gelegt wird, desto aufwendiger gestaltet sich die Suche nach passenden Texten und Gesängen, sei es im Bücherregal, in Predigt- und Gottesdiensthil-

fen, im Internet oder im Fundus eigener Liturgien vorangegangener Jahre – und desto weniger können die betreffenden Liturgen etwas mit dem EGb anfangen! Denn das EGb orientiert sich mit seinen drei Tagesgebetsentwürfen je Sonn- oder Festtag und den wenigen exemplarischen Fürbittmodellen – wie alle offiziellen Agendenwerke vor ihm – gerade *nicht* an einem der (laut Perikopenordnung) möglichen Predigttexte. Infolgedessen dient das EGb den auf Einheitlichkeit bedachten Liturgen im besten Falle als „Steinbruch“ (P63,39), aus dem man sich den einen oder anderen Text herauschlägt, sofern dieser in das eigene thematische Konzept passt.

Das erklärte Gegenmodell zu der soeben beschriebenen Herangehensweise findet sich dagegen nur vereinzelt. Statt von der Predigt(vorbereitung) ausgehend den Rest des Gottesdienstes zu gestalten, beginnt Pfarrer Schönen* mit dem Blick auf das Ensemble der liturgischen Elemente (P14,65). Dabei bleibt der thematische Grundtenor des betreffenden Sonntags nicht notwendig unberücksichtigt, doch wird ihm kein derart hoher Stellenwert beigemessen. Den Gedanken, dass durch den gesamten Gottesdienst „*immer dieser rote Faden durchgeht*“, lehnt Schönen* sogar ausdrücklich ab (ebd.). Dementsprechend häufiger kommt bei ihm das EGb zur Anwendung. Ähnliches gilt für Pfarrer Grünwald* (P24,85), der das EGb nicht nur als Werkbuch *vor dem*, sondern auch als Liturgiebuch *im* Gottesdienst gebraucht. Indem er sich mit dem begrenzten Textangebot des Buches zufriedengibt, nimmt er – gewollt oder ungewollt – in Kauf, dass die Gebete nicht (immer) mit dem gewählten Predigtthema korrespondieren. Wo der Eingangsteil des Gottesdienstes – wie in den mutmaßlich meisten rheinischen Gemeinden – dem unierten Schema folgt, das in das EGb als „Zweite Form“ der Eröffnung von GRUNDFORM I Eingang gefunden hat, vermissen Liturgen wie Pfarrerin Schreiber* (P11,66) und Pfarrer Duval* (P33,58) im EGb verständlicherweise ausformulierte Bußgebete (Sündenbekenntnisse) und Gnadensprüche.

Predigthilfen gehören für einen großen Teil der Teilnehmer zum selbstverständlichen Handwerkszeug, wobei diese nicht vergaßen zu betonen, sie nur zur Anregung für die eigene Predigtarbeit zu nutzen. Während viele die aktuellen Periodika (Göttinger Predigtmeditationen, Predigtstudien etc.) beziehen, erfreuen sich bei den reformierten Pfarrern Klassiker von Eichholz (P62/P63,37) über Karl Barth (P62,38; P65,43; P75,40) bis Gollwitzer (P75,40) auffallend großer Beliebtheit.

Wie die Teilnehmer das Verhältnis von Predigt zu (den übrigen Teilen der) Liturgie jedoch auch definieren: Sie bestätigen und entfalten mit ihren Aussagen den Befund der empirischen Studie, dass eine Hochschätzung der Predigt keineswegs mit einer Abwertung der weiteren liturgischen Elemente einhergehen muss. Vielmehr wird die Vorbereitung des Gottesdienstes als komplexer, vielgliedriger – und nicht zuletzt zeitraubender – Schöpfungsakt erfasst und angenommen.

Dieser Eindruck deckt sich mit dem Ergebnis der Umfrage: Bei aller grundsätzlichen Wertschätzung der Predigt unterstützen nur 18,4 % der Befragten (voll und ganz) die pointierte Antithese, gegenüber der Predigt als dem „Kern des Gottesdienstes“ seien „Lieder oder Gebete zweitrangig“; jeder Zweite stimmt dagegen dieser Aussage (überhaupt) nicht zu.

3.1.2 Authentizität und Sprache

Neben der inhaltlichen Dimension, die sich zentral am Thema der Predigt festmacht, ist es einer großen Zahl von Teilnehmern ein erklärtes Anliegen, in ihrer Rolle als Liturg „*authentisch*“ zu wirken (P12,31; P15,27.47; P44,8; P62,18; P63,16; P64,17; P65,43). Eine solche Authentizität hat unterschiedliche Facetten und umfasst letztlich das Auftreten der ganzen Person, sie stellt aber für viele Teilnehmer in besonderer Weise Anforderungen an die von ihnen als Liturg verwendete Sprache. Stellvertretend sei Pfarrer Haselhoff* zitiert, den es stört,

„wenn die Sprache des Gottesdienstes eine völlig andere ist als die, die man sonst normalerweise spricht, und auch der Tonfall desjenigen, der den Gottesdienst hält, sich im Gottesdienst spürbar verändert und dann so einen pastoralen Ton bekommt“ (P15,27).

Dementsprechend lautet der von vielen Teilnehmern formulierte Anspruch, dass die Sprache der Gebete tatsächlich „*die eigene*“ ist (P11,66; P14,68; P15,27.47; P34,62; P35,57; P64,42; P65,43; P73,20). Der Wunsch, im Gottesdienst auf diese Weise möglichst echt und unverstellt zu sprechen, entspringt nicht notwendig, auf jeden Fall aber nicht nur dem Drang nach liturgischer Selbstverwirklichung. Die betreffenden Teilnehmer sind offenbar überzeugt, dass die eigene Sprache potenziell auch die der Gottesdienstteilnehmer ist – jedenfalls mehr, als es eine für überkommen gehaltene liturgische Kunstsprache sein kann. Pfarrerin Walter* etwa berichtete nicht ohne Genugtuung, dass sie auf ihre frei formulierten Texte „*viel positive Rückmeldung [erhalte], dass die Leute sagen: Ja, das hätte ich auch so sagen können*“ (P73,20). Damit hofft sie unnötige Barrieren in der Kommunikation mit den Gottesdienstteilnehmern vermeiden und eine persönliche, menschlich-warme Atmosphäre begünstigen zu können, die zugleich signalisiert, dass der Gottesdienst etwas mit dem Leben der Mitfeiernden zu tun hat.

Tatsächlich hält eine deutliche Mehrheit von 73,9 % der in der quantitativen Studie befragten rheinischen Liturgen „*inhaltlich und sprachlich leicht zugängliche Texte*“ für (sehr) wichtig (F7_6). Uneinheitlicher fallen hingegen ihre Antworten auf die Frage aus, ob „*alle Gebete im Gottesdienst wirklich ‚meine Worte‘*“ sein müssen; hier bewegen sich 76,3 % im mittleren Bereich (2–4) der fünfstufigen Ratingskala; nur 39,2 % halten dies für (sehr) wichtig (F7_9). Gleichzeitig verbleiben aber auch 84,6 % der Stellungnahmen zu der These „*Gegenüber den*

„gegebenen‘ Texten (Liturgie/Bibel) sollte ich eigene Vorlieben und Sprachgewohnheiten zurücknehmen“ im indifferenten mittleren Bereich.³⁵²

Ob die Sprache von Gebetsvorschlägen der eigenen entspricht, wird dementsprechend zu einem maßgeblichen Auswahlkriterium bei der Gottesdienstvorbereitung. Aus dieser Perspektive werden vor allem die Tagesgebete des EGb einer mitunter heftigen Kritik unterzogen: Sie seien zu „steif“ (P12,42), selten „meine Sprache“ (P34,62), vor lauter Rücksichtnahme auf inklusive Sprachmuster zu glatt, ja „verschraubt und unmenschlich“ (P64,42), zu „sperrig“ und in einer „Kunstsprache“ verfasst (P65,43). Nicht zuletzt aus diesem Grund dürften die Gebete häufig nicht oder nur nach individueller Überarbeitung Eingang in den eigenen Gottesdienstentwurf finden und das EGb in der Sakristei oder im Bücherregal verbleiben. Auch die schärfsten Kritiker des EGb im Kreis der pietistischen Pfarrer wünschen sich dabei nicht die Sprache der alten Agende zurück (P64,42; P65,43), sondern formulieren Gebete im Zweifelsfall lieber selbst. Wer dies im Vorfeld oder gar im Gottesdienst nicht möchte, greift auf Gebetssammlungen und Werkbücher zurück, die zum selbstverständlichen und unhinterfragten Handwerkszeug der Liturgen gehören. Hierbei genießen insbesondere die RL (so z. B. bei P11,66; P41/43,121; P54,106; P72,45; P73,37; P75,40) sowie zeitgenössische Gebetssammlungen und Psalmenübertragungen wie die von Jörg Zink (P42,128; P75,40), Hans-Dieter Hüsck (P42,128; P44,129) oder der (ebenfalls reformierten) Wuppertaler Pfarrerin Sylvia Bukowski (P35,64; P73,37 u. a.) große Wertschätzung.

Die Bemühung um eine mit der eigenen Persönlichkeit und Spiritualität kongruenten Gebetssprache konzentriert sich auffallend auf den Eröffnungsteil (hier besonders das Tages- bzw. Eingangsgebet) und die Fürbitten. Für den Abendmahlsteil hingegen besinnt sich mancher wieder auf das EGb, wie Pfarrer Eggers*, der (mit seiner pietistisch-evangelikalen Grundorientierung) das EGb zwar „erstaunlich wenig“ nutzt, dann jedoch einräumt: „Dankbar greife ich wirklich bei Abendmahlsgebeten [darauf] zurück, dass ich da nicht was Neues mache“ (P12,42). Sein Kollege Ziegler*, dem es ähnlich ergeht, begründet dies so: „Wenn man so etwas Feierliches macht, ist auch eine altertümlichere Sprache nicht unbedingt antiquiert, sondern es gibt auch manche Dinge, die kann man vielleicht nicht so mit der Alltagssprache ausdrücken“ (P13,41). Mit dieser Scheu steht er nicht alleine: Auch einige der Vikare und der reformierten Pfarrer geben an, auf der Suche nach passenden Präfations-/Abendmahlsgebeten hin und wieder im EGb fündig zu werden (P54,110; P57,108; P73,37; P74,38). Konkurrenzlos ist das EGb schließlich bei denjenigen Liturgen, die Einleitungsdialog und/oder Präfation regelmäßig oder zumindest an Festtagen singen wollen (P14,45; P53,36).

³⁵² Hohe Werte bei den Mittelwerten einer Rankingskala gelten als Anzeichen dafür, dass für die Befragten bei der betreffenden Frage noch hoher Klärungsbedarf besteht und sie sich darum nicht recht entscheiden konnten oder wollten.

Anerkannt wird zudem die (besonders gegenüber der RL) reichere Textauswahl des EGb für die Kirchenjahreszeiten (P24,29; P26,28; P33,70; P57,108.113; P61,34).

Ob und in welchem Maße Predigthilfen und Gebetbücher zum Einsatz kommen, ist letztlich nicht nur eine Frage der persönlichen Kreativität. So ist bei durchweg allen Teilnehmern die Bereitschaft, ja teilweise Leidenschaft zu spüren, mit der sie sich der Gottesdienstgestaltung als einem individuellen und urpersönlichen Schöpfungsakt widmen. Die dafür nötige Zeit sind die Liturgen grundsätzlich bereit zu investieren, mitunter würden sie sich dieser Aufgabe – wie die Schlussrunde mit der Frage nach den persönlichen liturgischen Wünschen regelmäßig zeigte – gerne noch intensiver widmen (z. B. P12,134; P25,125; P26,123; P34,82; P43,144; P58,149; P72,66; P76,65). Im konkreten Alltag steht die Gottesdienstvorbereitung jedoch in Konkurrenz zu den anderen Terminen und Aufgaben, denen sich ein hauptberuflicher Pfarrer und ein Vikar ebenso wenig entziehen kann wie ein ehrenamtlicher Prädikant. So ist es nicht zuletzt der Zeitfaktor, der Liturgen dankbar auf die vielfältigen Predigt- und Gottesdiensthilfen zurückgreifen lässt.

Neben den zeitlichen tritt ein weiterer Aspekt, der bei aller Offenheit des kollegialen Gesprächssettings vermutlich nicht oder nur verhalten geäußert wurde: die eigene Unsicherheit und/oder Unerfahrenheit bei der Vorbereitung und Feier des Gottesdienstes. Am ehesten wird man diese bei Vikaren und Prädikanten aufgrund ihrer geringeren Erfahrung erwarten und sie ihnen zugestehen; und von diesen stammen auch zumeist entsprechende Eingeständnisse (P23,101; P34,33; P52,35). Gemessen daran zeigten die Vertreter beider Gruppen in den Gesprächen ein beeindruckendes Maß an professioneller Sach- und Reflexionskompetenz. Vikare wie Prädikanten sind während ihrer jeweiligen Ausbildungszeit mit dem EGb vertraut gemacht worden, sodass es für sie – selbstverständlicher als für manche Ältere wie die Pfarrer Hagedorn* (P62) und Stromberg* (P63) – zur Palette der zumindest potenziellen Gottesdienst-Werkzeuge gehört. „Potenziell“ deshalb, weil auch Vikare wie Prädikanten dem EGb keine größere Normativität als die anderen Liturgen zumessen, sondern es ebenso wie diese als eine von vielen Quellen nutzen, aus denen sie „ihre“ Liturgie zusammenstellen.

Das EGb hatte im Vorfeld seines Erscheinens manche Hoffnung geweckt, die es dann jedoch nicht eingelöst hat bzw. hat einlösen können. Pfarrer Duval* macht als Landpfarrer keinen Hehl aus seiner Enttäuschung: Er hätte sich das EGb als praktikable Arbeitshilfe mit gebrauchsfertigen Gebeten und Liedvorschlägen gewünscht, *„die zum Thema des Sonntags passen, auch zu den einzelnen Predigttexten passen“* (P33,58). Mit ähnlichen Erwartungen hatte sich Pfarrerin Walter* einst die Ringbuchausgabe des EGb zugelegt, sie dann aber nie eingesetzt (P73,47). Kritik an der mangelnden Praxistauglichkeit üben nicht zuletzt die Vikare, die das EGb mit der RL, mit Agendenwerken anderer Landeskirchen und mit Online-Angeboten vergleichen (P51,97;

P54,92; P57,96 u. a.). Die jungen Liturgen, aber auch zwei ältere Prädikantinnen ziehen die RL dabei alleine schon wegen ihrer unkomplizierteren digitalen Verfügbarkeit im PDF-Format dem EGb vor (P21,64.66; P41,121; P54,92.94).

Der LK-Fragebogen erhebt in Frage 24 die von den Pfarrern verwendeten Hilfsmittel. An erster Stelle rangiert hier das Gesangbuch (EG), das 82,8 % „oft/sehr oft“ und 13,1 % „manchmal“ zur Hand nehmen (F24_5).³⁵³ Es folgen „*Predighilfen/Predigtsammlungen*“ mit 57,9 % bzw. 30,9 % (F24_2) und „*Textbücher für Gebete*“ mit 49,4 % bzw. 37,1 % (F24_1). An vierter Stelle, aber schon weit abgeschlagen, rangiert das EGb mit 24,3 % bzw. 33,8 %; 38,0 % gebrauchen es „selten/nie“ (F24_5); seinen Ergänzungsband nehmen nur 10,6 % „oft/sehr oft“ zur Hand, 48,3 % dagegen „selten/nie“. Die „*alte Agende der eigenen Landeskirche*“ schlagen 67,6 % „selten/nie“ auf, immerhin 7,9 %, also fast jeder Zwölfte aber „oft/sehr oft“. Häufiger kommt da die (man darf vermuten: aktuelle) „*Agende einer anderen Landeskirche*“ bei 14,8 % (sehr) oft zur Anwendung. „*Fertige Gottesdienst-Entwürfe*“ nutzen hingegen zwei von drei Befragten selten oder nie.

Zwiespältig ist das quantitative Ergebnis bei der Nutzung des Internets (F24_4): Zwar geben 40,7 % der rheinischen Pfarrer an, selten oder nie für die Gottesdienstvorbereitung online zu gehen und weitere 33,8 % nur manchmal. Ein Blick auf die Altersverteilung³⁵⁴ (bezogen auf die Gesamtgruppe aller Befragten, nicht nur der rheinischen) macht hier allerdings das erwartbare Generationengefälle deutlich: Während nur 16,1 % der über 50- und nur 10,9 % der 60-Jährigen auf der Suche nach liturgischen Materialien ins Internet gehen, tut es jeder Zweite der (neun!) unter 30-Jährigen.

Ein Spiegelbild der sich wandelnden Mediennutzung sind schließlich die favorisierten Publikationsformen eines (künftigen) Gottesdienstbuches (F23): Hier wünschen sich 40,6 % nach wie vor ein „*gebundenes Buch*“, 35,9 % ein „*Ringbuch zum Ein- und Ausheften*“ und nur 19,7 % eine „*Loseblattsammlung mit regelmäßigen Ergänzungslieferungen*“. Dabei nimmt die Zustimmung zu diesen Publikationsformen mit dem Alter deutlich zu. – Über die Hälfte, nämlich 53,9 % erwarten eine CD-ROM, nur unwesentlich weniger (47,5 %) eine „*Internetseite mit Texten zum Herunterladen*“. Erwartungsgemäß liegt die Zustimmung für die digitalen Verbreitungsformen bei den Jüngeren (besonders denen unter 39 Jahren) höher als bei den Älteren. Lediglich bei der letzten Option – eine „*interaktive Internetseite, an der alle mitschreiben können*“, für die insgesamt nur ganze 27,0 % votieren –, sind auch die 30–39-Jährigen zurückhaltender. Hier stimmen die (zwei!) unter 30-jährigen Rheinländer komplett zu, von den (neun!) Altersgenossen der Gesamtgruppe sind es sieben. Das Interesse für das Web 2.0 ist damit auch bei Theologen klar eine Altersfrage.

³⁵³ Auf die Liedauswahl wird weiter unten noch einzugehen sein. Allerdings erwähnen einige Teilnehmer in den Gesprächen, dass sie auf das EG nicht nur wegen der Gesänge, sondern auch wegen der darin enthaltenen Gebete zugreifen.

³⁵⁴ Datei „*Häufigkeit Vergleich Alter f30.pdf*“.

3.1.3 Fazit

Für das Gros der rheinischen Liturgen spielt das EGb bei der persönlichen Gottesdienstvorbereitung im Konzert der vielfältigen liturgischen Werkbücher und Gebetssammlungen (höchstens!) eine untergeordnete Rolle. Das ist offenbar aber nicht auf die dem Rheinländer gerne unterstellte Abneigung gegenüber obrigkeitlichen Anordnungen zurückzuführen, zu denen das EGb als offiziell eingeführte „Agende“ der Landeskirche zu zählen ist. Das Problem ist vielmehr, dass das EGb mit dem Gottesdienstkonzept vieler Liturgen nicht kompatibel ist. Insbesondere dann, wenn ein Gottesdienst sich thematisch von Anfang bis Ende am Thema der Predigt orientieren soll, stößt das EGb (wie jedes andere Gottesdienstbuch es auch tun würde) an seine Grenzen, müsste es doch für jede der sechs Predigtreihen (mindestens!) je ein dazu passendes Tagesgebet und Fürbittformular anbieten. Und selbst dann wäre nicht gewährleistet, dass dieses Textangebot den in der aktuellen Predigt gesetzten inhaltlichen Akzent trifft und/oder dem Liturgen mit dem von ihm als angemessen erachteten Sprachstil vereinbar erscheint. Das Modell der klassischen Agenden, die einen überschaubaren Fundus an regelmäßig zu verwendenden Gebeten anbieten, dabei aber auf Lesungen und Predigt in keiner Weise Bezug nehmen, ist somit einem Großteil der Liturgen nicht vermittelbar und wird von ihm höchstens aus pragmatischen Gründen (Zeit- und/oder Arbeitersparnis) toleriert.

3.2 Die Kriterien des EGb in der Praxis

Über seine Rolle als liturgisches Textbuch und/oder Materialsammlung hinaus vertritt das EGb einen liturgiethologischen Anspruch, der in konzentrierter Form in den in der Einführung entfalteten „*sieben Kriterien für das Verstehen und Gestalten des Gottesdienstes*“ zum Ausdruck kommt.³⁵⁵ In den Gruppendiskussionen konnten diese Kriterien nicht alle ausdrücklich und gleich ausführlich zur Sprache kommen. Der Gesprächsleitfaden konzentrierte sich darum auf die ersten beiden Kriterien, denen eine grundlegende Bedeutung zukommt:

- die Beteiligung anderer Personen/Gemeindeglieder an der Gestaltung des Gottesdienstes (Kriterium 1) sowie
- das Verhältnis von flexiblen Elementen und den konstanten Bestandteilen im Gottesdienst (Kriterium 2).

Je nach Gesprächsverlauf wurden diese beiden Fragen in den Diskussionen mehr oder weniger ausführlich behandelt. Manchmal brachten die Teilneh-

³⁵⁵ EGb 1999, 15 ff.

mer die Themen von sich aus zur Sprache, sodass es keiner eigenen Nachfrage des Moderators bedurfte; andere Male verzichtete dieser darauf, die Frage explizit zu stellen, um den Gang der Diskussion nicht zu unterbrechen. Zugleich wurden auch andere als die beiden genannten Kriterien inhaltlich berührt. Im Folgenden wird es darum gehen, die Ergebnisse der Gruppendiskussionen daraufhin zu befragen, inwiefern das Anliegen der einzelnen Kriterien von den Teilnehmern und in den Gemeinden, in denen sie ihren Dienst versehen, aufgegriffen wurde. Die Aussagen zu letzterem Aspekt sind dabei selbstverständlich von der stets subjektiven Perspektive der Teilnehmer bestimmt, doch ist diese Horizonterweiterung wichtig, um das Wechselspiel von Liturg, (Feier-)Gemeinde und gegebenenfalls Gemeindeleitung in den Blick zu bekommen. Schließlich ist die Gestalt des (sonntäglichen) Gottesdienstes keineswegs nur abhängig von der Haltung und den Vorlieben des leitenden Liturgen, sondern stets auch von den anderen an ihm beteiligten Personen sowie von den allgemeinen, im Vorhinein gesetzten Rahmenbedingungen.

3.2.1 Verantwortung und Beteiligung der Gemeinde

1. Der Gottesdienst wird unter der Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde gefeiert.³⁵⁶

Das erste Kriterium versteht sich als direkte Konsequenz aus dem von der Reformation neu in den Vordergrund gestellten „Priestertums aller Getauften“ (abgeleitet aus 1 Petr 2,9; Offb 1,6). Der Gottesdienst soll nicht mehr allein Sache der Ordinierten sein – die in den Vorentwürfen zum EGb noch enthaltene explizite Absage an den „Pastorengottesdienst“ wurde schließlich gestrichen –, vielmehr sind alle Christen als Mitglieder der „königlichen Priesterschaft“ (1 Petr 2,9) dazu berufen.³⁵⁷ Der Begriff „Beteiligung“ betrifft dabei die Mitwirkung einzelner oder mehrerer Personen an der Vorbereitung und/oder Durchführung des Gottesdienstes: Alle Getauften sollen sich mit den ihnen von Gott geschenkten Geistesgaben in die Feier einbringen (können). Dabei ist „das evangelische Beteiligungsverständnis [...] weiter und offener für die Bedürfnisse und Möglichkeiten der Einzelnen als das katholische Verständnis der aktiven Teilnahme“,³⁵⁸ das sich stark auf die Übernahme von Diensten innerhalb der konkreten Feier konzentriert und besonders Nicht-Ordinierten „nur das und all das“ zu tun erlaubt, was ihnen

³⁵⁶ Wörtlich zitiert aus: ebd. 15.

³⁵⁷ Zum Konzept des Kriterium 1 vgl. Stork-Denker 2007, Beteiligung?; dies. 2008, Beteiligung der Gemeinde, 60–128.

³⁵⁸ Ebd., 123.

nach den liturgischen Normen zukommt.³⁵⁹ In beiden Konzeptionen steht allerdings nicht allein das äußerliche Mittun, sondern „auch die innere Haltung und das persönliche Beteiligtsein der einzelnen Menschen am Gottesdienst“ im Blick.³⁶⁰

Deutlich über das vom katholischen Recht und dem darin implizierten Kleriker-Laien-Gefälle³⁶¹ hinaus geht das evangelische Selbstverständnis bei dem zweiten Begriff, der „*Verantwortung*“ für den Gottesdienst. Dies meint auch, aber nicht nur das Recht auf Mitwirkung bei der konkreten Liturgiefeier. Die Gemeinde, näherhin das Presbyterium als gewählte Gemeindeleitung hat über die Ordnung des Gottesdienstes zu entscheiden;³⁶² über eine gegebenenfalls geplante Änderung der Gottesdienstordnung muss in einer Gemeindeversammlung berichtet und beraten werden.³⁶³ Wesentliche Rahmenbedingungen für die Feier des Gottesdienstes werden damit nicht alleine von den Pfarrern und anderen Liturgen, sondern – jedenfalls ideell und potenziell – von der Gemeinde als Ganzer bestimmt. Auf den Aspekt der gemeindlichen Verantwortung (rechtlich gesprochen: der Ausübung des *ius liturgicum* durch die Presbyterien), wird später näher einzugehen sein. Hier geht es zunächst um die Beteiligung von ehren- und hauptamtlichen Personen an der Gottesdienstgestaltung. Dabei ist die Übernahme von Diensten während der Gottesdienstfeier selbst von der Mitwirkung bei der *Vorbereitung* zu unterscheiden.

a) *Beteiligung an der Gottesdienstfeier*

Beteiligung am Gottesdienst muss nicht notwendig in der Übernahme eines konkreten Dienstes bestehen. „Man kann kognitiv-verstehend, emotional-miterlebend und schließlich, wieder in ganz unterschiedlicher Form, bewegend und handelnd am Gottesdienst partizipieren.“³⁶⁴ Auch der Gottesdienstbesucher, der die Gebete mitspricht, die Gemeindegänge mitsingt oder „nur“ aufmerksam zuhört, ist daher phänomenologisch wie theologisch

³⁵⁹ Vgl. SC 32; AEM 58.

³⁶⁰ Stork-Denker 2008, Beteiligung der Gemeinde, 203.

³⁶¹ Der katholische Kirchenrechtler Norbert Lüdecke bezeichnet das römisch-katholische Konzept der *participatio actuosa* „als virtuelle Kommunionbank, als Lettner im Kopf“, die „für Herz und Auge der versammelten Gemeinde das Bewusstsein für den Unterschied zwischen Priestern und Laien, für den ‚dogmatischen Mehrwert des geweihten Ordo‘ und damit für die hierarchische Struktur der Kirche lebendig“ halte (Feiern nach Kirchenrecht [2003], 455). Indem jeder Stand allein die ihm vorgegebene Rolle auszufüllen habe, seien die Gläubigen, wie er ironisch feststellt, „vom autonomen Selbstentwurf entlastet“ (ebd. 454).

³⁶² Art. 16 Abs. 1 KO; Art. 72 Abs. 2 KO.

³⁶³ Art. 35 Abs. 4 Satz 2 KO.

³⁶⁴ Hermelink 2000, Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft, 353. Auch Schwier 2010, Priestertum aller Glaubenden, favorisiert den Begriff „Partizipation“, um sich von einem aktivistisch eng geführten Beteiligungs begriff abzusetzen.

als Mitwirkender zu beschreiben. In den Diskussionen kam diese innerliche Dimension explizit nur selten zur Sprache – was auch daran gelegen haben dürfte, dass die entsprechende, am Gesprächsleitfaden orientierte Frage des Moderators den Aspekt der äußeren Mitwirkung betonte. Lediglich Pfarrerin Walter* versteht unter Beteiligung der Gemeinde ausdrücklich, dass diese das (von der Pfarrerin bestimmte) inhaltliche Konzept nachvollziehen kann (P73,13).

Im Vordergrund stand in den Diskussionen damit die Frage nach den von Gemeindegliedern übernommenen Diensten im Gottesdienst. Hier ist an erster Stelle der *Kirchenmusiker* zu nennen. Ob ein solcher bei der Gottesdienstfeier mitwirkt und welche Qualifikation er besitzt, ist für keinen der Teilnehmer eine prinzipielle, sondern zumeist eine finanzielle Frage: Die Beschäftigung eines hauptamtlichen (A-)Musikers ist ein kostspieliger Luxus, den sich in der Regel nur große, finanziell gut ausgestattete Gemeinden in Städten oder zentralen Orten leisten (können). Wo ein solcher Musiker seinen Dienst versieht, ist von den damit gesegneten Liturgen keine Klage, sondern zufriedene Dankbarkeit zu vernehmen (P26,94; P35,83). Ganz anders urteilen diejenigen, die auf den Dienst von ehrenamtlichen Musikern angewiesen sind. Über deren oft bescheidene Kompetenz wird teilweise bittere Kritik laut (P24,102; P42,84; P44,83.85). So weit, auf die instrumentale Begleitung durch einen Organisten ganz zu verzichten, wie es Pfarrer Pfeil* mehr hypothetisch schildert (P22,108), will allerdings niemand ernsthaft gehen.

Bei der Umfrage geben 63,5 % der befragten Pfarrer an, meistens oder immer mit einem *Hauptamtlichen mit kirchenmusikalischer Ausbildung* arbeiten zu können, weitere 9,1 % manchmal. Jeder Vierte (27,5 %) muss hingegen auf dessen Einsatz verzichten. Der Kreuzvergleich lässt zwar ein Stadt-Land-Gefälle erkennen, jedoch nicht so deutlich, wie es die Gruppendiskussionen vermuten lassen könnten: Während 69,3 % der Stadtpfarrer „meistens/immer“ mit einem Kirchenmusiker zusammenarbeiten, können das immerhin auch 51 % ihrer Kollegen auf dem Land. 38,5 % praktizieren diese Kooperation dagegen „selten/nie“, während es nur 21,0 % in der Stadt ebenso selten tun.

Während sich die Teilnehmer einen Sonntagsgottesdienst ohne Orgelspiel nur schwer vorstellen und es praktisch nie zu erleben scheinen, stellt sich die (ehrenamtliche) Mitwirkung *weiterer Gemeindeglieder* sehr unterschiedlich dar. Auch hier herrscht ein recht eindeutiges Stadt-Land-Gefälle: In Kirchengemeinden in Städten und zentralen Orten hat sich häufig eine bestimmte Ordnung etabliert, derzufolge (oft) Presbyter und (seltener) auch weitere Gemeindeglieder bestimmte Rollen bei der Gottesdienstfeier übernehmen. Das Kollektieren als „presbyteriales Ehren-Amt“ dürfte so selbstverständlich sein, dass es nur von wenigen explizit angesprochen wird

(P21,90; P24,88; P44,95).³⁶⁵ Möglicherweise ist die Kollekte auch gar nicht als liturgischer Dienst im Bewusstsein: So wird die entsprechende (lakonische) Erwähnung durch Pfarrer Grashof* von seinen Kollegen mit leisem Gelächter quittiert (P24,88).

Häufiger erwähnt wird der Vortrag der Lesung durch Lektoren, die nicht unbedingt dem Presbyterium angehören (P16,81; P25,89; P26,98; P27,97; P35,48); in der Stadtgemeinde von Pfarrer Albrecht* sind die Lektoren sogar in einem eigenen Lektorenkreis organisiert, der auch selbstständig den Dienstplan erstellt. Davon können Pfarrer Duval* und viele der Prädikanten auf dem Land nur träumen, denen es lediglich mit Mühe und nicht immer gelingt, kurz vor dem Gottesdienst spontan einen Gottesdienstteilnehmer als Lektor zu gewinnen (P21,90; P33,49; P34,51). Als weiterer Dienst wird die Verlesung der Abkündigungen genannt, gegebenenfalls verbunden mit der Begrüßung der Gemeinde (P13,114; P25,89; P26,94; P35,48) und der Vortrag der Fürbitten (P16,81; P35,48); in der reformierten Gemeinde von Pfarrer Dahlmann* werden diese sogar vom Presbyterium selbst vorbereitet (P75,40). Nicht zuletzt seien die Helfer beim Abendmahl erwähnt (P27,97; P44,97; P45,96.98).

Ein Kapitel für sich ist die Mitwirkung auf musikalischem Gebiet. Pfarrer Ziegler* verweist auf die (Kirchen-)Chöre als die „*per se größte Mitbeteiligung bei der Gestaltung des Gottesdienstes*“ (P13,89); in der Kirche seines Kollegen Haselhoff* übernimmt eine Schola – offenbar in der Tradition der preußischen Agende – bei den liturgischen Wechselgesängen den Part des Pfarrers (P14,106). Während bei Pfarrer Schönen* Musiker nur sporadisch und aus eigenem Antrieb einen instrumentalen Beitrag zum Gottesdienst leisten (P14,88), gehört in der pietistisch-evangelikal geprägten Gemeinde von Pfarrer Becker* die Mitwirkung von Musikgruppen, Chören und Singteams zum Standard, wenn auch vermutlich nicht an jedem Sonntag (P64,20).

Das faktische Vorhandensein einer mehr oder weniger entfalteten Beteiligungskultur ist das eine – ob und unter welchen Bedingungen die Diskussionsteilnehmer eine Mitwirkung weiterer Personen (von einem möglichst qualifizierten Kirchenmusiker einmal abgesehen) allerdings wünschen und für erstrebenswert erachten, steht auf einem anderen Blatt. Hier lassen sich durchaus unterschiedliche Haltungen ausmachen, die nicht zuletzt von der jeweils erlebten Praxis abhängen. Wer auf liturgische Dienste in der Regel verzichten muss, neigt dazu, sie zu vermissen und das Los der „*Ein-Mann-*“ bzw. „*Ein-Frau-Show*“ zu beklagen (P14,90; P21,90; P24,102; P33,49; P34,51). Besonders reformierte Liturgen wie Vikar Breuer* (P51,141) und

³⁶⁵ § 6 Abs. 4 LOG schreibt vor: „*Das Presbyterium hat dafür zu sorgen, dass die Kollekte eingesammelt sowie ordnungsgemäß verwaltet und ungeschmälert abgeliefert wird*“, was die Delegation des Kollektendienstes im und nach dem Gottesdienst allerdings nicht ausschließt.

Pfarrerin Walter* (P73,63) sprechen sich für eine (noch) größere Gemeindebeteiligung aus und setzen sie auf ihre Wunschzettel. Wer dagegen vielfältige Erfahrung mit mitwirkenden Laien hat, äußert sich mitunter skeptischer. So resümiert Pfarrer Haselhoff*: „*Es gibt da Begabungen, und es gibt welche, die können einfach nicht lesen, die sollte man auch möglichst nicht lesen lassen, weil sie so einen Bibeltext nicht vernünftig präsentieren können, ganz einfach*“ (P15,93).³⁶⁶ Ähnliche Äußerungen kommen von den Prädikanten Burckhardt* (P44,81.83.85.97) und Meyer* (P45,82.96.98) angesichts ihrer Erfahrungen mit Lektoren, Abendmahlsshelfern und (nebenamtlichen) Organisten. Sie fordern eine angemessene Schulung der Ehrenamtlichen und ziehen in Betracht, nötigenfalls – wenn ein Lektor den Text vernuschelt oder einer Abendmahlsshelferin das Tablett mit den Einzelkelchen zu Boden zu fallen droht – den jeweiligen Dienst an sich zu ziehen.

Noch kritischere Stimmen werden zur Mitwirkung von Schülern oder Konfirmanden laut. Das Unwohlsein angesichts von „*Gottesdienste[n], die sich ereignen wie auf einem Bahnhof*“, führt Pfarrerin Schreiber* zu der kritischen Grundfrage: „*Aber was macht denn einen Gottesdienst [...] besser dadurch, dass möglichst viele daran beteiligt sind?*“ (P11,91) Dabei möchte sie solch turbulenten Gottesdiensten offenbar nicht grundsätzlich jede Legitimation absprechen, stellt aber klar, dass sie sie für „*unheimlich aufwendig und gar nicht für jeden Sonntag erstrebenswert*“ hält (ebd.; ebenso P12,91). Auf einen Nenner könnte die Haltung der Teilnehmer mit dem Satz gebracht werden: Beteiligung ja – aber nicht um jeden Preis!

Auf diesem Hintergrund ist wohl auch die Zurückhaltung zu verstehen, die aus den Antworten auf die Frage 7_7 spricht, für wie wichtig „*eine möglichst hohe [!] aktive Beteiligung der Anwesenden*“ gehalten wird. Hier bleibt die relative Mehrheit von 41,8 % unentschieden; nur 29,8 % halten diese maximalistisch formulierte Vision für wichtig und ganze 6,4 % für sehr wichtig. Kreuzt man die Zahlen mit den Dienstjahren, zeigt sich, dass die Jüngeren sich eine Beteiligung (noch?) stärker wünschen als ihre älteren Kollegen. Insgesamt aber gab es bei dieser Frage viele Voten im unentschiedenen mittleren Bereich.

Tatsächlich steht das Postulat der (möglichst großen) Gemeindebeteiligung potenziell in Konkurrenz mit den individuellen Prioritäten der Liturgen und nicht zuletzt mit dem eigenen Rollenverständnis: Sollte die Aufgabe des Liturgen, so die rhetorische Frage, die in den Beiträgen vieler Teilnehmer mitschwingt, etwa primär darin bestehen, ein Heer von liturgisch unerfahrenen Akteuren mit Mühe und Not durch eine Veranstaltung zu navigieren,

³⁶⁶ Mit dieser Forderung kann sich Pfarrer Haselhoff* genau genommen sogar auf das Kriterium 1 berufen, das nicht von einer wahllosen Rekrutierung Unbegabter spricht, sondern davon ausgeht, dass sich Gemeindemitglieder (nur) mit denjenigen „Gaben, Fähigkeiten und Erkenntnissen“ am Gottesdienst beteiligen, mit denen sie auch tatsächlich beschenkt worden sind.

die am Ende eher einer Theateraufführung als einem Gottesdienst gleicht (vgl. P12,93.95)?

Pfarrer Becker* in seiner evangelikal profilierten Gemeinde sieht die eigene Aufgabe durchaus (auch) in der „Koordination“ und „Vernetzung“ der verschiedenen Mitwirkenden und erkennt darin eine spannende Herausforderung, zumal wenn am Ende aus der Vielfalt der aus dem gleichen Geist Handelnden „eine Einheit erkennbar wird“ (P64,20). Und auch die Pfarrer Dreyfuß* (P26,94*) und Dahlmann* (P75,14) in ihren reformiert geprägten Gemeinden brechen eine Lanze dafür, dass besonders die Presbyter als die gewählten Gemeindevertreter sichtbar Dienste im Gottesdienst (von der Begrüßung an der Kirchtür bis hin zum Gespräch beim anschließenden Kirchenkaffee) übernehmen – was gleichwohl in geordneteren und weniger turbulenten Bahnen ablaufen dürfte als ein Konfirmanden-Vorstellungsgottesdienst.

Schaut man sich allerdings die Prioritäten an, die die Teilnehmer besonders zu Beginn der jeweiligen Diskussionsrunden zu Protokoll geben, so taucht dort die Einbeziehung anderer Gemeindeglieder in die Gottesdienstfeier nicht auf. Auch wenn im Laufe der Diskussionen das Gespräch auf die liturgischen Dienste kam, wurden die Situationen zwar geschildert, sie aber (mit den zuvor beschriebenen Ausnahmen) keineswegs leidenschaftlich verteidigt. Stattdessen stehen für das Gros der Teilnehmer andere Ziele im Vordergrund, von denen einige schon im vorhergehenden Kapitel zur (persönlichen) Vorbereitungspraxis genannt wurden: qualitätvolle Predigt, thematische Einheitlichkeit, authentische Sprache. Ein häufig wiederkehrendes Motiv ist zudem „Ruhe“: den Gottesdienst ruhig ablaufen und keine Hektik aufkommen lassen – was nur gelingt, wenn auch und gerade der Liturg am Altar und auf der Kanzel diese Ruhe ausstrahlt (P11,91; P12,98; P14,85; P35,17; P42,9; P44,40; P45,98; P62,50). Außerdem solle bei der Liturgie eine gelöste, zugewandte, persönliche, freundliche und einladende Atmosphäre aufkommen (P13,26; P14,19.21.25; P44,29; P24,15; P26,16; P35,17; P66,19), die nicht im Widerspruch steht zu einer angemessenen Feierlichkeit (P51,29; P57,23), ja Heiligkeit (P14,21). Dass all dies gelingt, wird wesentlich der Verantwortung des Liturgen zugewiesen, der die Gottesdienstteilnehmer souverän, vertrauensbildend und authentisch durch den Gottesdienst leiten bzw. begleiten soll (P26,16; P35,17; P62,18; P63,16). Mit ihm steht und fällt – bei allem Vertrauen auf das Wirken des Geistes – die stimmige und handwerklich solide „Inszenierung“ des Gottesdienstes (P61,24.29; P62,12; P63,26).

Alle diese Ziele schließen natürlich die Einbeziehung von Gemeindegliedern in die Feier des Gottesdienstes nicht aus. Und sie sind nicht etwa Ausdruck einer abgehobenen, weltfremden, in sich geschlossenen Liturgieästhetik. Ein lebensnah und menschenfreundlich gestalteter Gottesdienst soll vielmehr der versammelten Gemeinde gerade *erlauben*, auf differenzierte Weise an der Feier und der Kommunikation des Evangeliums teilhaben und

teilnehmen zu können.³⁶⁷ Die Teilnehmer sind guten Gewissens davon überzeugt, dass sie sich mit ihrem Bemühen in den Dienst an der Gemeinde und ihren Bedürfnissen nach Ruhe, Heimat, Spiritualität und Erbauung stellen. Nur: Um diese Ziele zu erreichen, wird die Mitwirkung weiterer Personen offenkundig nicht als notwendig erachtet, ja mitunter erleben die Liturgen deren noch so gut gemeintes Engagement, wie die erwähnten kritischen Stimmen herausstellen, mehr störend als hilfreich. Auf eine kurze Formel gebracht: *Teilnehmerorientierung?* Ja, auf jeden Fall – aber keine wahllose *Teilnehmeraktivierung!*³⁶⁸ Unterstützung erhält eine solche Haltung von der einzigen Laien-Teilnehmerin an den Diskussionen, die sich ihrerseits verbittet, lediglich als Vorleserin rekrutiert zu werden, ohne auch an der Vorbereitung beteiligt gewesen zu sein (P36,47.52; ebenso: P34,51).

Dabei hat Gottesdienst für die Teilnehmer durchaus viel und sehr wesentlich mit Gemeinschaft zu tun (P11,28; P32,35; P35,22.36; P44,40; P45,98; P52,148; P53,157; P58,145; P71,17; P72,66; P75,14; P76,67 u. a.): Gemeinschaft soll erfahrbar werden, indem die Gottesdienstteilnehmer zusammenkommen, sich um das Wort Gottes versammeln, zusammen beten und singen, das Abendmahl als Gemeinschaftsmahl empfangen, sich anschließend beim Kirchenkaffee begegnen – aber nicht zwingend und schon gar nicht primär dadurch, dass sie möglichst zahlreich liturgische Dienste übernehmen. Die in Christus gestiftete Gemeinschaft der Glaubenden wird theologisch geglaubt und subjektiv empfunden – aber sie muss (anders als es das konziliare Liturgieverständnis impliziert) nicht notwendig im Zusammenspiel verschiedener Aufgaben symbolisch zur Darstellung kommen.

Die skizzierte Wertehierarchie wird von den Ergebnissen der Umfrage bestätigt: Die Itematterie der Frage 7 erkundigt sich ausdrücklich nach dem, worauf es den Pfarrern im Gottesdienst ankommt, was für sie „wirklich wichtig“ ist. Hier halten, wie bereits zuvor zitiert, 73,9 % „*inhaltlich und sprachlich leicht zugängliche Texte*“ (F7_3) für wichtig oder sogar sehr wichtig, jeweils 68,4 % den „*Bezug zum Alltagsleben*“ (F7_10) sowie die „*leichte Zugänglichkeit für Kirchenferne*“ (F7_11) und mit 63,8 % fast genauso viele „*ein intensives Gemeinschaftsgefühl [sic!] unter allen Anwesenden*“ (F7_3). „*Dass die Predigt im Zentrum des Gottesdienstes steht*“, rangiert da mit 61,6 % nur auf Platz 5 (F7_4).

b) *Mitwirkung an der Gottesdienstvorbereitung*

Die hinsichtlich der Beteiligung von Gemeindegliedern an der Gottesdienstfeier aufgezeigte Situation spiegelt sich – noch um einiges pointierter – in der Haltung zur *Gottesdienstvorbereitung* wider: Die Vorbereitung des klassischen, in der Regel am Sonntagvormittag stattfindenden Gemeindegottes-

³⁶⁷ Mit Schwier 2010, Priestertum aller Glaubenden.

³⁶⁸ Gemeint ist mit „Aktivierung“ hier nach wie vor die Übernahme liturgischer Dienste, wohl wissend, dass streng genommen jede Art der Mitfeier eine Form aktiver Teilnahme darstellt.

dienstes (das Feld der Familien-, Kinder- und sonstigen Zielgruppengottesdienste bleibt hier zunächst ebenso ausgespart wie das „Zweite Programm“ der alternativen Gottesdienste) wird von den Teilnehmern mit überwältigender Einmütigkeit als Pfarrersache beschrieben. Dabei steht eine gemeinschaftliche Predigt- und/oder Gottesdienstvorbereitung bei vielen Teilnehmern – auch, aber nicht nur bei den idealistischen Vikaren am Anfang ihrer pastoralen Laufbahn – auf der Wunschliste (P25,125; P26,123; P34,82; P51,164; P57,167; P58,160; P63,63; P76,65). Dass sie diesen Traum nicht längst verwirklicht haben, wird in der Regel mit dem Fehlen der dafür nötigen Zeit begründet.

Am ehesten werden noch die Kirchenmusiker am persönlichen Vorbereitungsprozess beteiligt. Wer auf einen hauptamtlichen Vertreter dieser Berufsgruppe zählen kann, konnte in den Diskussionen oft von einer fruchtbaren, kollegialen Kooperation berichten: Bei Pfarrer Haselhoff* ist es „*eigentlich schon noch relativ häufig so, dass die Kirchenmusikerin, Organistin, das [= die Gottesdienstgestaltung] mit überlegt*“ (P15,81); Citypfarrer Dreyfuß* beschreibt einen engen, zudem von persönlicher Freundschaft getragenen Kontakt mit dem Kirchenmusiker (P26,94). Pfarrerin Bernau*, die in ihrer vorhergehenden Gemeinde von der engen Zusammenarbeit mit den dortigen A-Musikern profitiert hat (P27,107), praktiziert eine solche jetzt auch mit einem (engagierten) ehrenamtlichen Organisten (P27,26.80). Vikarin Viebahn* bekommt von den Kirchenmusikern, die „*wirklich ein Gegenüber sind*“ (P58,20), qualifizierte Liedvorschläge unterbreitet (P57,19). Auf eine solche Dienstleistung greift besonders dankbar zurück, wer wie Prädikant Hofmann* von sich sagt, „*kein guter Sänger*“ zu sein (P23,101).

Um eine tatsächlich *gemeinsame* Vorbereitung des Gottesdienstes scheint es sich bei all dem allerdings nicht zu handeln. Soweit zu erkennen ist, konzentriert sich der Beitrag der Kirchenmusiker weitgehend darauf, eigenständig das musikalische „Rahmenprogramm“ zu gestalten und die Lieder auszuwählen. Pfarrer Eggers* berichtet davon, dass er den als positiv erinnerten Selbstversuch einer gemeinsamen Vorbereitung mit dem Kirchenmusiker aus Zeitgründen beendet habe (P12,75). In der Diskussion mit den Prädikanten konstatieren diese – teilweise mit spürbarem Bedauern –, dass Organisten die Lieder nicht (mehr) aussuchen (P42,64.67.69.73; P44,63.66.70.72; P45,62.65), weshalb sie die Liedauswahl selbst übernehmen und den Organisten entweder frühzeitig bekannt geben (P11,74) oder vor Ort mit ihm absprechen (P13,76). Prädikant Burckhardt* lässt bei dieser Gelegenheit allerdings seine Genugtuung darüber durchblicken, auf diese Weise die Lieder auf das eigene Gottesdienstkonzept abstimmen zu können (P44,68). Mit dieser Haltung steht er ganz offensichtlich nicht allein. Je mehr der Gottesdienst als vielschichtiges Gesamtkunstwerk verstanden wird, in das sich auch die Gesänge thematisch einpassen sollen und müssen, desto mehr betrachten die Liturgen die Liedauswahl als genuinen Teil ihres Gestaltungsauftrags, den sie sich nur ungerne aus der Hand nehmen lassen

(P11,70; P41,70; P61,10; P62,12; P75,14 u. a.). Damit kehren bei der Vorbereitung diejenigen Vorbehalte wieder, die oben bereits bei der Frage der Beteiligung an der Feier selbst begegnet sind: Bevor sich ein kreativer Liturg in Gefahr begibt, sein mit viel Mühe und Sorgfalt geschaffenes Kunstwerk durch thematisch und/oder emotional unpassende Lieder zerstören zu lassen, zieht er diese Aufgabe lieber an sich.

Hält sich schon die Zusammenarbeit mit den Kirchenmusikern bei der Vorbereitung in einem überschaubaren Rahmen, so ist sie in Bezug auf weitere Gemeindeglieder praktisch nicht zu greifen. Pfarrer Haselhoff* bereitet nach eigener Schätzung etwa ein Dutzend Mal im Jahr den Gottesdienst mit Gemeindegliedern vor (P15,81), wobei die Vermutung naheliegt, dass auch dies jeweils zu besonderen Anlässen geschieht. Die Fürbitten, die die Presbyter in Pfarrer Dahlmanns* reformierter Gemeinde übernehmen, bereiten diese offenkundig selbstständig und nicht in Kooperation mit diesem vor (P75,40). Die Regel von der Ausnahme bildet die evangelikal geprägte Gemeinde, in der Pfarrer Becker* seinen Dienst versieht. Hier wirken Gemeindeglieder und -gruppen allem Anschein nach nicht nur häufig beim Gottesdienst selbst mit, sondern bereiten diesen auch relativ autonom vor. Becker* sieht seine eigene Aufgabe darin, die wohlmeinenden Ehrenamtlichen entsprechend anzuleiten, damit sie die Gottesdienstvorbereitung „auch so reflektiert durch[.]führen, dass die Gemeinde ihr Amen dazu sagen kann“ (P64,51). Möglicherweise muss man die so aktiv von Gemeindegliedern vorbereiteten und mitgestalteten Gottesdienste allerdings, selbst wenn sie am Sonntagvormittag stattfinden, streng genommen bereits zu den alternativen Gottesdienstformen zählen.

c) Das „Zweite Programm“

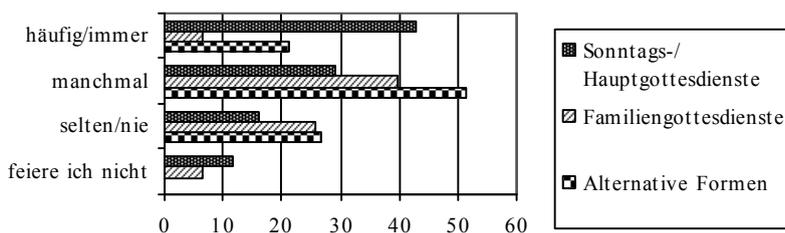
Die Feststellung, dass sich die Beteiligung von Gemeindegliedern an der Gottesdienstvorbereitung und -feier in Grenzen hält, bezieht sich gleichwohl ausschließlich auf den „Normalgottesdienst“ am Sonntagmorgen. Ein gänzlich anderes Bild ergibt sich, wie die Teilnehmer häufig selbst betonen, für das weite Spektrum der Familien-, Kinder- und Konfirmandengottesdienste sowie für das „Zweite Programm“. Zu diesem zählen Gottesdienste (meist) zu anderen Zeiten als dem Sonntagmorgen und in bewusst abweichender Form für (potenziell) andere Zielgruppen als die mit dem traditionellen liturgischen Geschehen vertraute Kerngemeinde.

Die meist generationenspezifischen Zielgruppengottesdienste dürfte es in so gut wie jeder Gemeinde geben – auch wenn sie nicht in allen Diskussionen von den Teilnehmern explizit erwähnt werden –, da die Kinder- und Jugendarbeit alleine schon wegen der obligatorischen Konfirmation zu den Grundelementen jeder Gemeindegliederarbeit gehört. Selbst in den ländlich gelegenen Gemeinden der Pfarrer Grünwald* (P24) und Duval* (P33) gehören sie zum Programm. Alle diese Feiern werden sehr selbstverständlich nicht nur im Team vorbereitet, sondern auch unter vielfältiger Beteiligung gefei-

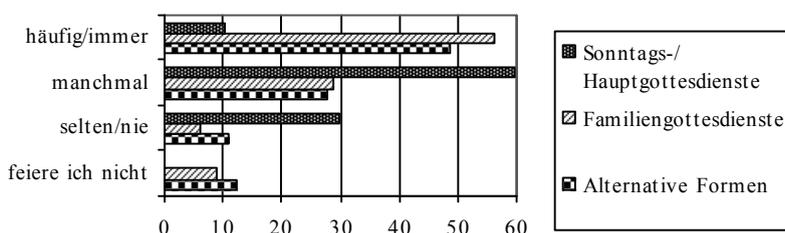
ert (P14,85; P24,72; P33,49; P35,48; P51,10). Vergleichbares gilt für die alternativen Gottesdienstangebote, die sich häufig in Stadt- und Zentralgemeinden finden (P15,81; P26.13.94.98; P35,22; P52,36; P65,31; P71,34; P75,33). Hier geschieht in der Regel nicht nur die Ausarbeitung und Durchführung, sondern häufig auch die vorherige Konzeptentwicklung in einem gemeinschaftlichen Prozess. Dieses Engagement wird von den betreffenden Teilnehmern unterstützt (wenn sie es nicht gar selbst ins Leben gerufen haben) und trotz der größeren Arbeitsbelastung nicht infrage gestellt – wohl wissend, dass sie diesen Aufwand nicht für jeden sonntäglichen Gottesdienst treiben würden und müssen.

Während die quantitative Studie die Beteiligung weiterer Personen an der Gottesdienstfeier nicht erhebt, widmet sie der gemeinsamen Vorbereitung einen eigenen, ausführlichen Fragenkatalog (F_4). Für die drei unterschiedlichen Gottesdiensttypen wird jeweils abgefragt, wie häufig Kirchenmusiker und/oder Ehrenamtliche an der Vorbereitung beteiligt werden. Die Ergebnisse werden hier als Säulengrafiken dargestellt.

Kirchenmusiker



Ehrenamtliche



Die Diagramme bestätigen im Wesentlichen den aus den Gruppendiskussionen gewonnenen Eindruck: Während Kirchenmusiker an der Vorbereitung des Sonntagsgottesdienstes noch relativ oft beteiligt sind (wobei sich „Vorbereitung“ auch auf die schlichte Erstellung eines Liedplans beschränken kann), sind Ehrenamtliche in die Vorbereitung nur bei 11,0 % der Befragten häufig oder gar immer eingebunden. Auffallend ist allein der hohe Wert für die Antwort „manchmal“ (59,6 %), wobei offenbleiben muss, welche Häufigkeit die Befragten damit tatsächlich verbanden und inwieweit auch hierbei anlassbezogene Zielgruppengot-

tesdienste im Blick stehen. Zugleich zeigt die zweite Grafik deutlich die vollkommen andere Situation bei den Familien- und Sondergottesdiensten: Diese gestalten die rheinischen Pfarrer bis auf einen kleinen Teil mehr oder weniger häufig gemeinsam mit Ehrenamtlichen.

Eine kollektive Predigtarbeit steht ganz offensichtlich nicht auf der Agenda der rheinischen Pfarrer. Die Aussage: „Die Predigt sollte, wenn möglich, gemeinsam vorbereitet werden“ fällt bei ihnen durch: Auf 59,2 % trifft sie (überhaupt) nicht zu; ganze 11,7 % stimmten mit „trifft (voll und ganz) zu“ (F14_6).

d) Fazit

Das viel beschworene Leitkriterium der „*Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde*“ ist, was seine aktive Dimension einer (Mit-)Vorbereitung und Mitwirkung angeht, weit davon entfernt, im Normalgottesdienst am Sonntagmorgen verwirklicht zu sein. Gerade wenn der Verzicht auf eine gemeinsame Vorbereitung mit dem Fehlen der dafür nötigen Zeit begründet wird – denn tatsächlich stellt ein solches Unterfangen in aller Regel keine Arbeitserleichterung, sondern einen Mehraufwand dar –, dürfte die Regel gelten: „Was mir wichtig ist, dafür finde ich auch Zeit!“ Auf diesem Hintergrund ist nüchtern festzustellen: Für einen großen Teil der Teilnehmer zählt eine aktive und regelmäßige Einbeziehung von Gemeindegliedern in die Feier und erst recht in die Vorbereitung offensichtlich nicht zu den Prioritäten ihrer Arbeit, zumal dann, wenn dies ihre primären Leitziele (thematische Einheitlichkeit, Ruhe, feierliche Atmosphäre ...) zu behindern droht.

Wer als Haupt- oder als Ehrenamtlicher Gottesdienste im Team vorbereiten und/oder feiern will, verlegt sich stattdessen auf die Zielgruppen- und Alternativgottesdienste, wo er ein breites Betätigungsfeld findet. Die sich hier engagierenden Liturgen sehen diese Feiern dabei nicht als Prototypen für den klassischen Gemeindegottesdienst am Sonntagvormittag an, sondern erleben und praktizieren sie als legitime Ergänzung, um mit unterschiedlichen Angeboten unterschiedliche Bedürfnisse und Personenkreise ansprechen zu können.

3.2.2 Stabile Grundstruktur – vielfältige Gestaltung

2. Der Gottesdienst folgt einer erkennbaren, stabilen Grundstruktur, die vielfältige Gestaltungsmöglichkeiten offen hält.³⁶⁹

Der Terminus „Struktur“ ist zum Leitmotiv des agendarischen Reformprozesses der vergangenen Jahrzehnte geworden, den die Denkschrift „Versammelte Gemeinde“ der LLK 1974 angestoßen hatte.³⁷⁰ Inwieweit der

³⁶⁹ Wörtliches Zitat aus: EGb 1999, 15.

³⁷⁰ Lutherische Liturgische Konferenz 1974, Versammelte Gemeinde.

Struktur, an der sich die Mehrzahl christlicher Gottesdienstordnungen orientieren, tatsächlich eine normative Qualität zu eigen ist, soll hier nicht verhandelt werden.³⁷¹ Das EGb bestimmt die Grundstruktur des Gottesdienstes jedenfalls als „zweigliedrigen Kern“ aus Verkündigung und Abendmahlfeier, um den sich – als Schale – die Eröffnung sowie der Schlussteil mit Fürbitte und Sendung legen. Es wird zu sehen sein, ob und inwieweit die Teilnehmer an den Gruppendiskussionen bei der Vorbereitung und Feier von Gottesdiensten dieser „*erkennbaren, stabilen Grundstruktur*“ folgen und inwiefern sie diese kreativ ausgestalten. Zuvor soll allerdings ein Blick geworfen werden auf das grundsätzliche Verhältnis der Teilnehmer zu Formen und deren Variationen im Gottesdienst.

a) *Persönliches Verhältnis zu Form und Variation*

Der Begriff „Form“ bzw. „Formen“ erweist sich in den Diskussionen als Sammelbegriff für eine Reihe unterschiedlicher, wenngleich miteinander verwandter Sachverhalte: So können damit Gesten und Zeichenhandlungen, von der Tradition vorgegebene wie auch moderne Gestaltungselemente, sprachliche Wendungen, liturgisches „Zubehör“ wie Kerzen und Kreuz – und nicht zuletzt die Ordnung, der Rahmen eines Gottesdienstes gemeint sein. Im Folgenden steht der Fragestellung entsprechend besonders die letztere Bedeutung im Vordergrund, wenn auch die unterschiedlichen Konnotationen nie ganz auszuschließen sind.

Insgesamt messen die Teilnehmer Formen eine große Bedeutung und Berechtigung bei, jedenfalls solange, wie sie nicht Ausdruck eines erstarrten, unflexiblen und letztlich inhumanen „Formalismus“ sind. Mitunter setzen sie sich dabei auch ausdrücklich von einer als überholt und nicht mehr zeitgemäß beschriebenen *Formlosigkeit* ab, die sie selbst *gelebt* und/oder bei anderen (älteren) Liturgen *erlebt* haben (P15,30; P24,50; P57,66). Die Verwendung etablierter Formen – darin herrscht große Einmütigkeit – stehen nicht im Widerspruch zum Postulat eines teilnehmerorientierten und menschenfreundlichen Gottesdienstes, sofern sie vom Liturgen mit Leben gefüllt und mit der notwendigen Flexibilität gebraucht werden.

Tatsächlich sind für die Diskussionsteilnehmer liturgische Formen niemals Selbstzweck oder Gebot einer normativen, unveränderlichen Tradition. Vielmehr begründen sie deren Gebrauch grundsätzlich mit der Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse der Gottesdienstbesucher: Liturgische Formen – hier stehen eine etablierte Gottesdienstordnung ebenso im Blick wie bekannte Texte, Gebete und Lieder sowie lokale Gebräuche – stärkten das Gefühl von Geborgenheit, Heimat und Zuhause-Sein. Die „*Vertrautheit*“, so formuliert es Prädikant Burckhardt* etwas salopp, „*ist, glaube ich, ein ganz großer Faktor, dass die Leute, die dahin gehen, dass das ihr Ding ist, dass das*

³⁷¹ Zu dieser Diskussion ausführlich: Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 107–159.

ihr Gottesdienst ist und dass das ihr vertrautes Umfeld ist“ (P44,22; ebenso: P21,54; P55,46; P62,59; P66,7). Riten und Abläufe, die der Gemeinde bekannt sind, müssen zudem nicht aufwendig eingeführt und erläutert werden, was insbesondere einigen Vikaren ein Anliegen ist (P51,26; P52,38; P55,44; P58,50; P72,30). Ein Gottesdienst, der einem vertrauten Grundschema folgt, fördere Ruhe, Sammlung und Entspannung (P71,34; P74,29; P75,35) – ein Ziel, das, wie oben bereits dargestellt, auf der Prioritätenliste vieler Teilnehmer steht.

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, welche hohe Zustimmung in der quantitativen Studie die Aussage *„Ich sorge [als Pfarrer/in] dafür, dass sich die Menschen im Gottesdienst wohlfühlen“* erhält: 61,7 % stimmen diesem Satz (voll und ganz) zu, ganze 12,0 % votieren hier mit „stimme (überhaupt) nicht zu“. Die Zustimmung ist hier bei den 30–39-Jährigen mit 67,9 % am höchsten und fällt dann leicht ab.

Hinter liturgische Formen, so sagt und erfährt es Pfarrer Schönen*, könne – und müsse – er als Liturg zurücktreten. Auf diese Weise sei die Feier nicht ganz so abhängig von den Kompetenzen, den Vorlieben und den Stimmungen des Pfarrers/Liturgen. Formen eröffneten einen *„Freiraum [...] ,dass die Leute eine Chance haben, ihre Anliegen mit einzutragen“* (P14,29; ähnlich: P15,30, P76,32). Damit deutet Schönen* an, dass Formen nicht nur den Bedürfnissen der Gottesdienstteilnehmer entgegen kommen, sondern auch ihn als Liturgen selbst entlasten. So erlebt Pfarrer Eggers*, der *„mit diesen vorgegebenen Formen, Vorgegebenheiten im Gottesdienst ein bisschen meine Schwierigkeiten gehabt“* hat, diese mittlerweile als *„Heimspiel [...], also, ich merke, ich fühle mich jetzt hier wohl, ich freue mich darauf, ich bin jetzt hier in diesem Raum und fühle mich in diesen Vorgegebenheiten auch wohl“* (P12,31; ähnlich: P52,35; P62,32).

Formen dienen der Ökumene – nicht nur der interkonfessionellen (P13,102; P15,36). Schon wenn eine Gemeinde mehrere Predigtstätten (treffender: Gottesdienstorte) umfasst, kann eine Verständigung auf eine gemeinsame Ordnung dazu dienen, dass nicht in jeder Kirche auf mehr oder weniger unterschiedliche Art Gottesdienst gefeiert wird (P33,24; P72,59). Dasselbe gilt, wenn mehrere Pfarrer in einer Gemeinde tätig sind und Sorge getragen werden soll, dass die liturgische Praxis *„nicht komplett auseinander läuft“* (P65,55). Dass spätestens jenseits der Grenzen der eigenen Gemeinde die Einheitlichkeit oft aufhört, erfahren und beschreiben viele der Teilnehmer als negativ: Bei der Mitfeier des Gottesdienstes in einer nahe gelegenen Kirche ständig auf der Hut sein zu müssen, ob und wo die dort geltende Ordnung von der einem selbst vertrauten abweicht, sei für den (Gast-)Liturgen ebenso belastend und voller Fußangeln (P12,112; P21,40; P24,46; P34,33) wie für den einfachen Gottesdienstbesucher, wie es Pfarrer Schönen* anschaulich am Beispiel der Eröffnung verdeutlicht:

„Vorsicht, Vorsicht, wenn man versucht, Sachen mitzumachen, allein schon, wenn man versucht, am Anfang beim Eingangsvotum zu respondieren und

dabei macht das da die Gemeinde gar nicht, weil der Pfarrer einfach weiterspricht (Gelächter): „Der Himmel und Erde gemacht hat!‘ Eigentlich will man da gerne mitreden, aber kommt schon nicht mehr dazu“ (P14,107).

Insbesondere die Prädikanten unter den Teilnehmern berichten in den Gesprächen mitunter humorig, in der Regel jedoch genervt von den Blüten, die diese geradezu sprichwörtlich gewordene „rheinische Vielfalt“ (P26,30) mancherorts treibt. Diesen Missstand habe die agendarische Erneuerung der vergangenen Jahrzehnte, wie einige Teilnehmer kritisch anmerken, nicht etwa behoben, sondern noch verstärkt (P24,46.52; P33,20).

Eine für manche Teilnehmer offenbar selbst überraschende und erhellende Erfahrung ist, dass auch diejenigen Gottesdienste, die oft als Alternative zum klassischen Sonntagmorgen-Gottesdienst angetreten sind, auf kurz oder lang nicht ohne Formen auskommen. Vielmehr lernen Vorbereitungs-teams und/oder die Besucher eine wiederkehrende Struktur oder einen etablierten Liederkanon im Laufe der Zeit als hilfreich schätzen – und tendieren dann dazu, diesen einen zunehmend normativen Charakter beizumessen (P15,30; P35,22; P64,42; P65,48; P71,34; P75,33).

Damit Formen allerdings nicht in einem toten Formalismus erstarren, müssen – hier herrscht abermals große Einmütigkeit – diese vom Liturgen ebenso kompetent wie liebevoll gebraucht und mit Leben gefüllt werden (P12,31.100; P13,132; P15,27; P44,54; P76,60). Dafür hat erkennbar die von dem Regisseur Thomas Kabel entwickelte und mit seinem Namen verbundene „Liturgische Präsenz“, auf die sich auch, aber nicht nur die jüngeren Liturgen ausdrücklich beziehen (P14,32, P15,27; P51,26; P51,42; P54,67), das Bewusstsein geschärft und ihre Spuren hinterlassen. Zu der vom Liturgen erwarteten Authentizität kann dann auch gehören, dass er einen Gestus, den er nicht mitzuvollziehen vermag (hier: über der Kollekte ein Gebet zu sprechen), auslässt oder einfach „vergisst“ (P43,51).

Die hier noch einmal zusammengetragenen Belegstellen aus den Diskussionen zeigen deutlich, dass (auch) rheinische Liturgen durchaus ein ausgeprägtes Gespür für den Wert liturgischer Formen haben. Die Bereitschaft, sich auf vorgegebene Strukturen einzulassen, ist dabei allerdings stets verbunden mit dem Postulat, dass diese nicht für sakrosankt erklärt werden dürfen, sondern nach Bedarf modifiziert oder gar durchbrochen werden können (P12,100; P13,110; P44,8; P53,4; P62,59; P65,11; P66,19 u. a.). Die beiden zu vermeidenden Extreme markiert Pfarrer Dreyfuß* so:

„Ein Gottesdienst kann in der Form erstarren, weil einfach eine Form durchgezogen wird, und er kann furchtbar aus dem Ruder laufen, indem er keine Form mehr findet, in der der Inhalt angemessen und authentisch entsprechend rübertransportiert wird“ (P26,16).

Ein Beispiel für die liturgische Freiheit, die die Teilnehmer für sich reklamieren, ist ihr Gebrauch der Perikopenordnung. Sie dient vielerorts zwar als Leitvorgabe, an der man sich gerne orientiert, von der nach eigenem Ermessen aber auch abgewichen werden kann (P15,27; P73,13; P75,75). Maßgeb-

lich sind hier einmal mehr der Blick auf den Gottesdienst Anlass und die sich versammelnde Gemeinde, angesichts derer sich etwa Pfarrer Grünwald* fragt: „Was ist dran bei den Menschen? Welche Form und welche Inhalte von Gottesdienst brauchen die Menschen, die zusammenkommen, um ihn zu feiern?“ (P24,15; ähnlich: P42,147; P72,18; P76,16).

Abweichungen von der Norm, von der vertrauten Praxis gelten damit nicht nur als legitim, sondern je nach Anlass auch als geboten. Wenn dies ab und an geschieht – etwa wenn der Prädikant die seiner Ansicht nach zu lieblos eingesammelte Kollekte plötzlich eines Dankgebetes würdigt –, könne das die Aufmerksamkeit stärken. Dies müsse aber, gerade wenn es durch einen von außen kommenden Gastliturgen geschieht, behutsam geschehen und ohne dass das „vertraute Grundgefüge“ beschädigt wird (P44,27; ebenso: P43,36.49; P45,10.26). Es gehe vor allem darum, in dem einen oder anderen Gottesdienst einen bestimmten Akzent zu setzen, nicht aber jedes Mal die gesamte Gottesdienstordnung zu verändern (P22,48; P26.P27,38; P42,11.13.15; P45,10).

Insgesamt unterstützen viele Teilnehmer eine größere Einheitlichkeit der Gottesdienstordnungen benachbarter Gemeinden, sofern ihnen die Freiheit gelassen wird, sich darin mit ihren Präferenzen einzutragen, und sie nicht gezwungen sind, bestimmte Details zu vollziehen, die sie nicht mitzutragen bereit oder fähig sind (so z. B. P12,100; P13,110). Eine größere Vereinheitlichung von Gottesdienstordnungen und lokalen Praktiken setzt allerdings notwendigerweise dem Gestaltungsspielraum der Liturgen engere Grenzen. Darum bleibt die Forderung nach „Freiheit in der Einheit“ letztlich ambivalent.

Die Bedeutung liturgischer Formen, ja die Leidenschaft, die einige Teilnehmer für sie zum Ausdruck brachten, ist gleichwohl ein Thema, das besonders die unierte und lutherisch geprägten Liturgen bewegt, erst recht dann, wenn sie – wie Pfarrer Haselhoff* (P15), Prädikantin Kleinert* (P41) oder Vikarin Kinzig* (P52) – eine katholische Vergangenheit haben. Die dezidiert reformierten ebenso wie die pietistischen Teilnehmer hängen diese Frage demonstrativ tiefer: Prädikant Michael* (mit lutherischer Abstammung, aber erklärter Vorliebe für die reformierte Liturgie) bezeichnet Diskussionen über liturgische Formen gegenüber der Predigt als „evangelische[m] Markenzeichen“ als „Adiaphora“³⁷² (P43,47.149). Pfarrer Baader* betont, dass „das Zentrum im Gottesdienst nicht der korrekte Ablauf ist oder

³⁷² „Adiaphora“ bezeichnen, ausgehend von der kynisch-stoischen Ethik, in der Theologie „sittl[iche] und kult[ische] Handlungen, die in Bezug auf das Heil oder rechten Glauben unerheblich sind“ (Art. „Adiaphora“ 2006, 197). Nach dem Augsburger Interim von 1548 wurde der Begriff in der Streitfrage angewandt, welche Relevanz die den Protestanten auferlegte Wiedereinführung bestimmter liturgischer und kirchenrechtlicher Gestaltungselemente für den Glauben habe (vgl. Koch 1998, Adiaphoristischer Streit).

der immer wiederkehrende Ablauf“ und dass darum „das Gelingen des Gottesdienstes [...] nicht an der Korrektheit des Ritus“ liege (P64,63); in dieser Überzeugung sieht sein Kollege Stromberg* sogar geradezu „das protestantische Profil“ des Gottesdienstes (P63,64). In diesen Kontext ist die in der Diskussion aufgeflamte Debatte um den Inszenierungsbegriff in der pietistischen Diskussionsrunde einzuordnen: Wie oben gezeigt, stimmen die Teilnehmer letztlich darin überein, dass es ungeachtet des Vorrangs der (göttlichen) Botschaft gegenüber dem (menschlichen) Planen und Tun durchaus legitim und nötig sei, sich um eine sorgsam vorbereitete und durchgeführte Gottesdienstfeier zu bemühen.

b) Die Grundstruktur in der Praxis

Das zuvor Gesagte hat die individuelle Haltung der Teilnehmer zum Verhältnis von Form und Variation bzw. Einheit und Freiheit in den Blick genommen. Die tatsächliche Gottesdienstpraxis in den Gemeinden wird gleichwohl nicht nur von den Überzeugungen und Vorlieben der Liturgen bestimmt, sondern maßgeblich auch von den Rahmenbedingungen, die die Gemeinden und besonders die Presbyterien ihrerseits setzen. Als gewählte Leitung der Kirchengemeinde hat das Presbyterium das Recht und die Pflicht, die in der Gemeinde praktizierte Gottesdienstordnung festzulegen. In den Gruppendiskussionen nicht zur Sprache kam dabei, dass sich Presbyterien streng genommen an dem von der Landessynode offiziell eingeführten „Gottesdienstbuch (Agende)“ zu orientieren haben und sich ihr *ius liturgicum* im Wesentlichen darauf beschränkt, eine der beiden im Rheinland etablierten Gottesdienstformen als für die eigene Gemeinde verbindlich zu erklären.³⁷³ Man wird davon ausgehen können, dass die Presbyterien in der rheinischen Landeskirche dieser Aufgabe praktisch ausnahmslos nachgekommen sind. Häufig wurden diese „Lokalagenden“ in die Gesangbücher eingeklebt, die in den meisten Gemeinden für die Gottesdienstbesucher bereitgehalten werden. Neben der Grundstruktur des (Haupt-/ Sonntags-)Gottesdienstes enthalten diese Ordnungen – sofern sie der lutherisch-unierten GRUNDFORM I folgen – in der Regel auch die von der Gemeinde zu singenden Ordinariumsgesänge (*Kyrie*, Ehr sei dem Vater, *Gloria*, *Sanctus*, *Agnus Dei* etc.). Darüber hinaus wird das liturgische Leben allerdings von mehr oder weniger bewusst praktizierten Gebräuchen bestimmt, sie nicht

³⁷³ § 1 LOG; Art. 72 Abs. 1 KO. Von Tiling erinnert daran, dass Luther in seiner Frühzeit zwar die Rechte der Gemeinde gegenüber dem Pfarrer stärken wollen, er dabei „allerdings nicht an ein Liturgie-Erfindungsrecht der Gemeinde [gedacht habe], sondern an das Recht, eine der von den theologischen Autoritäten empfohlenen Liturgien anzunehmen und die Einführung einer nicht einleuchtenden Liturgie abzulehnen“ (von Tiling 1971, Die rechtliche Stellung der Agende, 172 f); vgl. auch: Söhnngen 1961, Über das Jus Liturgicum; Stein 1981, Freiheit und Bindung; Reingrabner 2002, Ius liturgicum.

per Presbyteriumsbeschluss eingeführt worden sind, sondern sich im Laufe der Zeit eingebürgert haben und deren Veränderung zumindest regelmäßigen Gottesdienstbesuchern auffällt.

Ob und inwieweit die Teilnehmer Einfluss auf die gemeindliche liturgische Praxis im Allgemeinen und die Gottesdienstordnung im Besonderen haben nehmen können, hängt natürlich von ihrem jeweiligen Status (Pfarrer – Vikar – Prädikant), der Dauer ihres bisherigen Wirkens in der Gemeinde und nicht zuletzt der eigenen liturgischen Leidenschaft ab. Je stärker sich die Teilnehmer an den Entscheidungsprozessen beteiligen und/oder die (sonntäglichen) Gottesdienste durch ihre Leitung mit prägen konnten, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass die gemeindliche Praxis mit den eigenen Vorstellungen übereinstimmt. Ein geradezu mustergültiges Beispiel für einen solchen Fall ist Pfarrer Pfeil*, der den liturgischen Reformprozess in seiner Gemeinde ausführlich und mit sichtlicher Genugtuung schilderte (P22,6.39.45.55). Geprägt vom Umbruch der 1968er Jahre stand Pfeil* dem gottesdienstlichen Leben zunächst distanziert gegenüber, hat sich dann aber zunehmend mit liturgischen Fragen beschäftigt. Im Zuge der auf das EGb zulaufenden agendarischen Erneuerung hat er in seinem Presbyterium und schließlich in der Gemeinde einen tief greifenden Veränderungsprozess durchgesetzt. Dabei hat man sich grundlegend darauf verständigt, die bisherige Gottesdienstordnung – *„ein Verschnitt von reformiert und uniert, sehr pfarrerlastig, wo die Gemeinde hin und wieder mal Laut geben durfte“* – durch eine dezidiert am „Messmodell“ der GRUNDFORM I orientierte Ordnung abzulösen (P22,6). Entstanden ist schließlich ein Satz von Gottesdienstordnungen, die einander im Laufe des Kirchenjahres abwechseln und sich voneinander insbesondere durch die sich ändernden Ordinariusgesänge unterscheiden. Eher kritisch äußert sich Pfeil* dabei – man darf vermuten: auf dem Hintergrund der eigenen Erfahrung – über das *ius liturgicum* des Presbyteriums. Diesem komme zwar die hohe Rolle zu, *„Sachwalter der Liturgie“* zu sein, doch bestehe damit die Gefahr, dass *„die Ahnungslosen vorgeben, wie die Liturgie im Gottesdienst auszuschaun hat“*. Es hat darum offenkundig einer gewissen Hartnäckigkeit bedurft, bis sich gegen alle Widerstände innerhalb wie außerhalb des Presbyteriums die *„liturgischen Fachleute liebevoll durchgesetzt“* haben (P22,39). Pfeils* Zufriedenheit mit dem erreichten Status quo spiegelt sich in seinen am Ende der Diskussion geäußerten Wünschen wider, wenn er sich „nur“ noch eine weitere kirchenmusikalische Perfektionierung (sonntägliche Kantate, vierstimmiger Gemeindegang) wünscht (P22,115.117). Ebenso scheint auch Pfarrer Schönen*, dem *„das Herz beim Singen auf[geht]“*, seine liturgischen Vorstellungen in seiner Gemeinde verwirklicht zu haben (P14,35). Einen ähnlich zufriedenen Eindruck machten die Pfarrer Haselhoff* (P16), Dreyfuß* (P26) und Cornelius* (P35).

In den reformierten Gemeinden und solchen mit einer reformierten Tradition mögen Presbyter ihre Verantwortung als Gemeindeleitung mitunter deutlicher bei liturgischen Fragen artikulieren, doch ist im Gegenzug der

Spielraum innerhalb der (meist GRUNDFORM II folgenden) liturgischen Ordnung größer. Pfarrer Dahlmann* bringt die Situation in seiner Gemeinde auf die kurze Formel: „[Die] Formen [sind] fest, die Freiheit innerhalb der Form aber sehr, sehr groß (zustimmendes Raunen)“ (P75,31). Pfarrer Engel* kann sich nicht daran erinnern, dass das Presbyterium seiner Gemeinde bereits einmal versucht hätte, bestimmte liturgische Formen durchzusetzen (P65,55). Der mit ihm in der Gemeinde wirkende Pfarrer Baader* fasst die herrschende Meinung so zusammen: „Wir sind eine reformierte Gemeinde, da ist alles erlaubt, was den Gottesdienst angeht“ (P64,54). Die Presbyter schauten mehr auf den Inhalt und die Einstellung des Pfarrers als auf dessen liturgische Präferenzen (P64,58). Gleichwohl bewege sich die Liturgie bei aller Vielfalt „völlig im traditionellen Kontext“ und orientiere sich an der landes- und großkirchlichen Tradition (P64,46).

In engere Grenzen gesetzt sieht sich demgegenüber Pfarrer Grünwald* in seiner unierten Landgemeinde, die ihre reformierten Wurzeln nicht verleugnet: Zwar erklärt sich Grünwald* nicht ausdrücklich unzufrieden mit der geltenden Gottesdienstordnung; seine Andeutungen lassen aber manches Konflikthema anklingen, so über die Zahl der Mitwirkenden („Bei uns ist es so, dass [...] gar nicht gewünscht ist, dass außer dem Pfarrer oder der Pfarrerin noch irgendjemand anderes da vorne herumturnt (Gelächter); es reicht, wenn ein Kasper da auftritt, sagen sie (Gelächter)“ [P24,102]). Freiheiten erlaubt er sich darum (nur) in Familien- und Schulgottesdiensten, über denen das kritische Auge des Presbyteriums nicht wacht (P24,72). Ebenfalls unzufrieden mit der auf Gemeindeebene vereinbarten Gottesdienstordnung zeigt sich Pfarrer Stromberg*. Die seit seinem Amtsantritt Mitte der 1990er Jahre mehrfach geänderte Gottesdienstordnung hat ihn zwar „sehr geärgert“; offensichtlich nimmt er sich jedoch als bestallter Pfarrer die Freiheit heraus, sich darüber nach eigenem Ermessen hinwegzusetzen (P62,60).

Anders ergeht es denjenigen Liturgen, die als Vikare nur für eine überschaubare Zeit oder als Prädikanten gar nur für einen einzelnen Gottesdienst in der Gemeinde wirken. Weder die Vikare noch die Prädikanten haben die vor Ort geltende Gottesdienstordnung mitgestaltet, werden aber ihren Berichten zufolge mitunter deutlich in die Schranken gewiesen, wenn sie versuchen, diese auch nur punktuell zu verändern (P51,34; P54,34; P58,71). Gestaltungsspielraum haben – und nutzen – die Vikare bei Sondergottesdiensten in Altenheimen oder bei Kasualien (P51,34; P58,77). Nur wenn die Gemeinde ohnehin eine größere Freiheit in liturgischen Fragen an den Tag legt, genießt auch die Vikarin größere „Narrenfreiheit“ (P56,7).

Die Prädikanten, die nicht nur in ihrer Wohnortgemeinde, sondern häufig auch in anderen Gemeinden Dienste übernehmen, sehen sich vor die mühsame Aufgabe gestellt, sich für jede einzelne Gemeinde die dort geltende Gottesdienstordnung zu besorgen, um sich dann in aller Regel auch daran zu halten (P21,40; P41,30; P43,12.49; P44,17; P45,26). Welche Freiheiten sie sich anschließend dennoch herausnehmen, hängt nicht zuletzt von der

eigenen Persönlichkeit ab: Während Prädikantin Kleinert* sich selbst in der eigenen Gemeinde ängstlich scheidet, die reformierte Schlichtheit durch „katholische“ bzw. „lutherische“ Gesten zu durchbrechen (P41,28.142), erlauben sich die Prädikanten Burckhardt* und Meyer* selbstbewusst, in anderen Gemeinden durch punktuelle Eingriffe in die vertraute Ordnung liturgiedidaktisch Zeichen zu setzen (P44,38.40; P45,98).

Wie groß oder klein der den Teilnehmern zugestandene liturgische Gestaltungsspielraum im regulären Sonntagsgottesdienst auch sein mag: Unproblematisch sind offensichtlich überall Änderungen, die sich aufgrund eines bestimmten, außerordentlichen Anlasses anbieten. Ein solcher Anlass kann ein Zielgruppengottesdienst (Familien, Jugendliche, Konfirmanden ...), die jeweilige Kirchenjahreszeit oder ein kirchenmusikalisches Highlight sein. In dieser Hinsicht sehen und nutzen die Teilnehmer die „*vielfältige[n] Gestaltungsmöglichkeiten*“, die ihnen das EGb mit dem Kriterium 2 ans Herz legt. Anders ist es um die Umsetzung des Vorschlags bestellt, eine Gemeinde könnte doch hin und wieder „*innerhalb der ihr vertrauten liturgischen Ordnung einzelne Teile und Elemente des Gottesdienstes einmal besonders akzentuieren oder entfalten*“.³⁷⁴ Als (keinen exklusiven Anspruch erhebende) Anregung hat das EGb – wenngleich nur für GRUNDFORM I – Beispiele für mögliche Ausformungen innerhalb der Teile A (Eröffnung und Anrufung), B (Verkündigung und Bekenntnis) sowie D (Sendung und Segen) tabellarisch zusammengestellt.³⁷⁵ Die liturgisch versierten Diskussionsteilnehmer sind sich dieser Grundidee durchaus bewusst. So führt Pfarrer Dreyfuß* im Dialog mit seiner Kollegin Bernau* (P27) aus:

„Aber ich glaube, so ist es auch nicht gemeint: jeden Sonntag es irgendwie anders zu machen (P27: Nicht jeden Sonntag, aber ...), sondern da, wo es sich anbietet, mal einen Teil (P27: Mal ...!) auszuführen, auszuweiten, zu verändern (P27: Aber das versteht jeder Kollege anders!) Wenn ich das richtig verstehe, soll es ja eine Normalform geben (P27: Mmh!), die auch als solche erkennbar ist und dann auch erkennbar, wenn man einen Teil jetzt, sei es (? ?) Kirchenjahr oder sonst irgendwas dann besonders gestaltet. Ich glaube nicht, dass es Sinn macht, jeden Sonntag irgendein anderes Gloria, das verwirrt, glaube ich, alle. (P27: Das denke ich, ja.)“ (P26,38)

Ähnlich versteht Pfarrer Pfeil* das EGb:

„Die Variabilität, die da angeregt wird, ist ja eigentlich nicht so sehr, dass man mal das Halleluja wechselt, sondern dass man sagt: Wir wollen mit einer Grundstruktur die Wiedererkennbarkeit des Gottesdienstes garantieren – man hat vier oder fünf Schritte: Eröffnung und Anrufung ... –, und dann innerhalb dieses Strukturelementes kann man mal variieren, dann machst du mal den Psalm dick und das Kyrie lässt du weg oder machst es

³⁷⁴ EGb 1999, 17.

³⁷⁵ Vgl. ebd. 40.45.49.

ganz dünn, oder machst ein riesen Kyrie und der Psalm kann dann mal weg: So habe ich das verstanden“ (P22,48).

Solche Variationen dürfe man allerdings, wie auch er unmittelbar anschließend mit Verweis auf die eigene Erfahrung einschränkt, nicht zu häufig machen, um die Gemeinde nicht zu überfordern. Faktisch scheinen sich damit auch bei ihm derartige Modifikationen auf Sondergottesdienste (z. B. mit Chor) zu beschränken. Selbst Pfarrer Schönen* als bekennender Liebhaber des EGb (P14,43) räumt ein, dass er bei aller Sympathie für den variantenreichen Gottesdienst in der Realität ständig hinter dem eigenen Anspruch zurückbleibe:

„Eigentlich habe ich das immer vor, und mal klappt das auch, in Absprache so mit dem Kirchenmusiker, indem man da was Besonderes um das Halleluja herum macht, zum Beispiel, aber das ist immer aufwendig, es bedarf immer Absprachen, man muss sich wirklich hingezetzt haben und meistens andere Leute mit einbezogen haben und so ... Daran hapert es oft! Man bleibt dann doch so eher an der Grundform hängen, die von sich aus, wie gesagt, in den Kirchenjahreszeiten schon variiert, aber – ich würde da gerne noch mehr haben. Also, auch im Formalen, dass man dann auch wirklich sagt: So, wie heißt das denn mal, ein Kyrie mal anders zu machen? Also, das ist noch nicht so stark drin bei uns in der Gemeinde. Und was ich auch gerne hätte, also, ich hätte es schon gerne für mich, aber – es klappt manchmal nicht“ (P14,35).

c) Fazit

Im Grundsatz entspricht das Kriterium 2 sowohl der eigenen Überzeugung der Diskussionsteilnehmer als auch der tatsächlichen Situation in den Gemeinden. Keiner der Teilnehmer versteht liturgische Ordnungen als unveränderlich und sakrosankt, sondern als notwendig offen und flexibel für einmalige oder dauerhafte Veränderungen. Zugleich aber wenden sie sich nachdrücklich gegen eine willkürliche und/oder zu große „Bastelbereitschaft“ (P35,36). Damit setzen sich die Liturgen deutlich (und teilweise ausdrücklich) von einer Formlosigkeit vergangener Jahrzehnte ab.

Die konkrete Praxis vor Ort wird allerdings nicht nur von der Grundhaltung der Liturgen, sondern wesentlich von den gemeindlichen Gottesdienstordnungen mitbestimmt, die die Presbyterien kraft des von ihnen beanspruchten *ius liturgicum* beschlossen haben. Je nachdem, wie eng diese Vorgaben eingefordert werden und/oder sich die Gottesdienstleiter mit ihren Vorstellungen darin wiederfinden können, werden diese „Gemeindeagenden“ mal mehr, mal weniger als schmerzliche Grenzziehungen empfunden.

Einmalige Veränderungen aufgrund eines konkreten, offensichtlichen Anlasses stellen keine Probleme dar. Regelmäßige Variationen innerhalb der festen viergliedrigen Grundstruktur, wie sie das EGb ausführlich als „Ausformungen“ vorführt, bilden hingegen selbst für die liturgiebegeisterten Teilnehmer höchstens eine seltene Ausnahme von der allsonntäglichen

Regel. Hier dominiert eindeutig die einmal eingeführte Gottesdienstordnung den Status quo – mit Rücksicht auf das Bedürfnis der Gemeinden, aber auch mit Rücksicht auf die eigenen (zeitlichen) Kapazitäten. Wo Gemeinden die Form ihres Gottesdienstes nach Wahl des Liturgen oder in regelmäßigen Abständen ändern, handelt es sich nicht etwa um Variationen im Sinne der „Ausformungen“ des EGb, sondern beschränken sich die Veränderungen zumeist auf den Austausch der Ordinariumsgesänge (so bei P22,6,45; P41,14).³⁷⁶

3.2.3 Gleicher Stellenwert von traditionellen und zeitgenössischen Texten

3. Bewährte Texte aus der Tradition und neue Texte aus dem Gemeindeleben der Gegenwart erhalten den gleichen Stellenwert.³⁷⁷

Mit dem Kriterium 3 ist das EGb – mit Blick auf die Flut von Gottesdiensthilfen mit „modernen“ Gebeten und Texten – um ein versöhnliches Miteinander zwischen „alten“ und „neuen“ Texten bemüht. Es erinnert daran an die „Ausstrahlungskraft geprägte[r] Texte“ und zeigt sich davon überzeugt, dass sie „geistliche Erfahrungen und Weisheit“ vermitteln, „für die heute noch keine eigene Sprache gefunden ist“. Zugleich aber gesteht es zeitgenössischen Texten zu, die Lebenswelt der Gottesdienstfeiernden mitunter angemessener einfangen und ausdrücken zu können. Diesem Mit- bzw. Nebeneinander sucht das EGb besonders deutlich beim Proprium³⁷⁸ zu entsprechen, das für die einzelnen Sonn- und Festtage des Kirchenjahres in der Regel drei verschiedene Tagesgebete anbietet: Während das jeweils erste der Tradition entnommen ist, sind die anderen beiden zeitgenössische Schöpfungen. Alle drei folgen allerdings der klassischen Struktur von Anrede – Prädikation – Bitte (mit Folgesatz) und Konklusion, abgeschlossen vom „Amen“ der Gemeinde.³⁷⁹ Sie haben damit – wie das gesamte Proprium – vor allem diejenigen Liturgen im Blick, die Gottesdienste nach der GRUNDFORM I gestalten.

Das Thema Sprache ist bereits in Kapitel 3.1 behandelt worden: Ein großer Teil der Diskussionsteilnehmer legt auf eine authentische Gebetssprache Wert, was oft einhergeht mit dem Anspruch, dass die Sprache der von ihnen rezipierten Gebete und Texte der eigenen entspricht. Dazu formulieren sie Gebete entweder selbst oder entnehmen sie – ganz oder als Anregung – der reichhaltigen Gottesdienstliteratur. Einer Ermutigung, Texte in „moderner“ Sprache im Gottesdienst zu gebrauchen, hätten die Teilnehmer

³⁷⁶ Vgl. dazu auch Evang/Schmidt 2009, Liturgische Gesänge.

³⁷⁷ Wörtliches Zitat aus: EGb 1999, 15; dort auch die folgenden Zitate.

³⁷⁸ Ebd. 239–439.

³⁷⁹ Vgl. ebd. 1999, 528f.

also nicht bedurft. Im VEA war indes noch die ursprüngliche Sinnspitze des Kriteriums erkennbar: Dort lag der Akzent deutlich auf dem Plädoyer für die Bewahrung traditioneller Texte,³⁸⁰ offenkundig in der Befürchtung, der reiche Schatz geistlicher und liturgischer Gebetsliteratur aus zwei Jahrtausenden Kirchengeschichte könnte von einer Welle modernistischer Gebrauchstexte aus den Gottesdiensten gespült werden und so in Vergessenheit geraten. In diesem Kapitel soll darum ein Blick darauf geworfen werden, welche Bedeutung die Teilnehmer traditionellen Gebetstexten zumessen.

Die in der LK-Studie befragten Pfarrer stellen sich zu der Aussage „*Bewährte Texte aus der Tradition und Texte der Gegenwart sollten den gleichen Stellenwert erhalten.*“ – die also den Wortlaut des Kriteriums 3 fast wörtlich übernimmt – überwiegend positiv: 54,5 % stimmen der Aussage (voll und ganz) zu; nur 12,5 % stimmen ihr (überhaupt nicht) zu.

Exemplarisch sei hier die erste Diskussion betrachtet, in der das Thema „Tradition“ – mit durchaus unterschiedlichen Schwerpunkten – am ausführlichsten behandelt wird. Zwar haben die Teilnehmer keine Scheu vor liturgischer und sprachlicher Kreativität, greifen zum größeren Teil aber gerne auf traditionelle Gebete zurück: Pfarrer Ziegler* mag die „*altertümliche Sprache*“, die für ihn „*eine gewisse Schönheit*“ besitzt. Mehr noch: Ganz auf der Linie des EGb gibt es seiner Meinung nach „*auch manche Dinge, die kann man vielleicht nicht so mit der Alltagssprache ausdrücken*“ (P13,41). Sein Kollege Eggers* hingegen findet zwar die Tagesgebete des EGb „*oft zu steif*“ und formuliert sie darum lieber selber, greift aber gerne auf die Abendmahlsgebete zurück – mit der interessanten Begründung, dass er „*da nicht was Neues mache[n]*“ wolle (P12,42).

Pfarrer Schönen* sieht es als Wert an sich an, sich zu bestimmten Anlässen bewusst in den „*Traditionsstrom*“ (P14,51) zu stellen und sich zusammen mit der Gemeinde mit dieser Tradition auseinanderzusetzen:

„*Also, ich finde immer auch ganz schön so, sich selbst zu konfrontieren oder auch die Gemeinde mit so einer Tradition, die auch manchmal da ist, wo ich dann extra auch nichts verändere, auch wenn mir vielleicht der eine oder andere Gedanke a) so nicht käme oder ich den b) sogar inhaltlich ablehnen würde. Ich bete den trotzdem dann da laut, als wenn es meines wäre*“ (P14,49).

In seinem abschließenden Statement beschreibt er es dann als seinen Wunsch, die tradierte Gottesdienstform, die er als „*ganz, ganz großes Gut*“ betrachtet, den Menschen von heute „*schmackhaft*“ zu machen (P14,130).

³⁸⁰ „*In der Arbeit an alten und neuen Texten hat sich gezeigt, welche Ausstrahlungskraft viele Texte der Tradition im Gegenüber zu neuen Texten haben. Sie vermitteln z. T. geistliche Erfahrungen und Weisheit, für die wir heute noch keine Sprache gefunden haben. Von daher stehen Texte der Tradition und bewährte neue Texte gleichberechtigt nebeneinander*“ (VEA 10); vgl. dazu Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 392–394.

Pfarrer Haselhoff* sieht sich durch Rückmeldungen aus seiner Gemeinde bestätigt, dass traditionelle Formen und Texte nicht notwendig als „fremdartig“ erlebt würden, sondern vielmehr Neugierde weckten. Die Gebete müssten zwar klar und verständlich sein – womit er offenbar die Gebete aus dem EGb nicht ausschließt –, aber „die Antworten dürfen auch ruhig in dieser alten Form sein, und sie erinnern auch ein Stück – das finde ich auch wichtig –, dass wir als Christen ja auch in einer langen Tradition stehen und das Rad nicht dauernd neu erfinden müssen“ (P15,101). Damit – wie ihm Pfarrer Ziegler* später beipflichtete – verbinde man sich zugleich mit den anderen Kirchen in der Ökumene (P15,36.47; P13,102).

Pfarrerinnen Schreiber* hingegen setzt sich zwar nicht ausdrücklich von ihren männlichen Kollegen ab, doch meldet sie sich in den Passagen, in denen ihre Kollegen „das hohe Lied auf das Traditionelle“ (P14,97) singen, nicht zu Wort. Stattdessen stellt sie fest, dass sie bei der Suche nach Gebeten am häufigsten in der RL fündig werde, „weil das einfach meine Sprache ist“ (P11,66). Damit nährt sie die Vermutung, dass sie der Tradition im Verhältnis zur „eigenen Sprache“ eine geringere Bedeutung beimisst.

Innerhalb des von den Teilnehmern der ersten Diskussion markierten Feldes bewegen sich auch die Standpunkte in den weiteren Gesprächen. Dabei kann festgehalten werden, dass niemand traditionelle Texte grundsätzlich als überholt ablehnt. Auch die jüngeren Teilnehmer – insbesondere die Vikare – lassen bei allem Bemühen um eine authentische Gebetsprache keine Tendenz zu sprachlicher Bilderstürmerei erkennen. Im Gegenteil: Vikarin Kinzig* erklärt ausdrücklich:

„Aber ansonsten, glaube ich, würde ich an der Liturgie gar nicht so viel ändern, wie wir sie haben, das merke ich schon; und auch die alten Gesänge würde ich jetzt nicht durch neue austauschen [...], das merke ich auch; wo ich einfach denke: Das ist auch ein Gut, Tradition, die wir haben, die wir auch bewahren müssen; also das merke ich; genauso wie ich denke, dass ... auch die älteren Lieder, die lasse ich mehr singen und ...“ (P52,151).

Im Übrigen wird der Begriff „Tradition“ in den Diskussionen überwiegend in Bezug auf die konfessionell geprägten Gottesdienstformen oder auf die in einer bestimmten Gemeinde üblichen Gebräuche bezogen. Hierzu konnte bereits im vorhergehenden Kapitel zum Kriterium 2 die grundsätzliche Bereitschaft vieler Teilnehmer konstatiert werden, etablierte Formen nicht ohne triftigen Grund über Bord zu werfen. Dies wird aber nicht ohne Weiteres als Hinweis darauf gewertet werden dürfen, dass dementsprechend häufig auch traditionelle Gebete zum Einsatz kommen.

Anders verhält es sich mit den Bibelübersetzungen, die in der Diskussion der Prädikanten Thema wurden. Hier wird der Wortlaut der Lutherübersetzung tatsächlich Teil einer so empfundenen Tradition, wie die von Prädikant Meyer* erzählte Anekdote anschaulich demonstriert:

„Ich kann mich entsinnen, dass bei irgendeiner Jubelkonfirmation jemand einen Konfirmationsspruch zugesagt bekommen hat, und der hat gesagt:

(breit) ‚Das ist nicht meiner!‘ (Gelächter), das war auch nicht die alte Lutherübersetzung von, was weiß ich, 1956er oder so, das war schon die 1984er-Version, und da war eine andere Wortwahl drin. Das ist Tradition und ... (allgemein zustimmendes Raunen)“ (P45,132).

Eine größere Distanz zu traditionellen Gebeten – wie gegenüber vorformulierten Texten im Allgemeinen – geben die reformiert geprägten Teilnehmer zu erkennen. Bei ihnen überwiegt klar der Wunsch, dass die von ihnen gesprochenen Gebete dem eigenen Sprachempfinden entsprechen und/oder das Thema des Gottesdienstes in ihnen anklingt (P35,57; P43,124; P64,42; P65,43; P73,20.44; P75.40 u. a.). Nicht zuletzt deswegen findet das EGb bei ihnen in der Gottesdienstvorbereitung so gut wie keine Anwendung. Eine bemerkenswerte Sonderstellung nehmen zumindest für einige der reformierten Teilnehmer allerdings die zentralen, wiederkehrenden Texte des Gottesdienstes ein. Pfarrerin Walter*, die kurz zuvor noch beschrieben hatte, wie wenig sie mit vorformulierten Gebeten anzufangen vermag (P73,20), stellte fest, dass sie „zunehmend traditionell, altmodisch oder sonst was“ wird, weil es sie stört, wenn „der Aaronitische Segen gebügelt, gedreht und mit allen möglichen Sachen noch mal verziert wird und es nicht mehr diese Worte sind“ (P73,28). Ihre Begründung:

„Wir haben diese Worte, die haben eine Prägung, und da haben Generationen von Müttern und Vätern die weitergetragen – mein eigener Senf, den ich dazutue, macht es nicht würziger, sondern geschmackloser“ (ebd.; ebenso: P76,32).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass es um die Bewahrung der liturgischen Tradition im Allgemeinen und des von ihr überlieferten Gebetsschatzes im Besonderen nicht so schlecht bestellt ist, wie man noch vor einigen Jahrzehnten – zur Entstehungszeit von VEA und EGb – befürchtet haben mag. Bei aller Bemühung um eine zeitgemäße, verständliche und authentische Gebetsprache sind sich die Liturgen sehr wohl des Fundamentes bewusst, auf dem sie selbst stehen, und zeigen sich bereit, dieses im Gottesdienst auch zu Wort kommen zu lassen.

3.2.4 Ökumenische Verbundenheit

4. Der evangelische Gottesdienst steht in einem lebendigen Zusammenhang mit den Gottesdiensten der anderen Kirchen in der Ökumene.³⁸¹

Das Kriterium 4 will den evangelischen Gottesdienst vor Selbstbezogenheit bewahren und ihn „für den Reichtum der Spiritualität in den anderen Kir-

³⁸¹ Wörtliches Zitat aus: EGb 1999, 15; dort auch das folgende Zitat.

chen“ sowie von – häufig ökumenisch inspirierten – Kommunitäten öffnen. Der agendarische Erneuerungsprozess und das EGb als dessen Frucht sind dabei selbst Zeichen dieser Öffnung. Insbesondere die viergliedrige Grundstruktur, die die Abendmahlfeier zwar nicht als notwendiges, aber doch reguläres Element des evangelischen (Sonntags-)Gottesdienstes wiedergewinnen möchte, verdankt sich der Auseinandersetzung mit der liturgischen Tradition und Erneuerung insbesondere der römisch-katholischen Kirche.³⁸²

Ausdrücklich erwähnt wird die ökumenische Dimension der Gottesdienstfeier nur in der ersten Diskussion. Dort betonen die Pfarrer Haselhoff* (P15,36.47) und Ziegler* (P13,102) im Zusammenhang mit dem Gebrauch von traditionellen Texten, dass diese die feiernde Gemeinde nicht nur durch die Zeit (diachronisch) mit den ihr vorausgegangenen Christen der eigenen Konfession, sondern auch im Hier und Heute (synchronisch) mit den Christen anderer Konfessionen verbinde (s. 3.2.3). Darüber hinaus macht Pfarrer Haselhoff* keinen Hehl aus seinen katholischen Wurzeln, die bis heute sein Verhältnis zu liturgischen Formen positiv prägten (P15,27).

Neben Haselhoff* schauen eine Reihe weiterer Teilnehmer auf eine katholische Vergangenheit zurück. Prädikant Zeitz* war bis in die 1980er Jahre katholisch und in seiner Kindheit sogar Messdiener (P31,2.4); diese Erfahrung wird zwar seine Beziehung zum Gottesdienst geprägt haben, inwieweit sie sich auf seinen jetzigen Dienst auswirkt, blieb in der Diskussion unerwähnt. Anders Prädikantin Kleinert*, die (vermutlich zu Studienzeiten) eine Zeit lang in einem „liturgischen Seminar“³⁸³ gearbeitet hat. Sie stößt sich an den liturgischen „Stilbrüchen“, die ihr in evangelischen Gottesdiensten begegnen (P41,146.148) und würde gerne manche der ihr von Kindheit an vertrauten Gesten praktizieren (P41,30.44). Fraglich bleibt, ob sie in ihrer Heimatgemeinde tatsächlich auf den von ihr befürchteten Widerstand stoßen würde, wenn sie ihre Vorstellungen in die Tat umsetzte (P41,30.142). Auch Vikarin Kinzigs* Kritik am „Durcheinander“ der Körperhaltungen (P52,35) im Kontrast zur Erfahrung einer katholischen Messfeier im Ausland (P52,38) verrät deren katholische Herkunft.

Bezeichnend sind die Bilder und Erfahrungen, die manche der (von Kindesbeinen an evangelischen) Teilnehmer mit der katholischen Kirche verbinden: Pfarrer Duval* beneidet die Katholiken um die Institution der Messdiener, die eine ständige Mitwirkung im Gottesdienst garantieren (P33,49), Pfarrer Neuner* seine katholischen Amtsbrüder um die Möglichkeit einer unkomplizierten, fast vorbereitungslosen Gottesdienstgestaltung anhand des Messbuchs (P72,50). Neuners* Kollege Niejahr* ist da zwiegespaltener: Zwar beeindruckt ihn (bei Auslandsaufenthalten!) die vollen Kirchen, in denen die Gläubigen beim Gottesdienst nahezu instinktiv wissen, was zu tun

³⁸² Vgl. Schmidt-Lauber 1989, Konvergenzen.

³⁸³ Vermutlich ist ein „liturgiewissenschaftliches Seminar“ gemeint.

und zu singen ist, doch wirkt die Liturgie auf ihn zu beliebig, zu unruhig und zu würdelos heruntergefeiert.³⁸⁴ Diese Eindrücke lassen für ihn die katholische Praxis zu einem mahnenden Beispiel einer fragwürdigen Entwertung traditioneller Riten werden (P76,60). Auch einige Vikare haben bereits Erfahrungen mit katholisch-liturgischer Schludrigkeit gesammelt: Vikar Breuer* hat zwei katholische Sakramentenfeiern trotz „*liturgisch massiv viele[r] Elemente*“ als „*wischi-waschi gemacht*“ erlebt (P51,42). Sein in einer katholischen Region aufgewachsener Kollege Allerbach* bringt seine Erfahrung auf den Nenner: „*Also, die Katholiken können ja tolle Gottesdienste feiern, aber wenn sie es schlampig machen, ist es noch schlimmer als bei uns*“ (P54,43).

Alle diese Statements geben keine sichere Auskunft darüber, ob – und wenn ja: wie bereitwillig – Elemente aus der katholischen Liturgie in die eigene Gottesdienstpraxis übernommen werden. Sie lassen bei den zitierten Teilnehmern – zumal bei den jüngeren – allerdings eine grundsätzliche Offenheit dafür erkennen, sich ohne konfessionelle Vorbehalte, aber nicht unkritisch von Erfahrungen mit der katholischen Gottesdienstpraxis anregen zu lassen. Von Gemeindegliedern hingegen wird die an der großkirchlichen Tradition orientierten (lutherische bzw. unierte) Liturgie, wie mehrere Teilnehmer berichten, häufig als „*katholisch*“ empfunden (P12,103; P13,102; P64,51; ähnlich: P45,103). Ein besonders kritischer Unterton schwingt dabei in den Rückmeldungen auf die von Pfarrer Pfeil* „*liebvoll durchgesetzte*“ Gottesdienstordnung mit: „*Das ist ja katholisch, da kann ich ja gleich in die katholische Kirche gehen!*“ (P22,6.55). Hier scheint der im Rheinland offenbar nach wie vor tief verwurzelte Reflex durch, sich als evangelische Minderheit auch durch die eigene Gottesdienstordnung von der katholischen Mehrheitskonfession abzugrenzen.

Weniger Berührungsängste sind gegenüber den unter ökumenischem Vorzeichen firmierenden liturgischen Gesängen aus Taizé zu erkennen. Diese haben bei vielen Gemeinden und Liturgen Eingang gefunden (P32.35,29; P54,43; P53,139). Kritisch beurteilt wird lediglich, wenn die Vorliebe für Taizé-Lieder die restaurative Engführung der AGENDE I auf reformatorische Ordinariumsgesänge durch eine erneute Einseitigkeit ersetzt (P42,13) oder aber ein musikalisches Potpourri gemixt wird (P54,53; P74,9.29). Pfarrer Pfeil* schließlich schätzt das von der Michaelsbruderschaft herausgegebene Tagzeitenbuch für die „*prägnante Sprache*“ der Kollektengebete.

Bei aller Offenheit für die Impulse aus der liturgischen Tradition anderer Konfessionen (namentlich der katholischen) und Kommunitäten ist allerdings eine bemerkenswerte Leerstelle zu vermerken: In den Beiträgen aller (!) Teilnehmer spielt das *Abendmahl* keine zentrale Rolle! Weder wird es in den Einstiegsrunden zu den persönlichen Prioritäten gezählt noch erscheint

³⁸⁴ Niejahrs* Beschreibung erinnert tatsächlich mehr an katholische Gottesdienste in südeuropäischen Ländern, weniger an die Praxis in deutschen Bistümern.

es bei den abschließend formulierten liturgischen Träumen. Zwar wird das Abendmahl als liturgisches Element nicht zur Diskussion gestellt und viele Teilnehmer sprechen sich für seine würdige und stimmige Feier aus (P22,50; P32,35; P35,29.36; P42,154; P44,40; P45,96; P53,4; P54,62; P62,68; P71,17). Der Predigt und ihrer inhaltlichen Botschaft aber ist das Abendmahl eindeutig nachgeordnet. Besonders deutlich wird dies – nicht überraschend – in Beiträgen reformiert orientierter Liturgen wie bei Prädikant Michael*, der Unverständnis für die heftigen Auseinandersetzungen über die Abendmahlsliturgie in seiner Gemeinde äußert (P43,47), oder bei Pfarrer Hansen*, der den „*Abendmahlsteil*“ vom „*Hauptteil*“ des Gottesdienstes unterscheidet (P74,38).

65,4 % der rheinischen Pfarrer feiern das Abendmahl „*etwa einmal im Monat*“, 29,9 % sogar häufiger, nur 4,7 % seltener. (F25). Auf die anschließende Frage nach den eigenen Vorstellungen antworten allerdings 37,8 %, sie würden es gerne mehrfach im Monat feiern (F26). Leider bietet der Fragebogen nicht die Antwortoption „wöchentlich“ an. Diese hätte einen wertvollen Hinweis darauf gegeben, ob und inwieweit das Postulat einer Wiedergewinnung der allsonntäglichen Eucharistie bei rheinischen Pfarrern und Gemeinden auf Widerhall trifft.

Der Kreuzvergleich mit den Grundformen ergibt fast identische Ergebnisse bei der Antwort „monatlich“; diese Abendmahlsfrequenz scheint sich im Rheinland damit etwa in einem Drittel der Gemeinden konfessionsübergreifend etabliert zu haben. Lediglich bei den Extremwerten weichen die beiden Grundformen ab: Bei den Vertretern von GRUNDFORM I feiert fast jeder Dritte öfter als einmal im Monat das Abendmahl; bei der GRUNDFORM II ist es nur jeder Fünfte. Auch der Wunsch nach einer häufigeren Feier (als einmal im Monat) ist bei den Nutzern der GRUNDFORM I größer (38,9 %) als bei denen von GRUNDFORM II (25,6 %). Hinsichtlich der Altersverteilung ist das Verlangen danach besonders bei den über 50-Jährigen (41,1 %) groß; bei den 30–39-Jährigen stimmen nur 29,6 % dafür.

Aufmerken lässt, dass Pfarrer Ziegler* für das Abendmahl eine „*altertümliche Sprache*“ für angemessen hält und es damit vom Rest des Gottesdienstes absetzt (P13,41.48.50). Auch andere (reformierte) Teilnehmer, die ansonsten mit der Gebetsprache des EGb nicht viel anzufangen wissen, greifen just für die Gestaltung des Abendmahls darauf zurück (P73,37; P74,38). Ist das Abendmahl im Bewusstsein der reformiert geprägten Liturgen nach wie vor ein Fremdling, auf den sie nicht selbstverständlich dieselben offenen Gestaltungskriterien anwenden wie für die anderen Teile des Gottesdienstes und/oder regt es ihre sprachliche Kreativität nicht in derselben Weise an? Oder wird das Abendmahl in reformierten Gemeinden schlicht so selten gefeiert, dass den Liturgen die entsprechende Routine fehlt?

Insgesamt nutzen lediglich 43,7 % der befragten Rheinländer das EGb „*als Basis für die liturgische Ausgestaltung des Abendmahls*“ – deutlich weniger noch als für die „*eigene Textarbeit*“ (61,6 %) und die Nutzung als „*Fundgrube*“ (69,0 %). Das wirft die Frage auf, auf welcher Grundlage die verbleibenden 57,3 % das Abendmahl gestalten (F8_3).

3.2.5 Inklusive Sprache

5. Die Sprache darf niemanden ausgrenzen; vielmehr soll in ihr die Gemeinschaft von Männern, Frauen, Jugendlichen und Kindern sowie von unterschiedlichen Gruppierungen in der Kirche ihren angemessenen Ausdruck finden.³⁸⁵

Das in den vergangenen Jahrzehnten gewachsene Bewusstsein für die Gefahr einer sprachlichen Diskriminierung nicht nur von Frauen, sondern auch anderer Bevölkerungsgruppen hat vor der Kirchentüre nicht haltgemacht: Das Kriterium 5 greift die besonders von feministischen Theologinnen nachdrücklich vertretene Forderung nach einer inklusiven Sprache bei liturgischen Feiern auf.³⁸⁶ So seien „männlich geprägte Begriffe entweder durch weiblich geprägte zu ergänzen oder durch neutrale zu ersetzen“. Auch soll die im Gottesdienst verwendete Sprache kinder- und jugendgerecht sein. Nicht ausdrücklich im Text des Kriteriums, wohl aber in der sich anschließenden Erläuterung wird die Gottesanrede erwähnt: „Im Sprechen von Gott und zu Gott gilt es, den Reichtum der Bibel an Sprache und Bildern neu zu entdecken und die liturgischen Texte damit anzureichern“.

Welchen Stellenwert die Teilnehmer bei der Auswahl und der Formulierung der von ihnen verwendeten Gebete dem Kriterium einer geschlechtergerechten Sprache beimessen, kommt in den Diskussionen nicht zur Sprache. Konkrete Aussagen dazu machen selbst die Frauen und Vikare, bei denen man am ehesten eine gewisse Sensibilität für das Thema hätte vermuten können, kaum. Vikarin Hinrichs* erwähnt als Einzige „diese tolle Reihe, diese rote: ‚Der Gottesdienst in gerechter Sprache‘“ – und erntet als Reaktionen: „Die nimmst du?“ sowie „Was ist das? Nein, die kenne ich nicht!“ (P56,134). Der pietistische Pfarrer Baader* hält die „sogenannte gerechte Sprache [...] theologisch für Unfug und seelsorgerlich für Quatsch“, sie mache die Gottesanreden („Gott, der du bist wie die Quelle“) zu unpersönlich, die Texte zu glatt und die Syntax zu „verschraubt und unmenschlich“ (P64,42).

Dass sich die Teilnehmer bei der Gestaltung von Kinder- und Jugendgottesdiensten um eine dem jeweiligen Alter gemäße Sprache bemühen, darf hingegen als Selbstverständlichkeit gelten,³⁸⁷ einmal abgesehen davon, dass einige Teilnehmer es für erstrebenswert halten, Jugendliche behutsam mit den liturgischen Formen und Traditionen vertraut zu machen (P16,34; P42,24; P44,123; P45,23; P76,16). Das weite Feld von Kindergottesdienst-

³⁸⁵ Wörtliches Zitat aus: EGb 1999, 16; dort auch die beiden folgenden Zitate.

³⁸⁶ Vgl. etwa Berger 1990, Liturgie und Frauenfrage; dies. 1999, Sei gesegnet, meine Schwester; zur feministischen Kritik am VEA vgl. Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 335–349.

³⁸⁷ Vgl. das oben (3.1.2) zur zielgruppenorientierten Sprache Gesagte.

arbeit wird allerdings in den Diskussionen nicht eigens thematisiert. Erwähnt sei, dass Pfarrerin Walter* den Ergänzungsband des EGb für seine „manchmal pfiffig[en]“ Tagesgebete für Kinder lobt; ansonsten deutet alles darauf hin, dass die Teilnehmer das EGb bei der Gestaltung von Kinder- und Jugendgottesdiensten noch weniger als sonst in die Hand nehmen.

Der Wert, den die meisten Teilnehmer auf eine qualitätsvolle liturgische Sprache legen, ist bereits dargestellt worden; dabei lassen sie sich durchaus von der biblischen Poesie inspirieren. Um diesen Schatz zu heben, greifen sie allerdings statt zum EGb offensichtlich lieber zu anderen Quellen wie etwa zu Sylvia Bukowskis Gebeten zu den Wochenpsalmen³⁸⁸ (P35,64; P41.43,121; P7,73; P73,37), zu zeitgenössischen Psalmenübertragungen (P42,128; P44,129; P41.45,130) und nicht zuletzt zur RL.

3.2.6 Leibhaftes und sinnliches Feiern

6. *Liturgisches Handeln und Verhalten bezieht den ganzen Menschen mit ein; es äußert sich auch leibhaft und sinnlich.*³⁸⁹

Die beiden letzten Kriterien sind erst aufgrund der Stellungnahmen zum VEA den ursprünglichen fünf hinzugefügt worden. Das Erste der beiden mahnt an, dass der hohe Stellenwert, den die Predigt in den evangelischen Kirchen genieße, nicht zu einer leibfernen Konzentration auf den Intellekt führen dürfe (im Wissen darum, dass genau dies über Jahrhunderte ein Schwachpunkt evangelischer Liturgien war). Zu einer Verstand und Sinne gleichermaßen ansprechenden Feier gehörten insbesondere die Entfaltung von „Musik und Bewegung, Symbole[n] und Gesten“.

Die Bedeutung, die viele Teilnehmer der Verwendung von Symbolen und Gesten beimessen, ist bereits mehrfach angeklungen. Hier sind besonders die Liturgen mit lutherischem oder gar katholischem Hintergrund in ihrem Element: Pfarrer Haselhoff* stört es, „wenn die Gesten nicht überzeugend gemacht werden“ (P15,27) und beschreibt exemplarische, wie in seiner Gemeinde in den österlichen Tagen der Altar- und Kirchenschmuck am Karfreitag abgeräumt wird, um ihn in der Osternacht wieder in Erscheinung treten zu lassen (P15,34); Vikarin Kinzig* wünscht sich eine einheitlichere Gebetshaltung der Gemeinde (P52,35). Besonders ausführlich wird das Thema in der Diskussion der Prädikanten behandelt; auch hier sind es die lutherisch orientierten Liturgen, denen die (scheinbaren) Äußerlichkeiten im Gottesdienst besonders wichtig sind und deren Missachtung scharf kritisieren (P41,44.146.148; P42,9.37.39.150.152; P44,27.54.56).

³⁸⁸ Bukowski 2001, Lass mich blühen.

³⁸⁹ Wörtliches Zitat aus: EGb 1999, 16; dort auch das folgende Zitat.

Auf stimmige Gesten und Abläufe wird gerade im Umfeld des Abendmahls geachtet, das die während des Gottesdienstes sonst oft regungslos in den Bänken verharrende Gemeinde in Bewegung setzt: In Pfarrer Cornelius* Gemeinde fasst man sich beim Abendmahl zum Ausdruck der Gemeinschaft seit einiger Zeit an den Händen (P35,29), ein Gestus, den Prädikant Meyer* auch in fremden Gemeinden eingeführt hat (P45,98). Kritisch wird hinterfragt, wie sich „*Einzelkelchabfertigungen*“ mit dem ansonsten beschworenen Gemeinschaftscharakter des Abendmahls vereinen lassen (P44,40; ebenso: P32,35; P43,49).

Als liturgisch relevant werden auch kirchenbauliche Aspekte eingestuft: Pfarrerin Bernau* wünscht sich „*eine richtige Kirche*“ für die Gottesdienstfeier (P27,122); Pfarrer Angenendt* würde gerne die Kirchenfenster in die Ostwand versetzen, damit zum Sonntagvormittagsgottesdienst das Sonnenlicht durch sie in den Raum fällt (P25,125); Vikar Allerbach* hält es für gleichermaßen theologisch, liturgisch und akustisch „*blödsinnig*“, wenn in seiner bergischen Ausbildungsgemeinde die Kanzel aus Bequemlichkeit gemieden werde (P54,58).

Reformierte Gemeinden tun sich mit Symbolen im Kirchenraum offenbar nach wie vor schwerer – vorbei scheinen allerdings die Zeiten zu sein, in denen ein reformierter Pfarrer, der beim Einzug Kerzen auf dem Altar erblickte, auf dem Absatz kehrt machte, in die Sakristei zurückkehrte, sich dort des Talars wieder entledigte, die Kerzen entfernte und erst dann den Gottesdienst begann (so Pfarrer Grünwalds* Erinnerung an Jugendtage: P24,10). In Vikar Breuers* Ausbildungsgemeinde ist mittlerweile jedenfalls die (Oster-?)Kerze – wenn auch behutsam – eingeführt worden. In den Gemeinden von Pfarrer Falkner* (P61,57) und Prädikantin Adelsbach* (P21,36) war es allerdings nicht liturgiethologische Einsicht, die Blumen, Kerzen oder Kreuz zum Einzug in den Kirchenraum verholfen haben, sondern der Druck zugezogener Gemeindeglieder mit lutherischer Prägung, die auf diese Änderungen gedrängt hatten. Und im Kreis der pietistischen Pfarrer mit ihrem Vorbehalt gegenüber einem (missverstandenen) Inszenierungsbegriff kann Pfarrer Falkner* einräumen: Ein gut vorbereiteter und inszenierter Gottesdienst „*kann auch ein Rahmen sein, in dem sich dann der Geist Gottes entfaltet und Menschen angesprochen werden*“ (P61,24). Angesichts des Primats des gesprochenen Wortes, zu dem sich die reformierten Theologen durch die Bank bekennen, und seines persönlichen Werdegangs als „Links-Barthianer“ ist es bemerkenswert, wenn Pfarrer Hagedorn* geradezu altersweise ausführt:

„Wenn ich Zeit hätte, mich mal so zurückzuziehen und mal meine ganze kreative Energie in Richtung Gottesdienst mal träumerisch reinsetzen, dann würde ich die Verbindung zwischen Gesprochenem, Gesungenem und Gegenständlichem in einem Gottesdienst, in einem Gottesdienstraum noch stärker reflektieren. Was passiert da eigentlich? Hat das eine Bedeutung, wenn die Blumen auf dem Abendmahlstisch nicht frisch sind? Also so in

„diese Richtung mal, weil im Gottesdienst eben auch etwas gesagt wird, was nicht aus dem Munde kommt“ (P62,68).

Die Vikare als nachwachsende Liturgengeneration haben das Anliegen der Liturgischen Präsenz, die selbstverständlicher Teil ihrer Ausbildung ist (P51,26), indes bereits verinnerlicht und nehmen ihrerseits die unbeholfene Gestik mancher Mentoren aufs Korn (P54,67; P57,66). Dabei ist „(Liturgische) Präsenz“ auch für andere Teilnehmer längst kein Fremdwort mehr (P14,32; P35,17; P62,62).

Die breiteste Übereinstimmung über alle konfessionellen und spirituellen Grenzen hinweg herrscht hinsichtlich des Stellenwerts der Musik. Sie bildet einen unhinterfragten Bestandteil des Gottesdienstes. Bei den pietistischen Pfarrern taucht die Musik schon in den Eingangstatements unter den eigenen Prioritäten auf. Musik habe in den Gottesdiensten seiner Gemeinde „eine unheimlich prägende Kraft“, stellt Pfarrer Engel* fest, wobei er bemüht ist, „dass es – gerade auf der musikalischen Schiene – nicht nur in eine Richtung geht“ (P65,11). Für Pfarrer Hagedorn* beginnt das „Gesamtkunstwerk“, als das er jeden Gottesdienst zu „komponieren“ sucht, beim Orgelvorspiel und endet beim Orgelnachspiel (P62,12). Der pensionierte Pfarrer Derscheid* weist dem Singen der Gemeinde fast den gleichen Stellenwert zu wie der Predigt (P32,13). Einige Teilnehmer haben offenkundige Freude am Singen der Liturgie (P14,35; P22,55; P53,4.36), Pfarrer Eggers* mit seiner evangelikalen Prägung hat in seiner aktuellen Gemeinde daran Geschmack gefunden (P12,87). Gerade auf musikalischem Gebiet können sich aber auch, wie das EGb schreibt, „die Gemeindeglieder mit ihrer Spiritualität und der Vielfalt ihrer Gaben einbringen und die Feier bereichern“³⁹⁰: Neben den klassischen Kirchen- und Posaunenchören finden sich mitunter einzelne Gemeindeglieder und Musikgruppen bereit, den Gottesdienst mitzugestalten (P14,88; P64,20.42).

Auch die liturgischen Träume kreisen am häufigsten um das Thema Musik. So wünscht man sich, der Frage nachgehen zu können, wie Botschaft und „liturgische Stücke“ kirchenmusikalisch besser integriert werden können (P15,129); dass die Gemeinde stärker mitsingt (P51,144), am liebsten vierstimmig (P22,120; P75,64); meditative Musik als Untermalung von vorgetragene Lesungen und Texten (P45,139) sowie Taizé- und Anbetungslieder (P53,139). Mit anderen Musikstilen könnten, so die Hoffnung mehrerer Teilnehmer, andere Personenkreise und Milieus angesprochen werden (P24,72; P33,78.80; P64,69), was nicht ohne zahlreichere und breiter ausgebildete Kirchenmusiker zu erreichen sei (P13,26; P22,108; P24,119; P27,122; P52,142; P64,69). Dass hier die Gemeinden in Städten und zentralen Orten größere finanzielle und personelle Spielräume haben, liegt auf der Hand.

³⁹⁰ Ebd.

Was sich aufgrund der Restriktionen der lokalen Gottesdienstordnung, aus Rücksichtnahme auf Presbyterium und/oder Kerngemeinde oder schlicht aus zeitlichen Gründen im „Regelgottesdienst“ nicht umsetzen lässt, findet seinen Ort in einer der vielfältigen Formen des „Zweiten Programms“ am Sonntagabend oder zu anderen Zeiten, die gerade an den städtischen und Zentralkirchen zuhause sind (P15,81; P26,13.94.98; P35,22; P53,36; P65,31; P71,34 u. a.).

Auch in der quantitativen Studie fällt das Votum für die These *„Der Gottesdienst muss auch Körper und Sinne ansprechen“* recht eindeutig aus: 57,0 % können dem Satz (voll und ganz) zustimmen, nur 9,1 % stimmen ihm (überhaupt) nicht zu.

3.2.7 Verbundenheit mit Israel

7. Die Christenheit ist bleibend mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk verbunden.³⁹¹

In seiner Erläuterung zum letzten Kriterium erinnert das EGb an die Verwurzelung des christlichen Gottesdienstes im jüdischen Haus- und Synagogengottesdienst. Zudem verweist es auf die deutsche Schuld am millionenfachen Massenmord an den Juden im vergangenen Jahrhundert: *„Der Gottesdienst ist ein wichtiger Ort, an dem der Berufung Israels gedacht und die bleibende Verbundenheit mit Israel zur Sprache gebracht werden soll.“*³⁹²

Daran, dass dieses Kriterium in das EGb Eingang gefunden hat, hat die rheinische Landeskirche wesentlichen Anteil: Sie hatte sich nachdrücklich für eine dementsprechende Überarbeitung des VEA ausgesprochen.³⁹³ Das Thema war weder Teil des Gesprächsleitfadens noch wurde es von einem Gesprächsteilnehmer von sich aus angesprochen. Zwar wurde danach nicht ausdrücklich gefragt, es wurde allerdings auch von keinem Teilnehmer von sich aus angeschnitten. Jede Aussage über die Haltung der Teilnehmer zu diesem Kriterium wäre reine Spekulation.

Schulz/Spieß haben darauf verzichtet, die Frage nach der Bedeutung der christlichen Verbundenheit mit den Juden für die Gottesdienstgestaltung in den Fragebogen aufzunehmen, weil sie die zu erwartenden Antworten – welcher Pfarrer würde sich schon ernsthaft gegen ein solch allgemeines Bekenntnis aussprechen? – für nicht aussagekräftig hielten.

³⁹¹ Wörtliches Zitat aus EGb 1999, 16. Vgl. dazu. auch Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 313–335.402–407.

³⁹² EGb 1999, 17.

³⁹³ S. oben II 3.1.2.

3.3 Die Rezeption der agendarischen Erneuerung

Spätestens seit dem Synodenbeschluss „*Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe*“ von 1988 und erst recht, nachdem Anfang der 1990er Jahre jede Gemeinde und jeder Liturg zur Evaluation mit einem Exemplar des VEA ausgestattet worden war, dürfte die Kunde vom damals laufenden agendarischen Erneuerungsprozess bis an die Basis der Landeskirche durchgedrungen sein.³⁹⁴ Welchen Einfluss aber hat dieser Prozess tatsächlich auf die gottesdienstliche Situation in den Gemeinden und die persönliche Entwicklung der Liturgen ausgeübt?

Dass die Einführung des EGb nicht folgenlos geblieben ist, belegen die Antworten auf die Frage „*Hat das EGb gegenüber Ihrer ‚alten‘ Agende die liturgische Gestaltung Ihrer Gottesdienste verändert?*“: 41,6 % bejahten dies, immerhin 35,0 % sagten allerdings auch: „*Eher Nein*“. 12,3 % der Befragten ist die alte Agende gar nicht mehr bekannt (F18). Bei dieser Frage wirkt sich die Grundform aus: 43,7 % der Pfarrer mit GRUNDFORM I, aber auch 34,5 % derjenigen mit GRUNDFORM II votieren mit „eher ja“.

3.3.1 Faktischer Einfluss auf die lokale Gottesdienstpraxis

Mehrere Teilnehmer berichteten direkt oder indirekt von den Veränderungen, die sich in den zurückliegenden Jahren und teilweise Jahrzehnten in ihren Gemeinden vollzogen haben und an denen der VEA und das EGb nicht unbeteiligt waren. Pfarrer Pfeil* erfuhr „*den ganzen Vorlauf auf das neue Gottesdienstbuch durch die ERNEUERTE AGENDE*“ wie bereits dargestellt als hilfreichen „*Denkanstoß*“ für die grundlegende Revision und Vereinheitlichung der gemeindlichen Gottesdienstordnung, was schließlich zur klaren Entscheidung für das „*Messmodell*“ der GRUNDFORM I mit einem ganzen Satz von Ordnungen für die verschiedenen Etappen des Kirchenjahres geführt hat (P22,6.45.55). Weniger ausführlich, aber dennoch aussagekräftig sind die Hinweise anderer Teilnehmer auf ähnliche Prozesse: In Pfarrer Schörens* Gemeinde war es die Einführung des EGb selbst, die zur Überarbeitung der Grundform geführt habe (P14,45). Ähnlich berichten es Prädikant Meyer* (P45,107.112) und Pfarrer Angenendt*, hier wurden die Überlegungen zusätzlich unterstützt durch einen größeren „*Personalwechsel*“ (P25,59).

Andere Teilnehmer wiederum betonen, dass das Nachdenken über die gemeindliche Liturgie *nicht* durch das EGb angestoßen worden sei, sondern vielmehr durch Entwicklungen in der Gemeinde selbst (P21,36.54; P26,13; P61,57). In allen drei Fällen handelt es sich um ursprünglich reformiert orientierte Gemeinden, die durch den Zuzug lutherisch geprägter Gemein-

³⁹⁴ S. oben II 3.1.1 und II 3.1.2.

degliedert zu Veränderungen in ihrer Gottesdienstgestalt gedrängt worden waren. Andernorts wiederum hatte die Vielzahl der Gottesdienststätten, mitunter bedingt durch eine Gemeindefusion, die Reform und Vereinheitlichung der Gottesdienstordnung(en) erfordert: In Pfarrer Duvals* Gemeinde hat dieser Findungsprozess fast 20 Jahre gedauert (P33,20), bei Prädikantin Gerwing* „nur“ sechs Jahre (P34,28). Auch in der Großgemeinde der Pfarrerrinnen Feininger* und Walter* haben die diversen Fusionen zur Erstellung neuer Ordnungen geführt (P71,56; P73,54). Während diese betonen, dass dafür das EGb „nicht vonnöten“ (P71,56) gewesen sei, schließen Duval* und Gerwing* seinen Einfluss zumindest nicht aus. Bei der Begleitung des offenbar nicht unkomplizierten Zusammenwachsens einer unierten und einer reformierten Gemeinde wird das EGb von Pfarrer Dahlmann* hingegen als „ausgesprochen hilfreich“ beschrieben (P75,57; auch P74,58). Vikar Allerbach* schließlich berichtet davon, dass in seiner Gemeinde einige Jahre zuvor (also vor seiner eigenen Vikarszeit) die Kollision eines Taizé-begeisterten Ehepaares mit dem konservativeren Gemeindeteil zu einer unbefriedigenden Kompromisslösung, einem Mix ganz unterschiedlicher Musikrichtungen von Gregorianik über Choralstrophen bis zu Taizé-Gesängen geführt habe (P54,53).

Festzuhalten bleibt: Sei es die liturgische Begeisterung eines einzelnen Pfarrers oder ein Wechsel im Pastoralteam, die Veränderung der konfessionell-spirituellen Zusammensetzung der Gemeinde oder Gemeindefusionen gewesen – offensichtlich bedurfte es stets derartiger zusätzlicher Anstöße, damit die Impulse des EGb wahrgenommen wurden und den liturgischen Status quo der Gemeinde zu verändern vermochten. Wo ein solcher Handlungsdruck nicht gegeben war, blieb hingegen alles (oder vieles) beim Alten. So berichtet es exemplarisch Pfarrer Grünwald*:

„Als dieses Gottesdienstbuch sich ankündigte, wurde es in unserer Gemeinde gar nicht zur Kenntnis genommen, von unserem Presbyterium mit großen Vorbehalten betrachtet. Als im Presbyterium das Bewusstsein sich durchsetzte, dass sich durch dieses Gottesdienstbuch in unserem Gottesdienst nichts ändern muss, war es plötzlich das tollste Buch, das es geben konnte“ (P24,72).

Ebenso verlief die Auseinandersetzung im Ausschuss für Theologie und Gottesdienst der oberbergischen Gemeinde von Pfarrer Baader*, der keinerlei Interesse daran zeigte, allein aufgrund der Einführung des neuen Gottesdienstbuches die eigene Liturgie von Grund auf neu zu gestalten:

„Als das (zeigt auf das EGb) eingeführt wurde und wir dann nicht mehr drum herumkamen, das jetzt auch irgendwie zu beschließen, haben wir uns hingesetzt im theologischen Ausschuss vom Presbyterium, und dann war die eigentliche Frage der Presbyter: ‚Können wir das weitermachen, was wir bis jetzt hatten? Wo kommt das in diesem Buch vor?‘“ (P64,56).

In den Gemeinden, in denen sich Veränderungen vollzogen haben, hatten diese unterschiedliche Ausmaße. Die von Pfarrer Pfeil* repräsentierte Erstellung mehrerer Gottesdienstordnungen stellt dabei sicher die Maximallösung dar; auch in der Gemeinde von Pfarrerin Bernau* waren mehrere (wenngleich nur vier) über das Kirchenjahr hinweg abwechselnde Ordnungen entstanden, die sich im Wesentlichen in den (fixen) Ordinariumsgesängen unterschieden (P27,44). In der Gemeinde von Prädikantin Kleinert* obliegt es der Entscheidung der Liturgen, welcher der drei eingeführten Ordnungen der Gottesdienst folgen soll (P41,18). Dass in allen beschriebenen Fällen die Verwendung unterschiedlicher Ordinariumsgesänge eine wesentliche Rolle spielt, legt die Vermutung nahe, dass hier neben dem EGb das kurz vor diesem eingeführte EG mit seiner Auswahl unterschiedlicher Gottesdienstgesänge einen entscheidenden Beitrag geleistet hat.

Andernorts gab es kleinere Veränderungen, die allerdings deutlich auf den Einfluss des VEA und/oder des EGb hindeuten. So hat man sich in mehreren Gemeinden Gedanken über die sinnvolle Positionierung der Abkündigungen gemacht und diese in der Regel über den Gottesdienst verteilt, wie es das EGb ausdrücklich empfiehlt (P15,113.115; P24,72; P33.31; P35,29).³⁹⁵ Allerdings hat es auch die umgekehrte Entwicklung gegeben, dass die Vermeldungen in jüngerer Zeit bewusst an den Anfang des Gottesdienstes gestellt worden sind, um sie mit der Begrüßung durch einen Presbyter (P13,114) oder mit der Bekanntgabe des Kollektenzwecks (P34,30) zu kombinieren. Eine angeregte Diskussion über die angemessene Positionierung der Abkündigungen entsponn sich im Kreis der Vikare, was deren Sensibilität für das Thema belegt. Auch im Eingangsteil hat das EGb für Ordnung gesorgt: Bei Pfarrer Grünwald* (P24,72) und Pfarrer Duval* (P33,31) beginnt der Gottesdienst nun (wieder) mit dem liturgischen Gruß und nicht mit einer formlosen Begrüßung. Ebenso wurde die Position des Glaubensbekenntnisses, das das EGb entgegen der unierten Gepflogenheit wieder hinter die Predigt platzieren möchte, mitunter heiß diskutiert (P12,31.112; P25,59; P33,24) – wobei die Pfarrer Eggers* (P12) und Duval* (P33) nicht verhehlen, dass sie solchen Quisquilien keine große Bedeutung beizumessen bereit sind.

Bei aller Offenheit der Teilnehmer für eine kreative und situative Gestaltung der Liturgie: Die nachdrückliche Anregung des EGb, in einem der vier Teile des Gottesdienstes immer wieder einmal ein Element zu akzentuieren und die Gottesdienstordnung dementsprechend zu variieren, scheint in keiner Gemeinde aufgegriffen worden zu sein. Vielmehr bringt Pfarrer Grünwald* die Situation vermutlich zutreffend auf den Punkt, dass der Trend nach „*ein paar elanvollen Aufbruchsjahren*“ vielerorts wieder dahin gehe, „*die Gottesdienste zu standardisieren, einfach, um diesen Irritationen*

³⁹⁵ EGb 1999, 548.

abzuhelfen“; allein: „Jede Gemeinde hat jetzt wieder eine mehr oder minder Normalform gefunden, aber jede Gemeinde eine andere“ (P24,46).

Gemeinden, in denen im Zuge einer Auseinandersetzung mit der eigenen Gottesdienstordnung mehrere Ordnungen entstanden waren, haben die anfängliche Vielfalt bereits wieder reduziert (P27,44; P44,17), wie selbst Pfarrer Pfeil* einräumt: „Wir mussten da wieder ein bisschen zurückdrehen, weil wir da ein bisschen zu vielfältig waren in den Abwechslungen“ (P22,39). Tatsächlich lässt sich gerade bei Teilnehmern, die sich in den vorangegangenen Jahren in ihren Gemeinden durchaus engagiert mit liturgischen Fragen auseinandergesetzt haben, eine Reformmüdigkeit feststellen. Mit Blick auf die langwierigen und kontroversen Diskussionen um die lokale Gottesdienstordnung ist man nun froh und erleichtert über den erreichten Status quo, den man nicht ständig aufs Neue infrage stellen lassen möchte (P27,44; P33,20; P35,36) – schon gar nicht von einem naseweisen Vikar (P54,53). Die Erinnerung an die Mühsal zurückliegender Diskussionen mag das Ihre dazu beigetragen haben, dass die übergroße Mehrzahl der Teilnehmer keine Bereitschaft erkennen lässt, die in der jeweiligen Gemeinde geltende Gottesdienstordnung grundsätzlich infrage zu stellen, immer vorausgesetzt, ihnen wird die Freiheit gelassen, sie der jeweiligen Situation oder auch einmal den eigenen Vorlieben anzupassen.

Als Beispiel für die Beharrungskraft vertrauter, etablierter Ordnungen könnte man die Angaben zum liturgischen Gesang lesen: Während 78,2 % der befragten rheinischen Pfarrer angeben, dass „die Gemeinde liturgische Stücke“ oft oder gar sehr oft singe (F27_1), tun dies nur 15,7 % (52,9 %) der Liturgen selbst; 76,7 % (34,5 %) singen dagegen selten oder nie (F27_2). Das gibt Anlass zu der Vermutung, dass der preußische Wechsel von gesprochenem Gruß des Liturgen und gesungener Antwort der Gemeinde im Rheinland vielerorts weiterlebt, obwohl schon die AGENDE I ihn nur noch als Randphänomen behandelt³⁹⁶ und das EGb ihn gar nicht mehr erwähnt.

Der Versuch, mit dem knappen Kapitel des EGb zur „Gottesdienstgestaltung in offener Form“³⁹⁷ und dem später veröffentlichten Ergänzungsband³⁹⁸ die stetig wachsende Palette alternativer Gottesdienstformen einfangen und kanalisieren zu können, kann im Blick auf die Teilnehmer als gescheitert gelten: Kein einziger Teilnehmer gibt zu erkennen, dass ihm das EGb für die Gestaltung von Sondergottesdiensten eine hilfreiche Grundlage wäre oder er sich von diesen Büchern zu solchen neuen Formen hätte anregen lassen.

³⁹⁶ AGENDE I EKU 1959, 12: „Wird der Gruß usw. vom Liturgen nicht gesungen, so tritt hier der vom Liturgen gesprochene Friedensgruß an seine Stelle. In diesem Fall können die dem Liturgen zugedachten folgenden Stücke (Erhebet eure Herzen usw.) vom Chor übernommen werden.“

³⁹⁷ EGb 1999, 204–238.

³⁹⁸ EGb.Erg 2002.

Der Ergänzungsband wird (außer mehrfach von dem bekennenden EGb-Liebhaber Pfarrer Schönen*: P14,43.45.122) ohnehin kaum erwähnt.

Jeder zweite (48,3 %) der in der LK-Studie befragten Pfarrer gibt an, den Ergänzungsband selten oder nie zu verwenden; nur jeder zehnte (10,6 %) gebraucht ihn (sehr) oft (F24_6).

3.3.2 Entwicklung der liturgischen Kompetenz

Mehr und tiefgreifender als die gemeindlichen Gottesdienstordnungen haben sich in den vergangenen Jahrzehnten offensichtlich die mit der Gottesdienstgestaltung Beauftragten selbst verändert. Die vorhergehenden Kapitel haben zahlreiche Belege für die beachtliche liturgische Kompetenz der Teilnehmer zusammengetragen, die an dieser Stelle nicht erneut aufgeführt werden müssen. Dass diese Kompetenz nicht selbstverständlich ist, dessen sind sich viele Teilnehmer bewusst, wie sie im Vergleich mit vorausgehenden Pfarrergenerationen hervorheben (P14,32; P15,30; P24,50; P57,66; P51.P54.P58,67; P55,59; P56.70). Diese aus liturgiewissenschaftlicher Sicht erfreuliche Entwicklung wird man nicht direkt und nicht alleine auf das EGb zurückführen können; vielmehr ist das EGb seinerseits Ausdruck eines sukzessive gewachsenen Bewusstseins für die Bedeutung liturgischer Fragen und das damit verbundene größere Gewicht einer qualifizierten liturgischen Aus- und Weiterbildung.

In zweierlei Hinsicht darf sich das EGb allerdings rühmen, einen konkreten Beitrag zur Qualitätssicherung und -entwicklung des evangelischen Gottesdienstes (im Rheinland) geleistet zu haben. Zum einen hat die auf Frieder Schulz' Strukturpapier zurückgehende Gliederung des Gottesdienstes in fünf und später (bis hin zum EGb und zur RL) vier Teile – „Eröffnung und Anrufung“, „Verkündigung und Bekenntnis“, „Abendmahl“ sowie „Sendung und Segen“ – offensichtlich überzeugt. Dies belegen mehrere Teilnehmer, indem sie den Vierschritt mit ihren eigenen Worten umschreiben, die hier noch einmal in der Zusammenschau zitiert werden sollen:

– „... halte ich die Betonung dieser groben vier Phasen eines Gottesdienstes – also: [I] Ich komme erst mal an, so wie ich bin, lege ab, was mir schwer ist; [II] und in der zweiten Phase liegt die Betonung stärker auf dem Hören, also kriege ich neue Orientierung für mein Leben; [III] Abendmahl: noch mal Gemeinschaft erfahren mit anderen; [IV] und zum Schluss: aufbrechen, wieder in den Alltag – ...“ (P11,28).

– „... diese vier [Grundformen] – also: [I] Ich komme an, ich bedenke das, was ich hinter mir lassen müsste, [II] kriege eine neue Anregung [IV] und werde wieder in den Alltag entlassen – ...“ (P15,93).

– „... das mache ich mit meinen Konfirmanden immer, den Gottesdienst als Weg mit vier Stationen: [I] Ankommen und Abladen, was dich belastet; [II] Orientierung am Wort Gottes; [III] Gemeinschaft feiern, Abendmahl; und

[IV] Sendung in die Welt – Fürbitte gehört dann auch schon mit dazu –, das sind vier einleuchtende Schritte ...“ (P35,22).

Ein dramaturgisches Bewusstsein erkennen lässt auch die folgende (reformierte, auf den Predigtgottesdienst zugeschnittene) Beschreibung von Vikar Breuer*:

„Vom Duktus beim Gottesdienst ist mir noch wichtig, dass das eine wirklich das Ankommen ist und das Hingehen bis eigentlich zur Schriftlesung, und dann nach der Predigt wieder das In-die-Welt-Hineinschauen ...“ (P51,21)³⁹⁹

Pfarrer Haselhoff* (P15) und Pfarrer Cornelius* (P35) betonen im jeweiligen Kontext zudem, dass diese vier Schritte auch in anderen Gottesdienstformen wiederzuentdecken seien. Damit wirkt das EGb wenn auch nicht mit dem von ihm zusammengetragenen Material, so doch grundlegender mit seiner auf unterschiedliche liturgische Formate übertragbaren Grundstruktur an der Verknüpfung von „Erstem“ und „Zweitem Programm“ mit.

Der zweite Beitrag des EGb besteht in seiner Rolle als Lehrbuch und Nachschlagewerk. Wenn auch das Gros der Teilnehmer das Buch selten als Materialquelle und noch seltener während des Gottesdienstes nutzt, ist es als Informationsquelle durchaus in Gebrauch. Das fängt bei der Orientierung über die Sonntagstexte und -lieder an, selbst wenn sich diese Angaben (sogar auf das je aktuelle Jahr der Perikopenordnung bezogen) auch dem Liturgischen Kalender des Landeskirchenamts entnehmen ließen (P12,42; P13,44.48; P15,47; P22,78; P26,28.79; P54,30; P61,34; P76,39). Dass im EGb weitere, thematisch passende Liedvorschläge vermisst werden (P67,97), ist nachvollziehbar, verkennt allerdings, dass das EGb an dieser Stelle lediglich das offizielle Proprium abbildet und nicht als darüber hinausreichendes Werkbuch dienen will.

Außerhalb der konkreten Vorbereitungsarbeit kommen die anderen, grundlegenden Teile des Buches zur Geltung. Diese wissen besonders die Vikare zu schätzen, die im Rahmen ihrer Ausbildung mit dem Buch vertraut gemacht worden sind – und für die es gegen Ende des Vorbereitungsdienstes zum Prüfungsinhalt wird. Ausdrückliches Lob erhält die ursprünglich im Ergänzungsband veröffentlichte und auch in die Taschenausgabe des EGb übernommene „Einführung in das Proprium de tempore“ von Karl-Heinrich Bieritz (P54,115.120; P58.115).⁴⁰⁰ Auch in der Prädikantenausbildung dürfte das EGb thematisiert worden sein, selbst wenn die Prädikanten es nicht erwähnen und Prädikantin Kleinert* angibt, die Altarausgabe erst zur Ordination geschenkt bekommen zu haben (P41,118). Inwieweit und wie intensiv sich die anderen Teilnehmer seit der Einführung des EGb mit dessen

³⁹⁹ Dass auf diese Dramaturgie gerade *nicht* das Strukturmodell anwendbar ist, wird in Teil IV noch behandelt.

⁴⁰⁰ Bieritz 2002, Der Gottesdienst im Kirchenjahr.

einleitenden Grundsatzkapiteln beschäftigt haben, kann man höchstens vermuten. Immerhin hat es anfänglich in einigen Gemeinden Diskussionen über die eigene Gottesdienstordnung angestoßen.⁴⁰¹ Mancher Teilnehmer mag sich im Kreis (mutmaßlich) liturgisch versierter Kollegen auch schlicht nicht getraut haben, sich zu einem eigenen (früheren) Nachholbedarf zu bekennen. So bleiben die Pfarrer Cornelius* (P35,9) und Neuner* (P72,52) die Einzigen, die angeben (hier: aus Anlass eines Stellenwechsels) das EGb als Hilfe für die persönliche liturgische Weiterbildung schätzen gelernt zu haben. Neu in den Blick geraten kann das EGb zudem aus Anlass einer Gemeindefusion, bei der unterschiedliche Gottesdiensttraditionen aufeinandertreffen (P75,57).

Letztlich haben die Teilnehmer das Ziel des EGb, keine Agende im herkömmlichen Sinne sein zu wollen,⁴⁰² lediglich beim Wort genommen: Das EGb ist vielfach nicht als kirchenrechtliche Norm rezipiert worden – allein Pfarrer Pfeil* erwähnt seinen rechtlichen Charakter (P22,63) –, sondern als Anregung für die persönliche Gottesdienstgestaltung, ohne dass sein Erscheinen die eigene Gestaltungspraxis nachhaltig verändert hätte. Schließlich ließen sich weiterhin die unierte Liturgie der preußischen Agende und der AGENDE I mit dem neuen Buch ebenso vereinbaren wie die in reformierten Gemeinden geltende Form. Die Landessynode hat im Jahr 2000 das Ihre zu dieser Einschätzung beigetragen, indem sie allein die beiden Grundordnungen für verbindlich erklärt, die sonstigen Texte hingegen nur „zum Gebrauch empfohlen“ hat.⁴⁰³ Das EGb konnte man darum intensiv studieren – man konnte es aber ebenso gut ungelesen ins Bücherregal stellen. Von dort aus dient es dann möglicherweise noch als „das seelsorgliche Buch“ (P14,38) zur Legitimation der eigenen liturgischen Praxis, indem es wie bei Pfarrerin Schreiber* den beruhigenden Gedanken weckt: „Hm, ach – Gottesdienstbuch gibt große Freiheit – kann man wahrscheinlich mal machen“ (P11,38). So hat Pfarrer Engel* nach der Durchsicht des VEA zufrieden „festgestellt, dass eigentlich alles, was ich vorher auch gemacht habe, was eigentlich nicht legitim war, heute geht“, um sich anschließend nur noch sporadisch mit dem VEA und dem EGb zu beschäftigen (P65,43). Noch prägnanter bringt Pfarrer Ziegler* seine eigene Praxis auf den Punkt: „Aber ansonsten weiß ich, dass ich den Freiraum habe, nutze ihn aber nicht mit diesem Buch“ (P13,41). Wie wenig selbstverständlich diese Freiheit ist, wissen die älteren Liturgen wie Pfarrer Hansen* zu schätzen: Noch aufgewachsen in der klaren agendari-schen Zweiteilung der liturgischen Welt in ERSTE FORM und ANDERE FORM hat er die Weite des VEA als „Befreiungsschlag“ erlebt, den er „nicht missen“ möchte (P13,41).

⁴⁰¹ S. o. 3.3.1.

⁴⁰² EGb 1999, 14.

⁴⁰³ Kirchengesetz über die Einführung des EGb 2000.

Damit hat die agendarische Reformbewegung, die über zweieinhalb Jahrzehnte nach dem ersten Strukturpapier das EGb hervorgebracht hat, womöglich zugleich dessen Schicksal besiegelt: Indem das EGb die für viele Liturgen längst selbstverständlich gewordene Freiheit bei der Gottesdienstgestaltung zum offiziell approbierten Prinzip erhoben hat, hat es sich als Werkbuch für die tägliche Arbeit verzichtbar und zu einem guten Teil überflüssig gemacht.

IV Ausblick: Von alten und neuen Wegen liturgischer Qualitätssicherung

Nach der Agende ist vor der Agende. Konkreter gesprochen: Schon bald nach der Fertigstellung eines Agendenwerks stellt sich die Frage, wie dessen Nachfolger aussehen soll. So verfasste Christhard Mahrenholz 1965, zehn Jahre nach der Herausgabe der lutherischen AGENDE I⁴⁰⁴, das Arbeitspapier *„Grundsätze für die Weiterarbeit an der Agende“*, das von der Lutherischen Liturgischen Konferenz (LLK) und dem Liturgischen Ausschuss der VELKD diskutiert und verabschiedet wurde.⁴⁰⁵ Mahrenholz benannte damals drei Perspektiven für die weitere Arbeit: eine gründliche Textrevision, eine Zusammenschau der Struktur der verschiedenen (nicht nur evangelischen!) Gottesdienstordnungen sowie eine grundlegende Neubearbeitung der bestehenden Agenden; dabei sollte das Schwergewicht zunächst auf dem ersten Punkt liegen.

Keine drei Jahre nach Fertigstellung des EGb konstituierte sich auf der Herbsttagung der Liturgischen Konferenz (LK) im Jahr 2002 der Ausschuss *„Perspektiven eines zukünftigen Evangelischen Gottesdienstbuches“* unter Leitung von Klaus Raschzok. Das von dem Ausschuss erarbeitete Diskussionspapier hat die LK im Jahr 2008 unter dem Titel *„GOTTESDIENST FEIERN. Erwägungen zur Fortführung des agendarischen Reformprozesses in den evangelischen Kirchen“* veröffentlicht.⁴⁰⁶ Das Dokument will *„die durch das Evangelische Gottesdienstbuch selbst angeregte Diskussion fortführen und zugleich die organisatorischen Rahmenbedingungen sowie begleitende Prozesse für zukünftige Gottesdienstreformen benennen“* (GF 1.6.5).

Nachdem der Text die Leistungen und die Bedeutung des EGb gewürdigt hat, skizziert er die gegenüber der Entstehungszeit des EGb veränderten soziologischen Rahmenbedingungen: In der von Individualisierung und Ausdifferenzierung geprägten Gegenwartskultur stelle der Gottesdienst am Sonntag(vormittag) nur noch eine von vielen möglichen, unterschiedlich frequentierten Optionen dar. Auch werde die Gruppe der zum Gottesdienst Versammelten immer weniger von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Parochie, sondern von individuellen Wahlentscheidungen bestimmt sein, weshalb der Begriff „Gemeinde“ nicht als soziologische Größe, sondern als *„transempirische Metapher“* zu gebrauchen sei (GF 3.2.1.3).

⁴⁰⁴ Gemeint ist die AGENDE I VELKD 1955.

⁴⁰⁵ Mahrenholz 1968, Grundsätze für die Weiterarbeit; vgl. dazu Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 4–9.

⁴⁰⁶ Publiziert in: Meyer-Blanck 2009, Gottesdienst feiern, 26–79 (im Folgenden Kapitelnummern in Klammern). Zum Dokument vgl. Raschzok 2008, Agende der Zukunft; Raschzok 2009, Fortsetzung.

Angesichts dieser Entwicklungen müsse die Rolle des Sonntagsgottesdienstes neu definiert werden: Inmitten der immer pluraler werdenden Gottesdienstlandschaft, so eine der Kernthesen des Dokuments, sichere „*der in den Rhythmus des Kirchenjahres eingebettete Gottesdienst am Sonntag [...] mit seiner impliziten Kontinuität gerade angesichts sich verringernder Partizipationsfrequenz die kirchliche Tradition*“ (GF 3.1.3.4). Die Autoren schlagen dafür die Bezeichnung des „*traditionskontinuierlichen Gottesdienstes am Sonntag*“ (GF 3.1.3.3) vor.⁴⁰⁷ Dies bedeute keineswegs ein Konservieren überkommener „agendarischer“ Formen: Der Sonntagsgottesdienst solle vielmehr „*zu einem exemplarischen Ort des kreativen Umgangs mit Tradition und des kulturellen Gedächtnisses der Kirche*“ werden (GF 3.1.3.8).

Dem Bemühen des EGb samt seinem Ergänzungsband, mithilfe des flexiblen Strukturmodells die bunte Palette der „ganz anderen“ Gottesdienste einzufangen und als Ergänzungen des „Normalgottesdienstes“ zu beschreiben, steht das Papier skeptisch gegenüber. Nüchtern stellt es fest, dass offensichtlich „*zum Protestantismus eine nicht durch Liturgiebücher ‚kultivierbare‘ zweite Gottesdienstströmung gehört, die sich von ihrem Selbstverständnis her immer dem kirchlich-theologischen Zugriff zu entziehen versucht*“, die aber zugleich „*gerade den traditionellen [Gottesdienst] zu seiner Profilierung*“ benötige (GF 3.1.4.4). Kritisch mahnen die Autoren an, dass sich die Gottesdienstfeier nicht zu unkritisch an zeitgenössischen medialen Unterhaltungsformaten orientieren dürfe, unterstreichen aber die Wichtigkeit einer zeitgemäßen, kompetenten und präsenten Inszenierung. Das Beteiligungsverständnis des EGb, das sich stark auf die Mit-Vorbereitung und -Gestaltung des Gottesdienstes konzentriert habe, müsse für weitere Dimensionen einer (etwa „nur“ zuhörend-rezeptiven) *participatio* geöffnet werden.

Das Diskussionspapier betont die Notwendigkeit einer praktisch-theologischen Reflexion über den Gottesdienst, tritt allerdings für eine multiperspektivische Theoriebildung ein, die die Erkenntnisse der Kultur- und Erfahrungswissenschaften einbezieht. Dabei stellt es den Versuch des EGb infrage, allein mithilfe seines Strukturmodells die „*Ursprungsbindung des Gottesdienstes*“ (GF 3.2.4) und eine hinreichende „*Beheimatung*“ der Feiernden zu gewährleisten (GF 3.2.7). Das Paradigma des zielgruppenorientierten müsse durch dasjenige des „*partizipationsoffenen*“ Gottesdienstes abgelöst werden, der die rituelle Wiederholung nicht zu vermeiden sucht, sondern ihrer notwendig bedarf (3.2.8). Dies stelle hohe Anforderungen an die Liturgen, deren inszenatorische Arbeit als „*(freies) Spiel mit dem liturgischen Material im Modus der betenden Aneignung*“ zu beschreiben sei (GF 3.3.4.1).

Ein offizielles „Gottesdienstbuch“ dürfe und müsse sich darauf konzentrieren, als „*Liturgiebuch für den Sonntag(morgen)*“ zu dienen (GF 3.1.9.4). Es habe angesichts eines (Über-)Angebots an liturgischen Texten dabei nicht länger die Aufgabe einer Materialsammlung, sondern müsse modellhaft aufzeigen, wie die Texte „*mittels eines personal-kreativen Aktes [...] in das jeweilige Ereignis einzuspie-*

⁴⁰⁷ Während in ersten Entwürfen des Papiers noch oft vom *Sonntagvormittag* die Rede war, nimmt die Endfassung häufiger den gesamten Sonntag als prädestinierten Zeitraum für die Feier des „*traditionskontinuierlichen Gottesdienstes*“ in den Blick und öffnet sich damit für andere Zeitsätze (etwa am Sonntagabend).

len“ sind (GF 3.1.10.5), zumal im Blick auf die zunehmende Zahl von Laien, die vermutlich künftig Gottesdienste leiten müssen.

Als eine der ersten Maßnahmen zur Fortführung des agendarischen Reformprozesses und vor weiteren Überlegungen zur Gestalt eines künftigen Agendenwerks postulieren die Autoren „eine empirisch angelegte Studie zur Rezeption des Evangelischen Gottesdienstbuches, um über zuverlässige Ausgangsdaten für die weiteren Überlegungen verfügen zu können“ (5.1). Solche Daten sind mit der breit angelegten Rezeptionsstudie der Liturgischen Konferenz sowie der vorliegenden Untersuchung erhoben worden. Im abschließenden Teil dieser Arbeit soll daher die spätestens mit dem Dokument GOTTESDIENST FEIERN im Raum stehende Frage aufgegriffen werden, wie es mit dem agendarischen Reformprozess im Allgemeinen und mit dem EGb im Besonderen weitergehen soll. Dabei steht – dem Fokus dieser Untersuchung wie der Heimat ihres Autors entsprechend – die Perspektive der Evangelischen Kirche im Rheinland im Vordergrund.

1 Das EGb – (k)eine „Agende neuen Typs“

These 1 Das Evangelische Gottesdienstbuch ist insofern nach wie vor eine Agende alten Typs, als es den Anspruch erhebt, zumindest strukturell alle auf dem Gebiet einer Landeskirche gefeierten Gottesdienste repräsentieren zu können. Es liegt damit auf der Linie der preußischen Agendentradition und bleibt deren Idee einer Einheitsagende treu.

Das Evangelische Gottesdienstbuch (EGb) wollte – mit dem geflügelten Wort des 1998 gerade frisch gewählten Bundeskanzlers Gerhard Schröder – „nicht alles anders, aber vieles besser machen“⁴⁰⁸. Es sollte und wollte nicht nur das sein, was Agenden stets waren, nämlich die Wiedergabe einer oder mehrerer Gottesdienstordnungen zusammen mit einer Sammlung von Texten für den liturgischen Gebrauch. Stattdessen präsentiert es sich als Liturgie-, Werk- und Lehrbuch. Zudem bietet es als erstes offiziell eingeführtes Gottesdienstbuch auf dem Gebiet der rheinischen Kirche nicht nur Gebete in traditioneller Form und Sprache, sondern stellt ihnen getreu des in Kriterium 3 formulierten Anspruchs „neue Texte aus dem Gemeindeleben der Gegenwart“ gleichberechtigt zur Seite, wobei es sich bei Letzteren zugleich um eine inklusive Sprachgestalt (Kriterium 5) bemüht.⁴⁰⁹ Konsequenter als die

⁴⁰⁸ Schröder 1998, Regierungserklärung.

⁴⁰⁹ Dass sich Gebete, die sich nicht auf die Würde des Alters berufen können, sondern sich um eine zeitgenössische und nicht ausgrenzende Sprache mühen, in besonderer Weise angreifbar machen, liegt in der Natur der Sache; vgl. Weyel 2009, Welche Agende brauchen wir 2017?, 155 f.

AGENDE I (deren Väter größtenteils von derselben eucharistischen Leidenschaft getragen waren wie die Initiatoren des EGb) versucht das EGb das Abendmahl als selbstverständliches, wenn auch im Einzelfall verzichtbares Element des (Sonntags-)Gottesdienstes zu restituieren.

Vor allem aber gibt das EGb zu verstehen, dass es Veränderungen und Varianten an der dargestellten Ordnung – zumindest in einem entsprechend weit gesteckten Rahmen – nicht etwa als die (geduldete) Ausnahme, sondern als die Regel anzusehen gewillt ist. Den goldenen Schlüssel für dieses Unterfangen glaubt es im Modell der viergliedrigen Grundstruktur gefunden zu haben, in das sich alle Gottesdienstordnungen, insbesondere aber neben der altkirchlich-lutherischen Messe auch der reformierte Predigtgottesdienst einordnen lassen. Dieser Schlüssel erlaubt dem EGb einen entspannteren Umgang mit der reformierten Tradition, als seine Vorgänger ihn an den Tag gelegt hatten.

So hatte sich Friedrich Wilhelm III. nur äußerst widerwillig von der Idee einer einzigen Agende für alle in seiner Herrschaft lebenden Protestanten abbringen lassen und verordnete den rebellischen (nicht nur reformierten!) Gemeinden in den Westprovinzen die Verlesung des AUSZUGS AUS DER [lutherischen!] LITURGIE. Die Revision der preußischen AGENDE von 1895 war immerhin um der Einheit willen bereit, den meist reformierten Gegnern der lutherisch geprägten Ordnung des Hauptgottesdienstes ein eigenständiges Formular zuzugestehen. Die Bezeichnung „ANDERE FORM“ gab allerdings unmissverständlich zu erkennen, dass diese als Abweichung von der Regel des (normalen) Hauptgottesdienstes zu betrachten ist. Die Urheber der KIRCHENAGENDE I von 1948 verzichteten auf eine solche Option gleich ganz: Ihre Väter waren – beseelt von der Erfahrung des konfessionsübergreifenden Widerstands in der Bekennenden Kirche – der Überzeugung, dass sich diejenigen Gemeinden, die (noch) nach der ANDEREN FORM Gottesdienst feierten, *„behutsam einer solchen Ordnung des Gottesdienstes entgegenführen [ließen], in dem nach unserer Erkenntnis ein Höchstmaß von Bekenntnisbestimmtheit und Angemessenheit, von Liebe zu den Brüdern und von Demut vor der Überlieferung verwirklicht wird“*.⁴¹⁰ Dieser Illusion gab sich die AGENDE I nicht hin, sondern präsentierte (man ist versucht zu sagen: in gut preußischer Manier) neben der ERSTEN FORM weiterhin eine (gegenüber 1895 kaum variierte) ANDERE FORM.

Das EGb stellte nun zum ersten Mal (lutherische) Messe und (reformierten) Predigtgottesdienst als GRUNDFORM I und GRUNDFORM II geschwisterlich nebeneinander. Mehr noch: Es geht über die bisherigen Agenden hinaus, indem es nicht nur die beiden Regelformen sonntäglichen Gottesdienstes im „Ersten Programm“, sondern auch die sich als zunehmend unübersichtlich darstellende Vielfalt alternativer Gottesdienste im „Zweiten“ und gar „Dritten Programm“ mit dem präsentierten Strukturmodell einzubinden sucht.

Der hehre Versuch, im historischen Rückgriff auf die christliche Frühzeit eine „Urstruktur“ rekonstruieren zu können, die mit einer entsprechenden

⁴¹⁰ Brunner 1949, Die Ordnung des Gottesdienstes an Sonn- und Feiertagen, 23.

biblisch-historischen Legitimation die in zwei Jahrtausenden Kirchengeschichte gewachsenen liturgischen Traditionen integrieren könnte, hat sich jedoch als zu gewagt herausgestellt. Auch die kaum weniger verlockende These, zumindest eine bipolare Grundstruktur von Wort und Sakrament als Grundkonstante christlicher Gottesdienstfeier festhalten zu können, hat der kritischen Nachprüfung nicht standgehalten.⁴¹¹ Dennoch hat das Modell der viergliedrigen Grundstruktur einen unleugbaren Charme, sodass nichts dagegen spricht, an ihm als „Arbeitsinstrument“ und als „regulativer Idee“ festzuhalten.⁴¹² Auch führt der Vergleich der Strukturtabellen im EGb und in der RL⁴¹³ vor Augen, zu welcher bemerkenswerter Annäherung das Modell einer vierschrittigen Liturgie geführt hat. Der reformierte Liturgiker Ralph Kunz kann „die Entscheidung, sich auf der Grundlage der Gestaltfreiheit auf eine Struktur festzulegen“, sogar als „ein genuin reformiertes Anliegen“ bezeichnen.⁴¹⁴ Ein solches Maß an innerevangelischer Ökumene auf liturgischem Gebiet gibt man nicht ohne Not preis.

In den Gruppendiskussionen ist eindrucksvoll deutlich geworden, wie einzelne Liturgen die (drei- oder viergliedrige) Struktur als regulative Idee verinnerlicht haben. Die Abfolge von *Eröffnung und Anrufung* – *Verkündigung und Bekenntnis* – *Abendmahl* – *Sendung und Segen* besitzt offenkundig eine so große Plausibilität, dass viele Pfarrer sie ganz selbstverständlich nicht nur auf die agendarischen, sondern auch auf die von ihnen (mit)gestalteten alternativen Gottesdienste anwenden. Das Strukturmodell kann Liturgen zu strukturbewusstem Handeln anleiten⁴¹⁵ und davor bewahren, Gottesdienstfeiern nur als eine mehr oder weniger zufällige Aneinanderreihung von Einzelelementen, „als bloße ‚Abfolge‘ von ‚liturgischen Stücken‘“ (miss)zuverstehen und ziellos „Sandwich-Liturgien“ zusammenzustöpseln.⁴¹⁶ Ob das Modell in gleicher Weise auch ein „strukturgeleitetes Erleben und Wahrnehmen“ der gottesdienstlichen Gemeinde befördert, steht noch auf einem anderen Blatt. Für Helmut Schwier dürfe diese „zu Recht erwarten, dass der konkrete Gottesdienst eine angemessene Struktur besitzt“, auch wenn sich die Feiernden dieser Strukturierung nicht bewusst seien.⁴¹⁷ Wie unentbehrlich eine solch wiederkehrende Struktur für eine ungestörte Mitfeier des Gottesdienstes aber tatsächlich ist, zumal wenn sie

⁴¹¹ Vgl. dazu Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 126–149, in der Auseinandersetzung mit Schulz 1997, Struktur der Liturgie.

⁴¹² Mit Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 155–159.

⁴¹³ EGb 1999, 62 f. 134 f, und RL 1999, 34 f.

⁴¹⁴ Kunz 2006, Der neue Gottesdienst, 13.

⁴¹⁵ Vgl. Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 153 f.

⁴¹⁶ Meyer-Blanck 2007, Anmut, 354. Die für eine dramaturgisch stimmige Gestaltung benötigte Kompetenz geht dabei allerdings über die schematische Einhaltung einer Grundstruktur hinaus und umfasst notwendig die Beherrschung syntaktischer Verknüpfungsregeln (mit Bieritz 1979, Struktur).

⁴¹⁷ Schwier 2000, Erneuerung der Agende, 152.

nicht „in irgendeiner Hinsicht Ausdruck in rezipierbaren Abschnitten oder Einschnitten, wie Ortswechsel, Rollenwechsel, Richtungswechsel, Handlungswechsel“ findet, ist völlig offen und empirisch ungeklärt.⁴¹⁸

Allen diesen Argumenten zum Trotz wird man dem EGb vorwerfen müssen, dass es auf dem Weg der Struktur analogie zusammenzuführen sucht, was nicht so einfach auf einen Nenner zu bringen ist. Hanns Kerner kritisiert zu Recht, das EGb setze stillschweigend voraus, dass die vierschnittige Struktur „dann in gleicher Weise funktioniert, wenn kein Abendmahl gefeiert wird“ und dass Akzentsetzungen oder Weglassungen innerhalb eines der vier Teile die Gesamtkonzeption nicht ins Wanken bringen.⁴¹⁹ Mehr noch: Das Vier-Schritte-Modell ebenso wie die konzentrierte Form eines Bipols von Wort und Sakrament gehen von einem Gottesdienst mit zwei „Gipfeln“ (Predigt und Abendmahl) aus.⁴²⁰ Wie weit man im Blick auf den lutherischen Messgottesdienst tatsächlich von einer „zweigipfligen Dramaturgie“⁴²¹ sprechen kann oder ob im Erleben das Abendmahl nach einer langen und gehaltvollen Predigt nicht nur einer Brot- (und Wein-)Zeit auf dem Abstieg gleichkommt, sei dahingestellt.⁴²² Recht eindeutig aber haben wir es beim Predigtgottesdienst „mit einer Gottesdienstform zu tun, die auf die Predigt ausgerichtet ist, auf sie zuläuft und dann von ihr her kommt“.⁴²³ Wie sehr diese Sicht eines (lutherischen) Liturgikers dem Empfinden und der Praxis

⁴¹⁸ Jahn 2008, *Vom Baukasten zur Ordnung?*, 62. Vermutlich ist das „Strukturbewusstsein“ unter Protestanten deutlich weniger ausgeprägt als bei (häufig den Gottesdienst besuchenden) Katholiken mit ihrer an Wechseln reichen Sonntagsmesse, die auch Jahn offensichtlich als Gegenmodell vor Augen steht. Das ist Grenze und Chance zugleich: Ob im evangelischen Gottesdienst heute das *Gloria* gebetet oder gesungen wird oder ganz ausfällt, das *Credo* vor oder nach der Predigt gesprochen wird, das Abendmahl *nach* oder (wie etwa beim Schlussgottesdienst des Kölner Kirchentags 2007) *vor* der Predigt gefeiert wird oder gar erst beim Verlassen der Kirche gereicht wird (wie bei einer vom Bayerischen Fernsehen übertragenen Osternachtsfeier in St. Lorenz/Nürnberg am 03.04.2010) – all das ist (hin und wieder!) stimmig möglich, sofern der Liturg es versteht, die Gemeinde behutsam (!) an die Hand zu nehmen und zum nächsten anstehenden Schritt mitzunehmen. Zur *ars celebrandi* gehört darum heute mehr denn je eine *ars dirigendi*: die hohe Kunst, mit möglichst wenigen Gesten und ohne viele Worte (wenn denn überhaupt) das „Orchester“ der versammelten Gemeinde zur „sinfonischen“ Partizipation anzuleiten.

⁴¹⁹ Kerner 2008, *Kleine Kompositionslehre*, 11.

⁴²⁰ Ebd., in Aufnahme des Bildes von Wilhelm Löhe (GW VII/1 13 = Löhe 1953, *Die Kirche in der Anbetung*, 13).

⁴²¹ So Kerner 2008, *Kleine Kompositionslehre*, 12 f. 16 f; eigene Kursivschreibung in der Aufnahme von Löhes Bild.

⁴²² Bei Löhe stellt das Abendmahl gegenüber der Predigt den ungleich höheren Gipfel dar, „ohne welches ich mir einen vollendeten Gottesdienst auf Erden nicht denken kann“ (GW VII/1 13 = Löhe 1953, *Die Kirche in der Anbetung*, 13). Meyer-Blanck fragt sich grundsätzlich, ob zwei Gipfel in einer Feier überhaupt stimmig zu inszenieren sind (*Verbum visibile* [2007]).

⁴²³ Kerner 2008, *Kleine Kompositionslehre*, 12. 22 f.

reformierter Liturgen entspricht, belegen die Aussagen der entsprechenden Teilnehmer in den Gruppendiskussionen.

2 Kulturelle Vielfalt und liturgisches Erbe

These 2 Das Evangelische Gottesdienstbuch wird den unterschiedlichen liturgischen Kulturen, zumal in einer unierten Landeskirche wie der rheinischen, nicht gerecht. In diesen Kulturen schlagen sich nicht nur konfessionelle und spirituelle Eigenheiten nieder, sondern auch das Erbe der beiden liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts.

Das EGb als erste gemeinsame Agende von lutherischen und (vielen) unierten Landeskirchen sollte ein Schritt hin zu mehr innerevangelischer Ökumene sein. Die Lauterkeit des Bemühens, nicht nur der altkirchlich-lutherischen Messform gerecht werden zu wollen, sondern auch dem reformierten Predigtgottesdienst, soll dabei nicht in Abrede gestellt werden. Doch bleibt das EGb auf die Gestaltung von Gottesdiensten nach der (lutherisch-unierten) GRUNDFORM I zugeschnitten: Über ein Drittel des Seitenumfanges nehmen „die nach Kirchenjahr und Anlass wechselnden Stücke“, kurz: das Proprium ein.⁴²⁴ Die dort zusammengestellten Texte sind zwar, folgt man dem Strukturmodell, für beide Grundformen verwendbar. Die Erwartung aber, dass die Propriumstexte auch zur Gestaltung von Gottesdiensten nach GRUNDFORM II Verwendung finden würden, war bestenfalls Wunsdenken, das die Befunde der qualitativen wie der quantitativen Studie enttäuschen. Die nach GRUNDFORM II gefeierten Liturgien unterscheidet nämlich vom Messgottesdienst nach GRUNDFORM I nicht nur das schlichte Weglassen einzelner Elemente wie etwa der Ordinariumsgesänge. Die verbleibenden, strukturell vergleichbaren Elemente (Psalm, Eingangsgebet ...) haben vielmehr einen anderen Stellenwert und werden anders gefüllt, nicht zuletzt aufgrund des noch (!) größeren Gewichts, das im reformierten Gottesdienst den biblischen Lesungen und vor allem der Predigt als dem Höhepunkt, dem „Gipfel“ zugemessen wird. Aus dieser Perspektive muss die Reduktion des (Eingangs-)Psalms auf wenige Verse für einen reformierten Liturgen notwendig unbefriedigend erscheinen, abgesehen davon, dass das Proprium damit weit hinter den inszenatorischen Möglichkeiten zurückbleibt.⁴²⁵ Weiterhin sind die beiden Gebete zum Schluss des Eingangsteils nur scheinbar identisch: Das Tagesgebet der Messe bildet als *collecta* den Abschluss dieses

⁴²⁴ EGb 1999, 240–487.

⁴²⁵ Vgl. Verwold 2008, Den „Eingangspsalms“ vielfältig gestalten. Dass das EGb in seiner umfangreichen Einführung zum Kapitel „Psalm und Gebet zum Psalm“ den unterschiedlichen Traditionen Rechnung trägt, kann dieses Defizit nicht aufwiegen (508–510).

Teiles. In das Eingangsgebet des Predigtgottesdienstes hingegen ist traditionell nicht nur mit der „Offenen Schuld“ die Dimension des Sündenbekenntnis integriert,⁴²⁶ es weist oft schon auf die sich anschließende Verkündigung des Gotteswortes voraus.⁴²⁷ Aufgrund dieser vielen Funktionen ist es von Natur aus ausführlicher als die klassische *collecta* mit ihrem knappen Schema von Anrede – Aussage – Bitte – Folgesatz – Konklusion⁴²⁸ und ist „als Kernstück des Eingangsteils selbst stärker entfaltet und freier gestaltet“.⁴²⁹

Kurz: Reformierte Liturgen im Rheinland, die das EGb als offiziell eingeführte „Agende“ in ihrer Landeskirche anwenden wollen, sind geradezu gezwungen, die benötigten Texte aus anderen Quellen zu schöpfen, von denen sich als erste Wahl die RL anbietet, deren Schöpfer diesen Bedarf offenbar bereits im Blick hatten. So gesehen hätte man seinerzeit die RL im Rheinland getrost zusammen mit dem EGb einführen, näherhin die Texte der RL ebenso wie diejenigen des EGb „zum Gebrauch empfehlen“ können.⁴³⁰ Denn dieses ist als liturgische Materialsammlung für reformierte Liturgen nahezu wertlos, wie die reformierten Teilnehmer der Gruppendiskussionen unmissverständlich zum Ausdruck bringen.

Nun könnte man das Bedürfnis der (zahlenmäßig überschaubaren) reformierten Liturgen und Gemeinden mit dem Verweis auf deren Minderheitenstatus in der rheinischen Landeskirche einfach ignorieren. Tatsächlich aber ergeben sich ähnliche Probleme nicht nur in den wenigen „niederrheinischen Dörfern“, die selbst nach zweihundert Jahren hartnäckig einer lutherisch-preußischen Besatzung trotzen.⁴³¹ Die Gruppendiskussionen mit rheinischen Liturgen haben nicht nur deren unterschiedliche konfessionelle, sondern auch deren spirituelle Prägung zutage befördert und damit ein weit differenzierteres Bild entstehen lassen, als die simple Unterscheidung von „lutherisch-uniert = GRUNDFORM I“ und „reformiert = GRUNDFORM II“ zum Ausdruck bringt. Diese Prägungen werden vor allem von Kindheits- und Jugenderinnerungen an die Herkunftsgemeinde (etwa am reformierten

⁴²⁶ Vgl. RL 1999, 99–101.

⁴²⁷ Vgl. ebd. 37 f. Auf die Unterschiede zwischen „Tagesgebet“ (GRUNDFORM I) und „Eingangsgebet“ (GRUNDFORM II) weist das EGb dabei selbst hin, indem es beide Elemente getrennt erläutert (EGb 1999, 528.534) und zu letzterem schreibt: „Nach Inhalt und Funktion entspricht das Eingangsgebet weitgehend dem eröffnenden Vorbereitungsgebet in Grundform I“ (534 [eigene Unterstreichung]).

⁴²⁸ Vgl. ebd. 528 f.

⁴²⁹ Vgl. ebd. 534.

⁴³⁰ Vgl. § 4 Abs. 1 des Kirchengesetzes zur Einführung des EGb 2000.

⁴³¹ In Anlehnung an die sprichwörtlich gewordene Einleitung der populären Asterix-Comics von Uderzo/Goscinny: „Ganz Gallien ist von den Römern besetzt. Ganz Gallien? Nein! Ein von unbeugsamen Galliern bevölkertes Dorf hört nicht auf, den Eindringlingen Widerstand zu leisten ...“ Der Blick der preußischen Könige auf ihre Untertanen im fernen Westen dürfte dem des römischen Senats auf das transalpine Gallien nicht unähnlich gewesen sein.

Niederrhein) und das Profil des aktuellen Wirkungskreises (beispielsweise in einer unierten Stadt- oder einer pietistischen Landgemeinde), aber auch von Studienorten, bisherigen Wirkungsstätten und der eigenen geistlich-theologischen Entwicklung bestimmt. Dieser vielfältigen liturgisch-spirituellen Landschaft entsprechen unterschiedliche Gottesdienst-„Kulturen“, die im Rheinland nebeneinander und miteinander existieren – und das, wie der Blick in die Geschichte zeigt, bereits seit Jahrhunderten.⁴³² Diese Kulturen unterscheiden sich etwa in Fragen wie:

- Braucht ein Gottesdienst ein einheitliches Thema?
- Welchen Stellenwert hat die Predigt im Verhältnis zum Rest der Liturgie – und kann sie gegebenenfalls ganz wegfallen?
- Soll der Pfarrer die Gemeinde an der Kirchentüre begrüßen – oder sich vor dem Gottesdienst still sammeln?
- Ist der Kirchenraum und der Gottesdienst selbst ein Ort des quirligen Festes – oder eher ein Raum der konzentrierten, „heiligen“ Ruhe?
- Welcher Akzent des Abendmahls steht bei dessen Feier im Vordergrund: die Sündenvergebung, das Fest, die Gemeinschaft oder die Danksagung (Eucharistie)?

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, sind dabei mindestens drei Kulturen auszumachen, die als solche natürlich nicht in Reinform auftreten. Da ist zum einen eine *lutherisch-unierte Kultur*, der die Pflege liturgischer und kirchenjahreszeitlicher Formen sowie der (klassischen) Kirchenmusik besonders am Herzen liegt. Eine *reformierte Kultur* setzt den Akzent stark auf eine geschliffene, authentische Sprache in den Gebeten und der Predigt, auf die der Gottesdienst zuläuft und an der sich die thematische Gestaltung des gesamten Gottesdienstes orientiert. Eine *neupietistisch-evangelikale Kultur* schließlich legt Wert auf Alltagsnähe, eine nicht abgehoben wirkende Liturgiesprache und die aktive Einbindung verschiedener Personen, Gruppen und Musikstile.⁴³³

In dieser Vielfalt schillert nicht nur, aber auch das Erbe der liturgischen Bewegungen des vergangenen Jahrhunderts durch: *Die Jüngere Liturgische*

⁴³² Der Begriff „Kultur“ wird hier in seiner allgemeinen Bedeutung gebraucht, indem die Liturgie als eine derjenigen Handlungsbereiche betrachtet wird, in denen eine Gruppe von Menschen (Christen) auf der Basis einer bestimmten Konfession und/oder Spiritualität – hier besonders durch „Repräsentationen geistiger Gebilde wie Rituale, Texte, performative Inszenierungen, Gesänge oder sonstige künstler[ische] Gestaltungen“ – einen genuinen „kollektiven Sinnzusammenhang“ gestalten und repräsentieren (vgl. Art. „Kultur“ 2006, 61). In diesem Sinn wird man etwa von einer charakteristischen lutherischen, reformierten oder pietistischen Gottesdienst-„Kultur“ sprechen können.

⁴³³ Selbstverständlich ist dies nicht mehr als eine grobe, verallgemeinernde Skizze. Umso reizvoller erscheint es, diesen (und möglichen weiteren) „liturgischen Kulturen“ eine eigene qualitative Studie zu widmen, um die Korrelationen zwischen spirituellem Milieu und Gottesdienst(ordnungen) präziser zu erfassen.

Bewegung hat dabei mit ihrer Programmatik – Favorisierung der traditionellen Messform, Pflege des klassischen (gregorianischen) Liturgiegesangs, kirchenjahreszeitliche Entfaltung des Propriums, Wiederherstellung des Abendmahlsgottesdienstes als Regelfall – in der Nachkriegszeit starken Einfluss auf die Gestalt der Agendenwerke der 1950er Jahre genommen. In dieser Tradition steht auch das EGb, selbst wenn es die liturgische Variationsbreite auf der Basis seines Strukturmodells zu weiten sucht. Die *Ältere Liturgische Bewegung* hingegen hat nicht nur die brüske Ablehnung durch die maßgeblichen Liturgiker in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts überlebt, sondern scheint in unseren Tagen eine Renaissance zu erleben, so etwa in der Betonung der Liturgie als Gesamtkunstwerk, das von einem einheitlichen Thema bestimmt sein soll, oder dem Plädoyer für den Gottesdienst als Gemeinschaft stiftendes Fest.

Die Auswirkungen dieser beiden Strömungen sind selbstverständlich nicht klar voneinander zu trennen, im Gegenteil: In einer unierten Landeskirche wie der rheinischen, in der Gemeinden unterschiedlicher konfessioneller Ausprägungen seit jeher nebeneinander und miteinander leben; in der Pfarrer, aber auch Vikare und Prädikanten in Gemeinden ihren Dienst tun, deren konfessionelles und spirituelles Profil sich mitunter deutlich von der eigenen Herkunftsgemeinde unterscheidet – in einer solchen Landeskirche ist eine Vermischung unterschiedlicher liturgischer Stile und Kulturen unvermeidlich. Ein solcher Austausch kann für den Liturgen wie für die Gemeinde durchaus befruchtend sein. In der Folge aber stellen sich, wie in den Gruppendiskussionen vielfach zu verfolgen war, keineswegs nur reformierte Liturgen unter den Anspruch, „ihren“ Gottesdienst thematisch durchzukomponieren und/oder eine als möglichst authentisch empfundene Gebetsprache zu verwenden, sondern ebenso nicht wenige lutherische oder unierte Liturgen bei der Gestaltung einer Liturgie nach GRUNDFORM I. Und in der Gruppendiskussion mit pietistischen Pfarrern war zu erfahren, dass diese auf der Basis einer traditionellen, auf lutherische Wurzeln zurückgehenden Liturgie einen neupietistisch-evangelikalen Gottesdienststil pflegen. Bei diesen Bemühungen können sie mit dem EGb ebenso wenig anfangen wie ein reformierter Prediger.⁴³⁴

⁴³⁴ Insofern ist Michael Meyer-Blancks Fazit der LK-Studie widersprüchlich: „Die Predigt steht im Zentrum, aber sie kann nach Ansicht der Befragten nicht allein stehen, weil sie gerade als Zentrum Teil eines organischen Ganzen ist. [...] Das Anliegen des Strukturpapiers und des EGb ist mit der hohen Zustimmung zu einem ‚roten Faden‘ im gesamten Gottesdienst offensichtlich in der Praxis angekommen“ (Zentrum und „roter Faden“ [2011], 137). Denn die Zentralstellung der Predigt und der sich von ihr aus entspinnde „rote Faden“ *sprengen* gerade den Duktus des Strukturmodells. Dieses funktioniert letztlich nur in der lutherisch-unierten Liturgiekultur, in der sich der Gottesdienst nach GRUNDFORM I samt der (nicht an das Thema der Predigt geknüpften) Propriumsgebete „objektiv“ entwickelt und in den die Predigt als „subjektive“ Kom-

Wenn das EGb darum die beiden Grundformen in trauter Eintracht Seite an Seite präsentiert, so hat dies zwar die (nicht gering zu schätzende) liturgiethoretische Erkenntnis gefördert, dass die beiden konfessionellen Liturgietraditionen des Mess- und des Predigtgottesdienstes keine unversöhnlichen Gegensätze darstellen. Zu einer größeren Durchlässigkeit zwischen den beiden Formen hat dies jedoch nicht geführt, im Gegenteil: Die ausgiebigen liturgiedidaktischen Erläuterungen haben die Einsicht höchstens noch gestärkt, dass die beiden Grundformen jenseits ihrer rein strukturellen Ähnlichkeiten eigenen Logiken folgen, die sich „*nicht einfach kreuzen lassen*“ (P75,57). Dass das rheinische Einführungsgesetz von den Gemeinden lediglich verlangt hat, sich auf eine der beiden Grundformen für die Sonn- und Feiertagsgottesdienste festzulegen, hat in den Gemeinden bestenfalls zur Klärung der eigenen Tradition, letztlich aber zur Bestätigung der bisherigen Praxis geführt. So konnte sich der Eindruck verfestigen, im Rheinland gebe es eigentlich gar keine verbindliche Agende mehr, sondern „nur“ das Gottesdienstbuch, dessen Botschaft darauf reduziert wird, dass jedem Liturgen und jedem Presbyterium kraft seines *ius liturgicum* nunmehr eine nahezu grenzenlose Gestaltungsfreiheit (und -aufgabe) übertragen ist. Zu dieser Situation haben Kirchenleitung und Landessynode mit der Anpassung der Kirchenordnung möglicherweise noch ihren Teil beigetragen: Denn dort heißt es nicht etwa präzise: „*Gottesdienste werden nach einer der Grundformen des Gottesdienstbuches [...] gefeiert*“, sondern fahrlässig unscharf: „*Gottesdienste werden nach dem Gottesdienstbuch (Agende) gefeiert ...*“⁴³⁵ Verordnungen aber, die ebenso offenkundig wie folgenlos im Gegensatz zur erlebten Praxis stehen, werden selten auf ihren historischen Entstehungszusammenhang hin exegetisiert, sondern laufen vielmehr Gefahr, ganz ignoriert zu werden.

Das EGb hat darum im Rheinland nicht den Status einer Einheitsagende erreicht. Mehr noch: Es ist von einer solchen Stellung weiter entfernt, als es seine altpreußischen Vorgänger jemals waren. Denn die Agenden des 19. und 20. Jahrhunderts bis hin zur AGENDE I konnten – sei es aus Überzeugung, Loyalität gegenüber dem Landesherrn oder schlicht aufgrund des Mangels an anderem liturgischen Material – zumindest phasenweise für sich in Anspruch nehmen, das liturgische Leben in der rheinischen Kirche abzubilden und zu bestimmen. Das EGb hingegen haben seine Adressaten vielerorts in den liturgischen Bücherschrank zu ihren anderen Materialsammlungen gestellt – wenn sie die Investition nicht ganz gescheut und/oder für überflüssig gehalten haben.

Dass sich das Gottesdienstbuch mit dem Anspruch, neben den beiden konfessionellen Mainstreams mit dem eigenen Strukturmodell auch gleich noch die Fülle

munikation zwischen Prediger und Gemeinde einbricht, wie Meyer-Blanck sonst selbst betont (vgl. etwa: Wo und wie spricht Christus [2005]; Gott feiern [2006]).

⁴³⁵ Art. 72 Abs. 2 KO.

alternativer Gottesdienstformen einfangen zu können, restlos übernimmt, sei hier nur am Rande erwähnt. Die von EGb und Ergänzungsband entfalteten Beispiele für Gottesdienste „in offener Form“ bilden die Vielfalt des „Zweiten“ und „Dritten Programms“ höchstens punktuell ab. Kerner, der nach Erscheinen des EGb unter dem Titel „Gottesdienst Gestalt geben“ noch ausführlich in die Möglichkeiten des neuen Buches eingeführt hatte,⁴³⁶ distanziert sich keine zehn Jahre später von diesem Unterfangen und unterscheidet in seiner „kleinen Kompositionslehre des evangelischen Gottesdienstes“ zwischen „rituell geprägten Gottesdiensten“ und „in freien Formen gefeierten Gottesdiensten“.⁴³⁷ Letztere könnten nicht einfach unter die angeblich so variable, da mit wenig vorgegebenen Elementen ausgestattete GRUNDFORM II (Predigtgottesdienst) subsumiert werden,⁴³⁸ sondern folgten je eigenen Kompositionsgesetzen.⁴³⁹ Auch Lutz Friedrichs hatte zuvor bereits exemplarisch dargestellt, dass alternative Gottesdienstformen zwar anderen, aber in sich durchaus kongruenten und wiedererkennbaren Logiken folgen.⁴⁴⁰

Der Versuch des EGb, die Vielfalt liturgischer und konfessioneller Traditionen in einem entsprechend weit gefassten Strukturmodell zu beheimaten, um es damit letztlich noch im Griff haben zu können, muss als gescheitert angesehen werden. In Anlehnung an den Titel des bekannten Diskussionsbeitrags von Dorothea Wendebourg⁴⁴¹ könnte man formulieren, das EGb ist mit seinem Einheitsstrukturmodell „den falschen Weg Preußens zu Ende gegangen“, um sich dort nun in der Sackgasse wiederzufinden.

⁴³⁶ Kerner 2001, Gottesdienst Gestalt geben.

⁴³⁷ Ders. 2008, Kleine Kompositionslehre, 14 f.

⁴³⁸ Die gut gemeinte Ermutigung des EGb, die GRUNDFORM II doch ab und an einmal auszuprobieren, weil sie so schön schlicht und darum so flexibel sei (EGb 1999, 14 u. ö.), scheint der Frage von Liturgen in rein lutherischen Landeskirchen zuvor kommen zu wollen, was sie mit der zweiten Grundform denn überhaupt anfangen sollen. Diese Einladung auf die liturgische Spielwiese könnte aus reformierter Sicht allerdings auch als illegitimer Übergriff wirken, gleicht sie doch der Aufforderung von Eltern, die ihre Kinder zum Schutz des eigenen, sorgsam gehüteten Ziergartens auf den Rasen der Nachbarn schicken.

⁴³⁹ Kerner skizziert in seiner „Kleinen Kompositionslehre“ je ein partizipatorisches, pädagogisches, politisches, missionarisches, an der liturgischen Tradition anknüpfendes, kontemplatives, charismatisches sowie ein den speziellen Bedürfnissen Rechnung tragendes Modell; auf diese Modelle können seiner Ansicht nach die über 150 (!) unterschiedlichen Gottesdienstformen in Bayern zumindest grob unterteilt werden (18–26).

⁴⁴⁰ Vgl. Friedrichs 2005, Mit dem Zweiten sieht man besser?; ders. 2007, Alternative Gottesdienste.

⁴⁴¹ Wendebourg 1997, Den falschen Weg Luthers zu Ende gegangen?; unter den zahlreichen Erwiderungen vgl. exemplarisch Schulz 2003, Eingrenzung oder Ausstrahlung?

3 Herausforderung: Qualitätssicherung

These 3 Damit evangelischer Gottesdienst zu sich selbst kommt und seinem Wesen und seiner Aufgabe gerecht wird, müssen geeignete Kriterien und Mittel für seine Qualitätssicherung und -entwicklung definiert und praktiziert werden. In *diesem* Horizont ist zu fragen, ob und wie eine Agende diesen Zielen dienen kann.

Der mit dem 2006 veröffentlichten EKD-Impulspapier *KIRCHE DER FREIHEIT*⁴⁴² angestoßene Reformprozess hat den aus Betriebswirtschaft und Organisationsentwicklung entlehnten Begriff der „Qualitätsentwicklung“ in den breiten kirchlichen und praktisch-theologischen Diskurs eingeführt, von dem bis dahin und erst recht zur Zeit der Entstehung des EGb zwar in kirchlich-diakonischen Einrichtungen, nicht aber in Gemeinden groß die Rede war.⁴⁴³ Dabei waren Agenden von der Intention her immer schon Instrumente zur Sicherung liturgischer Qualität, mit der die verantwortlichen Autoren und Organe (Landesherren, Konsistorien oder Kirchenleitungen) in der Regel eine größtmögliche Übereinstimmung bei den gesprochenen Texten, den gesungenen Melodien und natürlich den zu verkündenden Lehren verbanden. Dementsprechend beschränkten sich Agenden die längste Zeit darauf, bestimmte Formulare, Texte und Melodien für den gottesdienstlichen Gebrauch bereitzustellen. Dass die Pfarrer diese Vorgaben angemessen mit Leben füllen würden, wurde entweder stillschweigend vorausgesetzt oder im Blick auf die (von agendarischen Vorgaben nicht erfasste) Predigt als dem „eigentlichen“ Herzstück evangelischen Gottesdienstes als nachrangig eingestuft. Das EGb ist (auch) in dieser Hinsicht eine „Agende alten Typs“, als es seinen Hauptakzent nach wie vor auf den „Text“ des Gottesdienstes und dessen Erläuterung legt, nonverbale Gesten aber (abgesehen von deren Erwähnung im nachträglich eingefügten Kriterium 6) ebenso ausblendet wie die notwendige Kunst der Inszenierung im Rahmen einer liturgischen Feier.⁴⁴⁴

Den Vätern und Müttern des EGb war durchaus bewusst, dass die Veröffentlichung eines Gottesdienstbuches allein keinen tief greifenden Bewusstseinswan-

⁴⁴² Kirchenamt der EKD 2006, *Kirche der Freiheit*.

⁴⁴³ In „*Kirche der Freiheit*“ taucht der Terminus „Qualität“ sowie davon abgeleitete Begriffe („Qualitätsanalyse“, „Qualitätskontrolle“, „Qualitätsmanagement“ etc.) beachtliche 56 Mal auf – nicht nur, aber besonders häufig in Bezug auf den Gottesdienst. Vgl. dazu: Fendler 2011, Von der „Qualitas“ zur Messung.

⁴⁴⁴ Erst im EGb.Erg finden sich hierzu nähere Ausführungen, insbesondere die Kapitel „Zur Feier des Gottesdienstes“ 9–34 und „Kleiner liturgischer ‚Knigge‘“ (335–353). Zum Gottesdienst als „Inszenierung des Evangeliums“ vgl. Meyer-Blanck 1997, Inszenierung. Vgl. dazu: Hahne 1991, *De arte celebrandi*.

del einzuleiten vermag, sondern mit einer Förderung der liturgischen Bildung einhergehen muss. Frieder Schulz sprach schon in der Frühphase des Agendenprozesses eine „unabdingbare ‚Bildungs-Reform‘ der gottesdienstlichen ‚Agenten“⁴⁴⁵ an, womit er Pfarrer wie feiernde Gemeinde gleichermaßen in den Blick nahm. Die Liturgik hat im Laufe der vergangenen drei Jahrzehnte innerhalb der theologischen Aus- und Weiterbildung wie auch bei den Liturgen selbst ohne Frage einen deutlich größeren Stellenwert gewonnen, was die Teilnehmer der Gruppendiskussionen aus ihrer Sicht bestätigten. Der Liturgiewissenschaft wird zwar an evangelischen Fakultäten nach wie vor kein eigenes Lehrfach gewidmet;⁴⁴⁶ es dürfte evangelischen Theologiestudierenden mit dem Berufsziel Pfarramt allerdings heutzutage schwerfallen, sich vor dem Kirchlichen Examen nicht mit dem Thema Liturgik zu beschäftigen. Mehr noch: Das Interesse an Liturgie nimmt unter Studierenden erkennbar zu, sodass diese entsprechende Veranstaltungen sogar von sich aus einfordern. Insbesondere in der zweiten Ausbildungsphase, dem Vikariat, wurden allerorts neue Schwerpunkte gesetzt.⁴⁴⁷ Im Ausbildungsplan der rheinischen Kirche wurde die obligatorische theoretische und praktische „Homiletik“ um den Aspekt „Liturgik“ ergänzt. Übungen in liturgischer Präsenz sowie Sprech- und Körperübungen sind ebenso Teil des Ausbildungsprogramms wie ein Gottesdienstbesuch mit anschließendem Prüfungsgespräch zum Thema „Homiletik und Gottesdienst“ als Bestandteil des Zweiten Examens.⁴⁴⁸ Demgegenüber wird die sich an das Vikariat anschließende Zeit der ersten Amtsjahre, in denen sich die zuvor erworbenen Fertigkeiten zu einer gesunden Routine verfestigen müssen, noch zu wenig berücksichtigt.⁴⁴⁹

Das Impulspapier KIRCHE DER FREIHEIT fordert in seinem ersten „Leuchtf Feuer“ programmatisch *„ein vergleichbares Anspruchs- und Qualitätsniveau in allen geistlichen und seelsorgerlichen Kernvollzügen“*⁴⁵⁰, wozu in besonderer Weise das gottesdienstliche Leben zählt. Dem sollen *„vergleichbare Qualitätsstandards“* und ein *„verlässliches Qualitätsmanagement“* dienen.⁴⁵¹ Über die Frage, ob man denn die Qualität von pastoraler Arbeit im Allgemeinen und von Gottesdiensten im Besonderen überhaupt messen sollte und kann,

⁴⁴⁵ Schulz 1981, Reform, 62. Im unmittelbaren zeitlichen Umfeld mit der Einführung des EGb widmeten sich 1999 und 2001 zwei der Liturgiewissenschaftlichen Fachgespräche des Liturgiewissenschaftlichen Instituts Leipzig dem Thema der Liturgiedidaktik. Vgl. Neijenhuis 2001, Liturgie lernen, darin u. a.: Cornehl 2001, Liturgische Kompetenz.

⁴⁴⁶ Zur Liturgiewissenschaft in evangelischer Perspektive vgl. Meyer-Blanck 2003, Liturgiewissenschaft; auch: Kunz 2003, Wie lernt man Liturgie?

⁴⁴⁷ Vgl. dazu auch: Gottesdienste leiten lernen 2006.

⁴⁴⁸ Vgl. Kirchenleitung der EKIR 2004, Prüfungsordnung; Landeskirchenamt der EKIR 2010, Vikariat und Probendienst.

⁴⁴⁹ Mit Meyer-Blanck 2007, Anmut, 358–361.

⁴⁵⁰ Kirchenamt der EKD 2006, Kirche der Freiheit, 49.

⁴⁵¹ Ebd. 51.

sind unmittelbar nach Erscheinen des Papiers erwartungsgemäß heftige Diskussionen entbrannt.⁴⁵²

Folkert Fendler, der Leiter des am Hildesheimer Michaeliskloster angesiedelten „Zentrums für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst“ der EKD⁴⁵³, versucht Kritikern an dem Unterfangen gottesdienstlicher Qualitätssicherung den Wind aus den Segeln zu nehmen, indem er auf den Wortsinn von Qualität verweist: „Beschaffenheit“.⁴⁵⁴ Qualitätsanalyse sei schlicht die Untersuchung, „inwieweit die Beschaffenheit dem Wesen oder der Zweckbestimmung [einer Sache oder eines Vorgangs] entspricht“. Auf den Gottesdienst bezogen stelle sich damit die (rhetorische) Frage: „Wollen wir als Kirche dem Verhältnis der faktischen Beschaffenheit unserer Gottesdienstkultur zu ihrem Wesen und Ziel verstärkt Aufmerksamkeit schenken?“ Dieser Herausforderung wird sich niemand, dem am (evangelischen) Gottesdienst gelegen ist, entziehen wollen.

4 Ziele liturgischer Qualitätsentwicklung

These 4 Liturgische Qualitätsentwicklung will die Ursprungsbindung des evangelischen Gottesdienstes gewährleisten und die Partizipations-offenheit liturgischer Feiern fördern.

Der erste Schritt eines jeden Veränderungsprozesses ist – während oder nach der Bestandsaufnahme – die Klärung der Ziele. Dies gilt auch für das Unterfangen einer liturgischen Qualitätssicherung. Welche Ziele müssen der (evangelischen) Kirche also vor Augen stehen, wenn sie die „Beschaffenheit“, die Qualität der gefeierten und zu feiernden Gottesdienste bestimmen will? Alle Antworten auf diese Frage werden stets um zwei Aspekte kreisen:

Zum einen wird Kirche die *Ursprungsbindung* des Gottesdienstes zu sichern suchen. Als reformatorische Kirche geschieht diese Bindung vor allem anderen durch die stets neue Rückbesinnung auf die biblische Überlieferung, denn „der christliche Gottesdienst gewinnt durch die Aneignung der biblischen Tradition seine besondere Eigenart, seine Substanz und sein

⁴⁵² Vgl. etwa Thomas 2005, 10 Klippen, bes. 381–385; van Lüpke 2006, Auf der Suche nach Heimat; Meyer-Blanck 2008, Fragen; Tiemann 2009, Situationsgerecht Gottesdienst feiern, sowie die Beiträge in: Kirchenamt der EKD 2008, „Von anderen lernen“.

⁴⁵³ Das im August 2009 eröffnete Zentrum will „die Ausstrahlungskraft und die Schönheit des evangelischen Gottesdienstes stärken“ und „im Gespräch mit theologischer Wissenschaft und kirchlicher Praxis [...] nach Kriterien eines guten Gottesdienstes und geeigneten Instrumenten der Qualitätsentwicklung“ suchen (Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst o. J. [2010], Qualität gewinnen!).

⁴⁵⁴ Fendler 2009, Lust auf Qualität?, 38; dort auch die folgenden beiden Zitate.

Profil. Im Rückbezug auf diese Vorgabe besteht sein Reichtum. Hier ist das unausschöpfliche Potenzial der Erneuerung, das in der neuzeitlichen Wirklichkeit und angesichts der aktuellen Herausforderungen der Gegenwart zur Geltung zu bringen ist.“⁴⁵⁵

Enttäuscht wird dabei, wer beim Blick in die biblischen Bücher konkrete Vorgaben für Form und Feier der Liturgie sucht. Weder können Pascha- oder Emmausmahl als dramaturgische Vorlage für die späteren Eucharistische und Abendmahlfeiern erhalten noch finden sich in den neutestamentlichen Schriften ausgearbeitete Gottesdienstordnungen. Erkennbar ist vielmehr, dass es in der urchristlichen Zeit eine große, geradezu charismatische Vielfalt an Feiern gab, die sich erst in den darauffolgenden Jahrhunderten in festen Strukturen und wiederkehrenden Formularen kristallisierten.⁴⁵⁶

Der Blick auf die Zeit der Reformation und die damals entstandenen Kirchen- und Gottesdienstordnungen, die in den vergangenen zwei Jahrhunderten eine Renaissance erlebt haben, ist zwar nicht unstatthaft, gegenüber der biblischen Rückbindung aber zweitrangig. Denn auch die Reformatoren verstanden ihre liturgischen Reformen und Formulare als Versuche ohne Exklusivitätsanspruch, den Gottesdienst (wieder) auf sein biblisches Fundament hin transparent zu machen. Ebenso wie sie dabei nicht gleich alle Schätze der Tradition über Bord warfen, ist es selbstverständlich auch heute legitim und vernünftig, das liturgische Erbe zu pflegen, das uns von unseren Vorfahren im Glauben überantwortet ist. Die „Ordnung des kirchlichen Lebens“ der EKU von 1999 definiert dabei die allem geschichtlichen Wandel entzogenen Elemente des christlichen Gottesdienstes:⁴⁵⁷

- *die öffentliche Verkündigung der frohen Botschaft von Jesus Christus;*
- *die Antwort der Gemeinde in Anbetung und Bekenntnis, Opfer, Dank und Klage, Lob und Bitte durch Gebete und Lieder;*
- *die Sammlung und Stärkung der Gemeinde zur Gemeinschaft des Leibes Christi in der Feier von Taufe und Abendmahl;*
- *die Zurüstung und Sendung zum freien und dankbaren Dienst;*
- *der Zuspruch des Segens.*

Zum anderen muss es Kirche darum gehen, die *Partizipationsoffenheit* von Gottesdiensten zu gewährleisten. Damit ist im weiten Sinn all das gemeint, was den zur Feier der Liturgie Versammelten ermöglicht, an der sich ereignenden Kommunikation des Evangeliums in der ihnen angemessenen Weise

⁴⁵⁵ Cornehl 2006, Evangelischer Gottesdienst, 74 f; vgl. auch Grethlein 2001, Grundfragen der Liturgik, 55-75.

⁴⁵⁶ Vgl. Roloff 2003, Gottesdienst im Urchristentum.

⁴⁵⁷ Die folgende kursiv gesetzte Aufzählung ist ein Zitat aus: Ordnung des kirchlichen Lebens der EKU 2001, 24. Bezeichnenderweise ist in dieser Zusammenschau, die von derselben EKU-Synode beschlossen wurde, die auch das EGb verabschiedet hat, von keiner (gleich bleibenden) Grundstruktur die Rede, sondern allein von inhaltlich bestimmten „Elementen“.

teilzuhaben und teilzunehmen.⁴⁵⁸ Das in dieser Weise geweitete Beteiligungsverständnis erinnert daran, dass evangelischer Gottesdienst (so sehr er zum Lobe Gottes geschieht und sich dem Wirken seines Geistes verdankt) niemals Selbstzweck ist und sich auch niemals in einer „Messfeier ohne Gemeinde“⁴⁵⁹ verwirklichen könnte. Sie ist vielmehr nur als vielschichtiges Kommunikationsgeschehen mit und zwischen mehreren Personen denkbar.⁴⁶⁰ Dabei ist „Kommunikation“ nicht auf die verbale Dimension reduziert, sondern geschieht in differenzierten Zeichenhandlungen. So ist eine ganzheitlich verstandene Partizipationsoffenheit die Voraussetzung dafür,

- dass Menschen im Gottesdienst von Gottes Geist berührt und bewegt werden;
- dass im Gottesdienst Glaube geweckt und gestärkt, Liebe erfahren und zur Praxis der Liebe motiviert, Hoffnung gestiftet und genährt wird;
- dass Menschen im Gottesdienst Gottesbegegnung, Lebenserneuerung und Gemeinschaft erfahren.⁴⁶¹

Diese beiden Grundziele – *Ursprungsbindung* und *Partizipationsoffenheit* – im Blick, wird es Aufgabe gottesdienstlicher Qualitätssicherung sein, im Sinne von 1 Thess 5,21 („Prüft aber alles und das Gute behaltet!“) liturgische Inhalte (Gebete, Glaubensbekenntnisse, Lieder etc.) ebenso wie ihre Formen daraufhin zu prüfen, ob sie die Botschaft des Evangeliums von der rechtfertigenden Gnade Gottes widerspiegeln und ob sie die Teilhabe und Teilnahme der Feiernden am Geschehen ermöglichen – um damit den Boden dafür zu bereiten, dass sich Begegnung zwischen Gott und Mensch ereignen kann.

⁴⁵⁸ Mit Schwier 2010, Priestertum aller Glaubenden; vgl. auch Stork-Denker 2008, Beteiligung der Gemeinde, 203–208. Die partizipative Bedeutung des *Mitbetens* betont in diesem Zusammenhang zu Recht Lunk 2010, Gottesdienst und Gebet, 32 f.

⁴⁵⁹ Diese Form sieht die AEM von 1975/1983 weiterhin ausdrücklich vor (Art. 209–231). Gemeint ist damit zwar „die Messfeier eines Priesters, dem nur ein Altardiener assistiert und antwortet“, aber nach Art. 211 darf – wenn auch „nur aus einem gerechten und vernünftigen Grund“ – weiterhin „eine Messe ohne einen Altardiener oder wenigstens einen Gläubigen gefeiert werden“. Diese Praxis dürfte faktisch bei Priestern, die nicht im Gemeindedienst stehen und täglich ohnehin (mindestens!) eine Gemeindemesse feiern, nach dem Grundsatz „Besser allein als gar nicht!“ weiterhin verbreitet sein und vermutlich derzeit wieder zunehmen. In der revidierten *Institutio Generalis Missalis Romani* von 2002 (Deutsche Bischofskonferenz 2007, Grundordnung) ist korrekter von „Messe, an der nur ein liturgischer Dienst teilnimmt“ die Rede (Art. 252–272); die Ausnahmebestimmung bleibt in Art. 254 aber bestehen.

⁴⁶⁰ Die Rede von „Partizipationsoffenheit“ hat auch diejenigen im Blick, „denen Sprache und Zeichen des Gottesdienstes fremd sind“, wie die Landessynode der EKIR 2010, Missionarisch Volkskirche sein, 14, formuliert. Auch die „Fremden“ partizipieren schließlich auf ihre Weise an der gottesdienstlichen Feier.

⁴⁶¹ Diese Aufzählung ist ein Zitat aus: Landeskirchenamt der EKIR 2010, Zu schauen die schönen Gottesdienste, 2.

5 Abschied von der Einheitsagende

These 5 Das Projekt einer Einheitsagende nach dem Muster des EGb erscheint als ungeeignet, um die einem solchen Werk traditionell zugewiesenen Aufgaben im Kontext einer gottesdienstlichen Qualitätssicherung zu erfüllen.

Nachdem die Ziele eines Prozesses geklärt sind, gilt es, diejenigen Mittel zu wählen, die geeignet erscheinen, diese Ziele zu erreichen. Bevor dabei Instrumente entwickelt werden, ist es vernünftig, zunächst die vorhandenen Werkzeuge auf ihre Eignung hin zu überprüfen: Dienen sie den erklärten Zielen einer angemessenen Qualitätssicherung – oder greift die berühmt gewordene (angebliche) Weisheit der Dakota-Indianer: „*Wenn du merkst, dass du ein totes Pferd reitest: Steig ab!*“⁴⁶² In unserem Zusammenhang stellen sich darum die beiden Fragen, welchen Beitrag Agenden zum Bemühen um die Qualität von Gottesdiensten bislang leisten sollten, und ob eine Agende dafür tatsächlich nach wie vor das probate Mittel ist.

Die Aufgaben von Agenden sind klassischerweise,

- Vereinbarungen über die gemeinsamen, einheitsstiftenden Kennzeichen gottesdienstlicher Feiern in einem bestimmten Gebiet (Fürstentum, Landeskirche, EKD) zu dokumentieren;
- qualitativ als hochwertig eingestufte Formen und Texte für die gottesdienstliche Feier bereitzustellen sowie
- durch grundlegende Informationen zur Bildung und Qualifizierung der liturgisch Handelnden beizutragen.

Die folgenden Thesen wollen Alternativen aufzeigen, die diese bislang einer Agende übertragenen Aufgaben möglicherweise zielführender erfüllen können.⁴⁶³

⁴⁶² Die vermutlich von US-amerikanischen Projektentwicklern ersonnene Satire kursiert in unterschiedlichsten Versionen im Internet und ist als Allgemeingut zu betrachten. Auf die Einleitung: „*The tribal wisdoms of the Dakota Indians, passed on from generation to generation, says that: 'When you discover that you are riding a dead horse, the best strategy is to dismount'. However, in many companies a range of far more advanced strategies are often employed, such as: ...*“ folgt eine mehr oder weniger lange Liste solcher (vermeintlich!) „weitaus fortschrittlicheren Strategien“, die zum Beritt eines „toten Pferdes“ angewendet werden, so etwa, eine stärkere Peitsche zu besorgen, die Qualitätsstandards zu ändern oder zu verkünden, dass das Pferd, wenn man es schon nicht reiten könne, immer noch eine Kutsche ziehen könne.

⁴⁶³ Ein ähnliches Plädoyer hielt bereits im Blick auf den VEA: Rosenplänter 1992, Angst vor dem Mut.

6 „Richtlinien für den evangelischen Gottesdienst“

These 6 Um eine Grenzen überschreitende Partizipation an der Gottesdienstfeier zu ermöglichen, bedarf es Vereinbarungen über ein Repertoire an gemeinsamen Elementen (*Texten*). Diese sind sinnvollerweise nicht in einer Agende, sondern in RICHTLINIEN FÜR DEN EVANGELISCHEN GOTTESDIENST niederzulegen.

Karl-Heinz Bieritz hat schon 1979 in seiner aus semiotischer Sicht formulierten Auseinandersetzung mit dem Strukturpapier als *eine* Aufgabe liturgischer Bücher beschrieben, „Gemeinsamkeit in der symbolischen Kommunikation christlichen Glaubens auch über die Grenzen der jeweiligen Gruppen, Gemeinden, sozialen und altersspezifischen Schichten, konfessionellen Gliederungen und kulturellen Stile hinaus möglich [zu] machen“.⁴⁶⁴ Seine damalige Kritik, dass eine Gruppen und Grenzen überschreitende Kommunikation weder durch eine zur Verpflichtung erhobene „Einheitsliturgie“ noch durch die Definition einer abstrakten Struktur zu erreichen ist, kann im Rückblick fast als prophetisch gelten. Bieritz schließt: „Es kann wohl nicht anders geschehen, als dass sie [= die liturgischen Bücher], wie andere Kodes auch, auf den verschiedenen Ebenen zunächst ein begrenztes und damit erlernbares Repertoire an Zeichenelementen und Verknüpfungsregeln bereitstellen, das jedoch eine große Zahl von Kombinationen und damit eine umfangreiche Produktion liturgischer Syntagmen und *Texte* ermöglicht.“⁴⁶⁵

Die hier vertretene These, sich von der Idee einer Einheitsagende zu verabschieden, bedeutet keineswegs, gottesdienstliche Gestaltung dem Belieben von Liturgen und Gemeinden zu überlassen und der sprichwörtlich gewordenen rheinischen Kleinstaaterei freien Lauf zu lassen. KIRCHE DER FREIHEIT nennt in seinem ersten Leuchtfeuer „*Erkennbarkeit*“ und „*Beheimatungskraft*“ als Kennzeichen evangelischer Gottesdienste.⁴⁶⁶ GOTTESDIENST FEIERN beleuchtet diese Forderung kritisch im Licht Rezeptionsästhetischer Theorieannahmen (GF 3.2.7), um diese beiden Kriterien schließlich als fiktiv zu bezeichnen. Stattdessen müsse „*die Mitschöpferrolle der Rezipienten*“ bedacht werden (GF 3.2.7.4). Der Verweis, dass Gottesdienstteilnehmer in die erlebte Feier ihre eigene Lebensgeschichte und -situation eintragen und damit individuell mitgestalten, ist ebenso wichtig wie der Hinweis darauf,

⁴⁶⁴ Bieritz 1979, Struktur, 51.

⁴⁶⁵ Ebd. 52; mit Kursivschreibung im Text, die signalisiert, dass „*Text*“ hier im semiotischen Sinn „als komplexer, auch nichtverbale Elemente umfassender, kohärenter Zeichenzusammenhang bzw. Zeichenprozess“ verstanden werden will (33). Die sich anschließende Forderung, dass „die semiotische und kommunikative Kompetenz der Beteiligten“ zu fördern sei (81), wird weiter unten noch behandelt.

⁴⁶⁶ Kirchenamt der EKD 2006, Kirche der Freiheit, 50.

dass Beheimatung nicht nur (aber eben auch!) durch kognitive Prozesse, sondern als ein ganzheitliches Erleben über „Raum, Körper, Zeit, Klang, Farben, Geruch usw.“ (ebd.) geschieht.⁴⁶⁷ Diese Erkenntnis schließt damit nicht aus, sondern ein, dass für gottesdienstliche Feiern ein gruppenübergreifendes Grundrepertoire an *Texten*⁴⁶⁸ definiert wird, das die „Grunderwartung“ von Gottesdienstteilnehmern erfüllt und damit die Voraussetzungen für ihren individuellen Partizipationsprozess schafft, der im Idealfall in eine „begeisternde“ Erfahrung mündet.⁴⁶⁹

Das EGb hat sich wie jede Agenda bemüht, ein solches Grundrepertoire zu beschreiben, wobei es sich weithin auf die strukturelle und die verbal-kognitive Ebene beschränkt. Erschwerend kommt hinzu, dass die in einem einzigen Band versammelten (verbindlichen) Gottesdienstordnungen, Modellliturgien, Propriums- und Auswahltexte sowie liturgiedidaktischen Erläuterungen nicht nur der Übersichtlichkeit geschadet, sondern für den Nutzer auch ihre je spezifischen Eigenarten verdunkelt haben. So darf es nicht verwundern, wenn viele Liturgen das EGb schlicht als eine von vielen Materialsammlungen und/oder liturgischen Handbüchern ins Regal einsortieren oder es als weiteres (im Übrigen teures und unhandliches) Exemplar der Gattung „Gottesdienstbuch“⁴⁷⁰ behandeln. Die rheinische Landessynode hatte in ihrer Stellungnahme zum VEA seinerzeit darum sehr weise eine Aufspaltung der Inhalte auf mehrere Publikationen entsprechend ihrer jeweiligen Verbindlichkeit gefordert.⁴⁷¹ In ihrem „Gesamtkonzept eines künftigen Agendenwerks“ hatte sie eine für alle beteiligten Kirchen verbindliche *Agende* und ein ergänzendes *Arbeitsbuch* ohne verbindlich-agendarischen Rang gefordert. Daneben sollte es den Gliedkirchen freigestellt sein, Materialien für die konkrete Gottesdienstvorbereitung – möglichst als *Lose-Blatt-Sammlung* – herauszugeben.

Die rheinische Forderung soll hier aufgegriffen und im Sinne des Plädoyers, auf eine „Agende alten Typs“ künftig ganz zu verzichten, zugespitzt werden. An die Stelle einer Agenda, die zumindest theoretisch auch als Liturgiebuch verwendbar ist, sollten RICHTLINIEN FÜR DEN EVANGELISCHEN GOTTESDIENST IN DEUTSCHLAND (Arbeitstitel!) treten. Dieses Dokument hätte die

⁴⁶⁷ Diese Erkenntnis legen nicht zuletzt die jüngsten empirischen Studien in Bayern nahe: Martin 2007, Mensch – Alltag – Gottesdienst; Kerner 2008, Wie viel Ordnung braucht der Sonntagsgottesdienst?

⁴⁶⁸ Vgl. Anm. 465.

⁴⁶⁹ Vgl. Fendler 2010, Gottesdienstqualität.

⁴⁷⁰ Tatsächlich ist die Bezeichnung „Gottesdienstbuch“ kein Alleinstellungsmerkmal des EGb. So erschienen rund um die Jahrtausendwende z. B. das „Gottesdienstbuch“ (Zipfert 1995); „Mensch Gott! Das neue Gottesdienstbuch“ (Mensch Gott! 1997); „Das Gottesdienstbuch“ (Maibaum 1999); „Gottesdienstbuch in gerechter Sprache“ (Domay/Köhler 2003); „Gottesdienstbuch zum Kirchenjahr“ (Krabbe 2006).

⁴⁷¹ S. oben II 3.1.2.

Aufgabe, diejenigen *Texte*⁴⁷² zu benennen, auf die sich – anders als beim EGb als Agende der lutherischen und (nicht einmal aller) unierten Kirchen – möglichst *alle* Mitgliedskirchen der EKD verständigen können. Die Richtlinien müssen in der Beschreibung der als identitätsstiftend erachteten Elemente so präzise sein, dass sie die (Gemeinde- und Landeskirchen-)Grenzen überschreitende Partizipation ermöglicht und fördert. Sie müssen sich aber zugleich so weit auf Wesentliches beschränken, dass sie den gewachsenen spirituellen und liturgischen Reichtum evangelischen Lebens in Deutschland nicht ohne Not beschneiden. So kann es nicht darum gehen, die Vielfalt liturgischer Traditionen auf (höchstens) zwei Grundformen zurückzuführen, sondern die Bedingung dafür zu schaffen, dass ein norddeutscher reformierter Christ an einem württembergischen Predigtgottesdienst⁴⁷³ ebenso teilnehmen (partizipieren) kann wie ein oberbergischer Pietist an einer evangelischen Messe. Die einzelnen Kirchenbünde und/oder Landeskirchen hätten dann ihrerseits die Freiheit und die Aufgabe, die EKD-weiten RICHTLINIEN für ihren Bereich zu konkretisieren (analog zu den Leitlinien und Gesetzen von EKD, VELKD oder UEK, die jeweils durch Kirchenordnungen und Kirchengesetze entfaltet werden) und dabei weitere regionale und lokale Elemente zu benennen, die die jeweils größere Gemeinschaft nicht beeinträchtigen. Damit kann ein konfessionelles und spirituelles Erbe berücksichtigt werden, das in das EGb als Einheitsagende keinen Eingang gefunden hatte.⁴⁷⁴ Auch kann und sollte auf landeskirchlicher Ebene weiterhin die Zahl der im eigenen Bereich zur Anwendung kommenden Ordnungen mit Verweis auf die eigene Tradition beschränkt werden.

Was mithilfe der vorgeschlagenen RICHTLINIEN im Einzelnen als verbindliche und damit über Gemeinde- und Landeskirchengrenzen hinweg verbindende Elemente und Charakteristika evangelischen Gottesdienstes festzuschreiben ist, kann und soll hier nicht abschließend umrissen werden. Lediglich als exemplarische Bereiche seien genannt:

- Einheitlichkeit ist anzustreben für diejenigen Elemente, die von ihrer Natur her „in Fleisch und Blut übergehen“ und die Ritualität des Gottesdienstes bestimmen. Das gilt nicht nur, aber eben auch für *wiederkehrende Texte und Gebete*, insbesondere wenn sie wie das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis mittlerweile selbstverständlich von der ganzen Gemeinde gesprochen werden.⁴⁷⁵ In diesen Zusammenhang gehört auch die Favorisierung bestimmter *Bibelübersetzungen*. So verleiht die typi-

⁴⁷² S. oben Anm. 465.

⁴⁷³ Dazu Hennig 2003, Evangelischer Predigtgottesdienst.

⁴⁷⁴ In dieser Hinsicht war die preußische Agende von 1834 offener als das EGb, indem sie – wenn auch widerstrebend – in ihrem umfänglichen Anhang eine Fülle liturgischer Texte der regionalen Traditionen versammelt hat.

⁴⁷⁵ In den preußischen Agenden des 19. Jahrhunderts wurden Vaterunser und Glaubensbekenntnis noch vom Pfarrer rezitiert!

sche Diktion des Lutherdeutschen dem Lesungsvortrag jenseits der vermittelten Inhalte einen Wiedererkennungswert.

- Von ebenso grundlegender Bedeutung ist eine Einheitlichkeit bei den *Dialogtexten und -gesängen* des lutherisch-unierten Ordinariums. Wer im Gottesdienst der Nachbargemeinde bereits beim liturgischen Eröffnungsdialo­g brüskiert wird, weil er aus vollem Herzen mit „*Der Himmel und Erde gemacht hat*“ respondi­ert, um in diesem Moment erschrocken festzustellen, dass die Mitfeiernden „... *geschaffen hat*“ singen, wird seine aktive Teilnahme für den Rest der Feier wohlweislich einschränken. Dabei kann und soll die vom EG eröffnete Vielfalt an Ordinariumsgesängen durchaus (und noch mehr) erschlossen werden. Für diesen Fall sollte aber vereinbart werden, wie Gäste die zur Mitfeier benötigten Informationen erhalten (etwa durch Anschlag an der Liedertafel und/oder eine in die Gesangbücher eingeklebte übersichtliche [!] Gottesdienstordnung).
- Da Singen nach einem geflügelten Wort des Geigers Yehudi Menuhin „die eigentliche Muttersprache des Menschen“ ist, ist für eine ganzheitliche Partizipation nicht zuletzt ein gemeinsames Repertoire an *Liedern* wünschenswert.⁴⁷⁶ Das EG besitzt in dieser Hinsicht einen „agendarischen Charakter“, der kaum zu überschätzen ist.⁴⁷⁷ In Zeiten kaum noch stattfindender musikalischer Sozialisation in Familien und eines nur noch sporadischen Gottesdienstbesuchs kann dessen Inhalt allerdings nicht mehr insgesamt als evangelisches Allgemeingut gelten. Darauf reagiert die von den baden-württembergischen Landeskirchen initiierte „Kernliederliste“, die sich die Liturgische Konferenz der EKD mittlerweile zueigen gemacht hat, auf überzeugende Weise.⁴⁷⁸ Auch eine solche Zusammenstellung könnte jeweils landeskirchlich durch regional bedeutsame Gesänge erweitert werden.

Diese Liste ist weiter zu modifizieren und zu ergänzen. Besonders diejenigen Elemente konkreter zu fassen, die *nicht* die inhaltlich-kognitiven Ebene betreffen, wird noch einiges an Fantasie und Akribie erfordern. Entscheidend ist, dass es sich bei den anvisierten RICHTLINIEN (wie auch bei den regionalen Präzisierungen) nicht um ein mit disziplinarischen Mitteln einzuführendes Regime handelt, sondern um eine aus der gegenseitigen Liebe er-

⁴⁷⁶ Zur Bedeutung des Singens im Gottesdienst hat die jüngst abgeschlossene Studie „Singen im Gottesdienst“ aufschlussreiche und im Ganzen ermutigende Ergebnisse geliefert (vgl. Heye 2009, Singen im Gottesdienst; Danzeglocke/Heyer/Reinke 2011, Singen im Gottesdienst); vgl. auch: EKD 2009, Soziale Analyse der Gospelbewegung.

⁴⁷⁷ Auch Peter Cornehl sieht im gemeinsamen Singen aus dem EG „eine kräftige Gegenbewegung gegen das Auseinanderfallen in liturgische Spezialitäten und Teilszenen“ (Zukunft der Agenda [2009], 92).

⁴⁷⁸ Ev. Landeskirche in Württemberg 2006, Unsere Kernlieder; vgl. dazu: Leube 2006, Kernlieder-Liste; ders. 2007, Kernlieder-Liste; ders. 2009, Die neuen „Kernlieder“.

wachsene Selbstverpflichtung.⁴⁷⁹ Diese gälte es als Ausdruck einer liturgischen Gastfreundschaft zu vermitteln, die die Möglichkeit des rituellen Mitvollzugs innerhalb wie außerhalb der eigenen Gemeinde fördert. Sie gibt sowohl Gästen als auch Gemeindegliedern, die seltener am Gottesdienst teilnehmen, die Chance, sich beim Gottesdienst im Sprechen, Singen, Hören usw. als gleichberechtigtes Mit-Glied am Leibe Christi zu erfahren, der die Grenzen der Einzelgemeinde übersteigt und diese zur einen Kirche zusammenfügt.

7 Zulassungsverfahren für Liturgiebücher

These 7 Nicht weniger, sondern mehr Liturgiebücher braucht die Kirche. Kirchenleitungen sollten ihre Aufgabe nicht länger darin sehen, diese in Auftrag zu geben oder selbst zu erstellen, sondern Gottesdienstbücher auf ihre liturgische Qualität hin zu überprüfen.

Die skizzierten RICHTLINIEN wollen weder das Gestaltungsprinzip des EGB auf die Spitze treiben noch Liturgen und Gemeinden mit dem Auftrag alleine lassen, ihre Gottesdienste nunmehr völlig selbstständig zu konzipieren. Die Botschaft vom „Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe“ klang in den 1970er Jahren in den Ohren vieler nach Befreiung von liturgischer Gängelei und markierte den Aufbruch in eine insgesamt als durchaus fruchtbar zu beschreibende Kreativität. Allerdings wurde die den Liturgen eröffnete Gestaltungsfreiheit mit der Zeit zur Belastung. Wer nicht mit einem von Anfang bis Ende selbst formulierten Gottesdienst im eigenen Ringbuch vor den Altar trat, riskierte plötzlich, als „Leseliturg“ verdächtigt zu werden, der aus Faulheit oder Inkompetenz ein beliebiges Gottesdienstbuch aus dem Regal gezogen hatte und dann in die Kirche gestolpert war.⁴⁸⁰

Dabei gibt es gute Argumente *für* den Gebrauch liturgischer Vorlagen. Sich für die Formulierung eigener Texte nicht die dafür unbedingt nötige Zeit nehmen zu wollen oder zu können (nicht jedem Pfarrer lässt die Dienstanweisung den Freiraum, sich zwölf Stunden oder mehr Zeit der Gottesdienstvorbereitung zu widmen!), kann *ein* solcher Grund, muss aber nicht der einzige sein. Die poetische Schöpfung liturgischer Texte ist ein Charisma, das weder mit der Ordination automatisch verliehen wird noch notwendig auf dieselbe Stufe wie die für evangelische Liturgen unverzicht-

⁴⁷⁹ Für eine solche Rücksichtnahme plädiert auch Brandy 2009, Perspektiven, 143 f, mit Verweis auf Luthers Vorrede zur DEUTSCHEN MESSE.

⁴⁸⁰ Vgl. Kemnitzer 2008, Auf dem Weg, 172, in Wiedergabe eines Diskussionsbeitrags auf dem Symposion „Zwischen heiligem Drama und Event“ (4.–6. Juni 2008, Neuendetelsau).

bare Kunst des Predigens gestellt werden sollte. Zumal lehrt der Blick aufs Theater, dass der souveränen Inszenierung in der Regel ein intensives Textstudium vorausgeht und darum die Kunst, liturgische Texte feiernd zu lesen, möglicherweise „neu zu beschreiben und zu entdecken [ist]: Liturgie lesen ist übende Aneignung.“⁴⁸¹ Ganz abgesehen davon sind die Psalmen, die Hymnen und die Cantica der Bibel der beste Beweis dafür, dass Gebete nicht notwendig Sonntag für Sonntag neu erfunden werden müssen, sondern auch von Generation zu Generation weitergegeben und zu jeder Zeit neu authentisch nach-gebetet und mitgesprochen werden können.

Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein waren Pfarrer zur Gottesdienstgestaltung weitgehend auf die Agenden angewiesen, die ihnen die Kirchenleitungen zur Verfügung stellten; auch das EGb ging noch von einem solchen von kirchenamtlicher Seite zu deckenden Bedarf aus. In jüngster Zeit hat sich die Situation allerdings komplett gewandelt: Heutigen Liturgen steht, sofern sie möchten, eine Fülle an gottesdienstlichen Texten in kopierter, gedruckter sowie digitaler Form zur Verfügung, die man hinsichtlich ihrer Qualität sicher kritisch befragen kann, ohne gleich ein verwirrendes „Text-Über-Angebot“ (GF 3.1.8) bedauern zu müssen. Es kann auch dankbar als Ausdruck evangelisch-charismatischer Vielfalt gesehen werden, wenn die Schaffung und Auswahl gottesdienstlicher Texte längst nicht mehr ausschließlich exklusiven Agendenkommissionen überlassen bleibt.

Mit diesem Befund stellt sich die Frage: Ist es tatsächlich nötig, dass Kirchenleitungen in der heutigen Zeit mit viel personellem, zeitlichem und finanziellem Aufwand liturgische Bücher erstellen lassen, um sie anschließend, mit landessynodaler Autorisierung versehen, den Liturgen an die Hand zu geben – damit diese sie dann im besten Fall als eine unter vielen Arbeitshilfen ablegen? Schwingt in einer solchen kirchenleitenden Praxis etwa immer noch die Angst mit, die Gemeinden könnten (erneut) von einer giftigen Welle minderwertiger Gebetsliteratur überschwemmt werden, die den gottesdienstlichen Nährboden nachhaltig kontaminiert? Um Pfarrer von dem Griff zu solchen qualitätsgefährdenden liturgischen Schriften abzuhalten, suchte man ihnen schon im Preußen des ausgehenden 19. Jahrhunderts mit der Agende von 1895 ein vermeintlich besseres Angebot (als die damals vor den Toren stehende liberale Theologie) zu machen. Zumindest aber wollte man so viel Material zusammenstellen, dass die Nutzung weiterer Gottesdienstbücher nicht mehr zwingend nötig erschien. Die Väter der AGENDE I wollten ihrem Vorbild, der preußischen Agende, in diesem Punkt bezeichnenderweise nicht folgen, sondern setzten die Nutzung weiterer Gebetsliteratur ausdrücklich voraus!⁴⁸² Die Verfasser und Verfechter des VEA und des EGb hingegen waren bei aller Betonung seines Modellcharakters nicht frei von der Hybris, ihr Werk im Letzten doch als „eine der umfas-

⁴⁸¹ Ebd.

⁴⁸² Vgl. das entsprechende Zitat aus dem Bericht von Präses Beckmann (s. oben S. 60).

sendsten, vielseitigsten und ausgewogensten Textsammlungen“ anzusehen, „die es auf dem Markt geben wird“.⁴⁸³

Mit dem Plädoyer, bei der Erstellung von Liturgiebüchern auf den freien Markt zu setzen, wird das Bemühen um Qualitätssicherung liturgischer Texte nicht etwa aufgegeben. Es wird nur behauptet, dass die Erstellung einer Agende durch hochrangig besetzte Kommissionen und Arbeitskreise alleine nicht die Qualität des Endprodukts garantiert. Als Alternative zu der in den (ehemals) preußischen Ländern über Jahrhunderte selbstverständlich gewordenen Tradition kirchenamtlich erstellter Agenden sei daher an das bei der Einführung von Schulbüchern praktizierte Verfahren erinnert.

Der Name „Kultusministerium“ erinnert bis heute daran, dass das 1817 von Friedrich Wilhelm III. gegründete „Preußische Ministerium der geistlichen-, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten“ nicht nur für schulische Angelegenheiten, sondern auch für Fragen des Kultus zuständig war.⁴⁸⁴ Bezeichnenderweise hat das Ministerium in der Frage der Schulbucheerstellung von Anfang an eine andere Politik verfolgt als bei den liturgischen Büchern. Während man noch versuchte, die Agende von 1822/23 auf des Königs Geheiß mit aller Macht zu etablieren und auch in den späteren Jahrzehnten um eine einheitliche Agende bemüht war, wies man im selben Haus die Forderung nach einem staatlichen Schulbuchmonopol beharrlich zurück.⁴⁸⁵ Stattdessen mussten die von unabhängigen Verlagen erstellten Schulbücher, um für den Unterricht verwendet zu werden, ein Zulassungsverfahren passieren. Diese Praxis hat sich bis heute erhalten. Der geltende Runderlass des nordrhein-westfälischen Kultusministeriums zur „Zulassung von Lernmitteln“ gibt eine Reihe von Zulassungsvoraussetzungen an (u. a. die Übereinstimmung mit den geltenden Richtlinien, Lehrplänen und sonstigen Vorgaben) und beschreibt drei unterschiedliche Zulassungswege: Je nach Fach und Schulform erhalten die Materialien eine pauschale Zulassung, können über ein vereinfachtes Verfahren ohne gutachterliche Einzelprüfung zugelassen oder aber nur auf der Grundlage eines fachlichen Gutachtens eingeführt werden.⁴⁸⁶

Das in Preußen schon vor 200 Jahren eingeführte Prozedere der Schulbuchzulassung ließe sich analog auf die Einführung liturgischer Bücher übertragen. Der Markt dafür ist zwar bei Weitem nicht so lukrativ wie der für Unterrichtsmaterialien; dem gegenüber steht aber ein Potenzial an Pfarrern und weiteren Liturgen, die bereit wären, ihre mühsam und oft mit Herzblut geschaffenen Gottesdienstentwürfe einem größeren Publikum zuteilwerden lassen, ohne von dem Honorar leben zu müssen. Statt dass also Kirchenlei-

⁴⁸³ Schmidt-Lauber 1990, Auf dem Weg, 447.

⁴⁸⁴ Die Aufarbeitung der Geschichte des preußischen Kultusministeriums ist Teil des laufenden Forschungsprojekts „Acta Borussica“ (vgl. Neugebauer 2009, Ausgerechnet Preußen; Holtz 2009, Preussen als Kulturstaat; Neugebauer 2010, Acta Borussica).

⁴⁸⁵ Vgl. dazu Kreuzsch 2008, Verlag der Buchhandlung, 17–47.

⁴⁸⁶ Vgl. Ministerium für Schule und Weiterbildung NRW 2003, Zulassung von Lernmitteln.

tungen liturgische Bücher selbst erstellen oder von Kommissionen erstellen lassen, könnten sie sich darauf beschränken, die aus ihrer Sicht unverzichtbaren Charakteristika eines Liturgiebuchs festzulegen. Diese könnten in die RICHTLINIEN FÜR DEN EVANGELISCHEN GOTTESDIENST aufgenommen werden. Die Publikation liturgischer Bücher bliebe dagegen freien Autoren und Verlagen überlassen. Die so entstehenden Gottesdienstmaterialien könnten (sinnvollerweise bereits vor Drucklegung) auf ihre Vereinbarkeit mit den formalen wie inhaltlichen Zulassungsvoraussetzungen geprüft und anschließend zur Benutzung im evangelischen Gottesdienst freigegeben werden. Die *eine* in der Landeskirche eingeführte Agende würde also auch offiziell durch eine Vielzahl von Gottesdienstbüchern ersetzt, die dabei keineswegs immer den Bedarf eines kompletten Kirchenjahres oder gar der gesamten sechsjährigen Perikopenreihe abdecken müssen.⁴⁸⁷ Um es ausdrücklich zu sagen: Auch das bestehende EGb kann selbstverständlich als eines unter vielen Liturgiebüchern und Materialsammlungen in Gebrauch bleiben.

Für dieses Verfahren könnte der altertümliche Begriff der „Rekognoszierung“,⁴⁸⁸ der in den deutschen Übersetzungen vatikanischer liturgierechtlicher Erlasse in jüngerer Zeit fröhliche Urständ feiert,⁴⁸⁹ in einer verantwortbaren, evangelischen Weise mit Leben gefüllt werden. Während die römische Kirchenleitung in ihrer *recognitio* überprüfen will, ob die volkssprachlichen Übersetzungen liturgischer Bücher den von ihr herausgegebenen *editiones typicae* entsprechen,⁴⁹⁰ könnte sich eine evangelische Praxis auf den Wortsinn von *recognoscere* besinnen: In der Vorsilbe *re-* schwingt die Bedeutung „wiedererkennen“ mit, die auch im italienischen *riconoscere* und im englischen *to recognize* erhalten geblieben ist. Der Akt einer biblisch-christlichen *recognitio* nach 1 Thess 5,21 gliche damit einer geistlichen Begegnung: Die kirchenleitende Stelle überprüft bei einem li-

⁴⁸⁷ Als Beispiel für einen solchen aktuellen Beitrag zum liturgischen Buchmarkt – neben der RL und anderen von den Teilnehmern in den Gruppendiskussionen genannten Werken – kann die von der Evangelischen Michaelsbruderschaft kürzlich neu herausgegebene FEIER DER EVANGELISCHEN MESSE gelten (Gregorius/Schwarz 2009, Feier der Evangelischen Messe). – Das hier skizzierte Modell würde damit das „Beziehungsmodell der Moderne“ des „*Living apart together*“ (LAT) umsetzen, das Christine Jahn 2008 noch als „bescheidenes“, aber realistisches Ziel „für ein (!) neues Evangelisches Gottesdienstbuch“ formuliert hat (Vom Baukasten zur Ordnung, 75 f).

⁴⁸⁸ „Rekognoszierung/recognoszieren: lat. *recognitio* = Überprüfung, Anerkennung: Die Überprüfung eines Beschlusses oder beschlossenen Textes [...] auf seine Recht- oder Zweckmäßigkeit i. d. R. durch eine höhere Autorität“ (Deutsche Bischofskonferenz 2007, Glossar zum Motu Proprio „*Summorum Pontificum*“). Während frühere Übersetzungen etwa des CIC das lateinische „*recognoscere*“ mit „überprüfen“ übersetzten, wird nun das veraltete „rekognoszieren“ oder die lateinische Substantivierung „die *recognitio* erteilen“ verwendet.

⁴⁸⁹ LITURGIAM AUTHENTICAM 2001; SUMMORUM PONTIFICUM 2007 u. a.

⁴⁹⁰ „Sache des Apostolischen Stuhles ist es, die heilige Liturgie der ganzen Kirche zu ordnen, die liturgischen Bücher herauszugeben und ihre Übersetzungen in die Volkssprachen zu *rekognoszieren* sowie darüber zu wachen, dass die liturgischen Ordnungen überall getreu eingehalten werden“ (c. 838 § 2 CIC; eigene Hervorhebung).

turgischen Entwurf nicht, ob dieser einem traditionellen, schon vorliegenden Formular entspricht, sondern ob sie darin – womöglich überraschend – eine Frucht des Geistes wiedererkennt.⁴⁹¹

Alternativ oder ergänzend zu einem solchen obrigkeitlich anmutenden Zulassungsverfahren wäre eine Zertifizierung, die Verleihung von Gütesiegeln und/oder die fortlaufende Herausgabe kommentierter Empfehlungslisten denkbar, die Gemeinden und Liturgen bei der Auswahl geeigneter Literatur für den Gottesdienst unterstützen, ohne ihnen eine Auswahl vorzuschreiben.⁴⁹² Zudem sollte der ständige Kontakt von Kirchenleitungen, Gottesdienst-Arbeitsstellen sowie Liturgie- und Sprachwissenschaftlern mit Autoren und Verlagen durch Symposien, Werkstattgespräche und andere geeignete Maßnahmen gefördert und gepflegt werden, um gemeinsam an der Entwicklung liturgisch-literarischer Qualitätskriterien zu arbeiten. Ein „amtlich“ erstelltes Liturgiebuch wäre indes nur dann vonnöten, wenn und solange auf dem Markt kein geeignetes Produkt erhältlich ist.

Die auf einem der beschriebenen Wege entstandenen Bücher besäßen durchaus den legitimen Status von „Modellbüchern“. Solche liturgischen „Modell- und Musterabläufe“ (GF 4.4.8) können und dürfen nicht in der Kam-

⁴⁹¹ In diesem Sinn hatte seinerzeit die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Weltkirchenrates im Vorwort des Lima-Papiers „Taufe, Eucharistie und Amt“ die Kirchenleitungen nicht etwa aufgefordert zu prüfen, wie weit das Vorgeschlagene dem eigenen Recht und der eigenen Praxis entspricht, sondern: „Die Kommission wäre dankbar, zur Unterstützung dieses Rezeptionsprozesses möglichst genau zu erfahren, in welchem Maße Ihre Kirche in diesem Text den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen (recognize) kann“ (Taufe, Eucharistie und Amt 1982, 7). – Aus reformierter Sicht hält Kunz 2006 ein „Plädoyer für den liturgischen Wildwuchs“ (so der Untertitel) als Geist-geschenkte Gabenvielfalt.

⁴⁹² Wie der Vorschlag eines Gütesiegels *nicht* zu verstehen ist, wurde jüngst in der katholischen Schwesterkirche vorgeführt: Der Vorsitzende der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Joachim Kardinal Meisner hatte auf deren Frühjahrskonferenz 2008 den Vorschlag präsentiert, „in Analogie zur Zulassung von Büchern für den Religionsunterricht auch für die liturgischen Materialien ein Prüfungs- und Zertifikationsverfahren einzuführen bzw. eine Art ‚Gütesiegel‘ für mustergültige Texte und Publikationen zu vergeben.“ Was als Entwurf einer entsprechenden „Handreichung“ katholischen Verlegern und Redakteuren liturgischer Publikationen präsentiert wurde, stieß bei diesen jedoch auf heftigen Widerstand, weil sie faktisch der Wiedereinführung des Imprimatur und das Ende des freien Markts für liturgische Bücher bedeutet hätte (vgl. Meesmann 2008, Die Zensur kehrt zurück). Was an konkreten Inhalten daraus bekannt geworden ist, liest sich mit gemischten Gefühlen: Neben der grundsätzlichen Beobachtung der liturgischen Vorschriften fordert die „Handreichung“ unter anderem, dass sonntägliche Gottesdienste kein „Thema“ haben dürften, weil sie „nicht das Ziel [hätten], die Gläubigen über etwas zu belehren oder zu informieren“. Andererseits wird klar gefordert, dass „in der Predigt [...] die Schrift ausgelegt werden“ müsse. Autoren müssten „über eine hinreichende theologische und liturgische Ausbildung verfügen“ oder „ein Empfehlungsschreiben des Ortsbischofs vorlegen“ (ebd.). – Mittlerweile scheint das Projekt stillschweigend *ad acta* gelegt worden zu sein.

mer eines solitären Autors entstehen, um nur als Mustervorlage oder Notbehelf auf dem Schreibtisch von Pfarrern „mit minimaler liturgischer Kompetenz“ (ebd.) zu landen.⁴⁹³ Gottesdienstliche Texte müssen vielmehr durchbetet werden, um sich im wiederholten Gebrauch „abzuschleifen“.

8 Anfragen an das Medium „Buch“

These 8 Das Medium „Buch“ als Publikationsform für liturgische Texte erscheint für die Gottesdienstvorbereitung als immer weniger zeitgemäß und für den Gebrauch in der Liturgie als fragwürdig.

Bislang ist selbstverständlich von „Liturgiebüchern“ die Rede gewesen. Auch der Titel „Evangelisches Gottesdienstbuch“ hatte keinen Zweifel daran aufkommen lassen, dass dieses sich der jahrhundertealten Tradition zunächst handkopierter und später gedruckter Liturgiebücher verpflichtet sieht. GOTTESDIENST FEIERN stellt für den beziehungsweise die Nachfolger des EGb ebenfalls eine Wunschliste unterschiedlicher „Rollenbücher“ sowie weiterer Printprodukte auf (GF 4.4.5).

Derzeit ist völlig offen, welche Rolle das Medium „Buch“ künftig spielen wird. Zwar scheint das gedruckte Buch bislang allen technischen Revolutionen vom Heimcomputer über das Internet bis hin zum tragbaren eBook zu trotzen und sich in einer diversifizierten Medienlandschaft zu behaupten. Doch ist zum jetzigen Zeitpunkt redlicherweise gar nicht abzusehen, welche Umbrüche die digitale Revolution noch mit sich bringen wird und in welchen Fristen sich diese vollziehen werden. Die rasante, noch vor zwei Jahrzehnten völlig unabsehbare Entwicklung des Internets stellt jedenfalls alle diesbezüglichen Prognosen unter Vorbehalt.

Nicht an die Berechtigung von liturgischen Vorlagen an sich, wohl aber an die Publikationsform „Buch“ sind nichtsdestotrotz zwei Anfragen zu stellen: Zum Ersten lassen die Beiträge der jüngeren, aber auch einiger älterer Gruppendiskussionsteilnehmer keinen Zweifel daran, dass sie eine digitale Verfügbarkeit liturgischer Texte den traditionellen Gottesdienstbüchern vorziehen und eine unzureichende Digitalisierung für sie sogar ein Ausschlusskriterium darstellt. Die Ergebnisse der Fragebogenauswertung sind in diesem Punkt auch hinsichtlich des Altersgefälles eindeutig. Gottesdienstliche Texte entstehen heute bereits oft und in Zukunft vermutlich ausschließlich am Computer. Liturgen nutzen damit nur konsequent und völlig legitim die

⁴⁹³ An den Gebeten des VEA haben teilweise „Doktoranden und Hilfskräfte“ mitgearbeitet, „die nur im Rahmen ihrer Ausbildung und ohne das berufliche Umfeld der Gemeinde damit zu tun bekamen“ (Tiemann 2009, Situationsgerecht Gottesdienst feiern, 51).

ihnen zur Verfügung stehenden Medien, um sich nach Möglichkeit unnötiges Abtippen zu ersparen, wenn sie aus der Vielfalt der Quellen den „eigenen“ Gottesdienst zusammenstellen. Diese Texte drucken sie dann vor dem Gottesdienst (mitunter in Buchqualität) aus oder übertragen sie möglicherweise schon in naher Zukunft auf ein eBook. Zudem weigern sie sich aus nachvollziehbaren Gründen, „mit einer ganzen Schubkarre voller Bücher in der Kirche aufzutauchen“ (P24,85). Das EGb versteht sich ausdrücklich als „Handagende“, bietet aber für unierte und reformierte Liturgen nicht alle benötigten Texte (so fehlen etwa die für den unierten Rheinländer unverzichtbaren Sündenbekenntnisse und Gnadensprüche). Auch die RL wird diesem Anspruch ob ihrer notwendig begrenzten Materialauswahl⁴⁹⁴ und ihres an das EGb heranreichenden Eigengewichts nur bedingt gerecht.⁴⁹⁵ Jedes Liturgiebuch und erst recht jede reine Materialsammlung wird darum künftig nur noch als Digitalversion Sinn machen.

Zum Zweiten tritt jedes im Gottesdienst gebrauchte (Liturgie-)Buch, erst recht aber eine repräsentative, dickleibige „Altarausgabe“ in unlautere optische Konkurrenz zu der auf den meisten Altären/Abendmahlstischen zentral platzierten Altarbibel. Die Bibel verkörpert für die Gemeinde dabei sinnenfällig die zentrale Bedeutung des über die Jahrhunderte tradierten und in der Verkündigung aktualisierten Gotteswortes – vorausgesetzt natürlich, auf dem Altar liegt eine aktuelle Ausgabe, aus der im Gottesdienst auch gelesen wird, statt dass sie dort als Requisit und als Erinnerung an vergangene Zeiten verstaubt, während der Lektor am Ambo (Leseputz) die zerknitterte Kopie eines Bibelverses ausbreitet.⁴⁹⁶ Formulare, Gebete und andere Texte hingegen sind (jedenfalls zum allergrößten Teil) „nur“ gottesdienstliche Gebrauchstexte mit geringer Halbwertszeit oder solche, die ihre Traditionswürdigkeit erst noch erweisen müssen. Ein Liturgiebuch sollte darum optisch so weit wie möglich zurücktreten und kann gar nicht unscheinbar genug sein. Hier waren die alten Agenden in ihrem schlichten Schwarz bescheidener als das EGb in seinem leuchtenden Bordeauxrot, da sie sich vor der schwarzen Amtstracht des Liturgen quasi unsichtbar machten. Darum ist das lange gescholtene Ringbuch – vor wenigen Jahren noch als Inbegriff einer mehr schlecht als recht zusammengestrickten Gottesdienstvorbereitung geißelt – einem Buch in der Regel vorzuziehen.⁴⁹⁷ Sofern und solange

⁴⁹⁴ „Die bietet Gebete für die Feste, nicht für die Strecke“ (P33,70).

⁴⁹⁵ Schon die preußische AGENDE 1895 wurde ergänzend als schlanke und leichte „Hand-Ausgabe für die Gemeindegottesdienste“ (ohne Musikanhang) herausgegeben, wobei Schriftgröße und –type scharfe Augen und (zur damaligen Zeit in Kirchen keineswegs selbstverständliche) gute Lichtverhältnisse verlangten.

⁴⁹⁶ Die altherwürdigen Gemeindebibeln aus vergangenen Jahrhunderten wären in einer an geeigneter Stelle im Kirchoraum angebrachten oder aufgestellten Vitrine besser aufgehoben.

⁴⁹⁷ Dass ein beim Gottesdienst gebrauchtes Ringbuch eine dem Anlass angemessene Qualität und einen dementsprechenden Erhaltungszustand aufweisen sollte, sollte

man dem Medium „Buch“ die Treue hält, könnten für die Feier des Abendmahls – für das, wie in den Gruppendiskussionen häufiger zu hören war, gerne geprägte Texte herangezogen werden – reine und dementsprechend schmale „Abendmahlbücher“ entstehen, die ausschließlich die für diesen Teil benötigten Texte und Melodien enthalten.

9 Virtuelle Schwarm-Kompetenz

These 9 Für die liturgische Qualitätssicherung sollten aktiv und konsequent die interaktiven Möglichkeiten des Internets, insbesondere des Web 2.0 genutzt werden.

Die mediale Rückfrage an das Medium „Buch“ ist angesichts der digitalen Kulturrevolution, die sich vor unseren Augen vollzieht, noch grundsätzlicher zu stellen. Immerhin hat sich das Christentum seit seinen Anfängen stets der jeweils modernsten Publikations- und Kommunikationswege bedient. Besonders Paulus wird gerne nachgesagt, er hätte heute keine Briefe, sondern E-Mails und SMS geschrieben, einen Weblog geführt, eifrig getwittert und längst eine Facebook-Fanseite eingerichtet. Dass die Reformation ohne Gutenbergs geniale Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern sich niemals so schnell und vielleicht überhaupt nicht durchgesetzt hätte, ist ein kirchengeschichtlicher Allgemeinplatz. Die mit dem aktuellen Internetzeitalter einhergehende „Kulturrevolution“ wird dabei nicht nur mit derjenigen zur Zeit Gutenbergs und Luthers verglichen – sie geht vermutlich darüber hinaus.

Während Bücher ebenso wie Fernsehen und Radio stets nur eine Einbahn-Kommunikation aufbauen, profiliert sich das Internet als Publikations- und Kommunikationsmedium zugleich. Das Schlagwort *Web 2.0* steht dabei für die Möglichkeit, dass User (je jünger, desto mehr) das *world wide web* längst nicht mehr nur zum Informationsabruf nutzen, sondern mindestens ebenso intensiv als Kommunikationsplattform und – wenn auch derzeit noch in begrenztem Umfang – zur Veröffentlichung eigener Inhalte, vorzugsweise in Sozialen Netzwerken. Empirische Untersuchungen wie die alljährliche ARD/ZDF-Onlinestudie⁴⁹⁸

sich von selbst verstehen. – Noch unauffälliger und überzeugender sind die bei Fernsehgottesdiensten immer häufiger zum Einsatz kommenden (schwarzen) Moderationskarten im DIN-A5-Querformat, auf die die Texte aufgeklebt werden.

⁴⁹⁸ Vgl. die Auswertungen von: van Eimeren/Frees 2010, Fast 50 Millionen Deutsche online; Busemann/Gscheidle 2010, Web 2.0; Gerhards/Mende 2009, Offliner; zur Online-Nutzung Jugendlicher vgl. auch: Medienpädagogischer Forschungsverband Südwest, JIM 2009. Eine kritische Einschätzung gibt die Studie: Initiative D21 2010, Digitale Gesellschaft, derzufolge sich drei Viertel der Deutschen mit dem Internet nach wie vor unwohl fühlen – allerdings ebenfalls mit zunehmendem Alter.

warnen zwar davor, vorschnell von den Onlineaktivitäten Jugendlicher auf deren Mediennutzung in späteren Jahren zu schließen, die Etablierung des Internets zum „Primär-Medium“ wird sich aber kaum aufhalten lassen.

Im Internet sind Predigten und Gottesdiensthilfen bereits seit Langem zu finden.⁴⁹⁹ Die VELKD hat begonnen, auf ihrer Website für jeden Sonntag Texte zum liturgischen Gebrauch anzubieten. Der hier formulierte Vorschlag, sich auf das Internet mit den kommunikativen Möglichkeiten des *Web 2.0* einzulassen, geht allerdings darüber hinaus, Pfarrern über das Internet Gottesdienst- und Predigtvorschläge anzubieten.⁵⁰⁰ Im Blick steht ein soziales Netzwerk, eine Online-Community, in der liturgische Praktiker selbst erarbeitete und in der Regel zumindest einmal praxiserprobte liturgische Texte, Elemente und Ideen bereitstellen und kommentieren sowie sich miteinander vernetzen und Erfahrungen austauschen können.⁵⁰¹ Statt Dutzende gedruckte Gottesdiensthilfen aufzuschlagen, böte eine solche Plattform Liturgen die Option, in einer virtuellen (potenziell audiovisuellen) Materialsammlung zu blättern (engl. *to browse*) und/oder komfortabel zu recherchieren. Die Möglichkeiten, Inhalte mit Hilfe von Filter- und Suchfunktionen für den individuellen Bedarf leicht erschließbar zu machen und miteinander zu vernetzen, wären nahezu unbegrenzt. Im Zuge eines zunehmenden *cloud computing*⁵⁰² könnten ganze Gottesdienstvorlagen online zusammengestellt und druck- bzw. übertragungsfertig formatiert werden. Bestückt werden würde ein solcher Materialfundus nicht primär von hauptamtlichen Redakteuren, sondern von generösen Praktikern.⁵⁰³ Ein solches Online-Angebot hätte als Ziel- und Nutzergruppe selbstverständlich primär (!) die heranwachsende Liturgengeneration im Blick,⁵⁰⁴ die zum einen

⁴⁹⁹ Meyer-Blanck 2004, Gottesdienstvorbereitung „online“, konnte bereits auf eine beachtliche Vielfalt an liturgischen Angeboten verweisen.

⁵⁰⁰ So Dinkel 2004, Zukunft und Vergangenheit, 82 f, in seinem Plädoyer für eine „EKD-Online-Plattform zur Gottesdienstgestaltung“, für die er damals (!) nur „ein Diskussionsforum für Debatten zum jeweiligen Text“ (83) vorsah.

⁵⁰¹ Grundsätzliche (kritische) Überlegungen dazu bei: Meyer-Blanck 2004, Gottesdienstvorbereitung „online“, 56-58.

⁵⁰² *cloud computing* bezeichnet die Verlagerung u. a. von Rechenkapazitäten und Softwarepaketen von Einzelrechner (Client) an einen dezentralen Server (vgl. Art. „Cloud Computing“). Konkret wird z. B. ein Office-Programm nicht mehr auf einem einzelnen Rechner installiert, sondern auf einem Server, auf den die Einzelnutzer zum Erstellen eigener Texte (hier: Gottesdienstentwürfe) dezentral zugreifen.

⁵⁰³ Der Aufwand kann für einen Autor denkbar gering gehalten werden: Ein als Word-Dokument hochgeladener Gottesdienstentwurf könnte automatisiert von Formatierungen befreit, in die enthaltenen liturgischen Elemente zerlegt und nach möglichen Schlagworten sowie dem kirchenjahreszeitlichen Anlass durchsucht werden. So „vorverdaut“ kann er vom Autor überarbeitet, (z. B. um Schlagworte) ergänzt und anschließend gesichert werden.

⁵⁰⁴ In der quantitativen Studie haben sich (von der Gesamtgruppe aller Landeskirchen) lediglich 30,4 % der 30-39-jährigen und 25,6 % der 40-49-jährigen für ein solches

früh genug mit Computer und Internet in Kontakt gekommen sind, um diese entsprechend konsequent zu nutzen, und sich zum anderen noch keinen persönlichen Fundus an eigenen und fremden Materialien angelegt hat.

Ein in eine ähnliche Richtung gehendes Projekt ist das 2010 gestartete Internetprojekt „geistreich“⁵⁰⁵. Angestoßen durch den EKD-Reformprozess „Kirche im Aufbruch“ will es sich als Plattform für den Austausch erprobter und innovativer Praktiken (*best practice*) für kirchliches Handeln etablieren. Dass es unter „kirchlichen Praktikern“ durchaus Bereitschaft für eine solche Interaktion gibt, hat die im Vorfeld durchgeführte Onlinebefragung im Herbst 2009 angedeutet, an der sich (nicht repräsentative) 441 Personen beteiligt haben.⁵⁰⁶ Ebenfalls in der Pilotphase befindet sich noch die Online-„Werkstatt Predigt“⁵⁰⁷ des Netzwerks Dramaturgische Homiletik. Längst etabliert ist dagegen die vom Comenius-Institut Münster verantwortete religionspädagogische Plattform *rpi-virtuell.de*, die auf exemplarische Weise die Verbindung von redaktionellen und nutzergenerierten Inhalten demonstriert. Gestartet im Jahr 2002, zählte die Plattform im November 2009 bereits 100.000 Besuche und 47.000 angemeldete Benutzer, die in 3.200 Seminar- und 6.700 virtuellen Arbeitsräumen aktiv sind und 27.500 Einträge im Materialpool hinterlegt haben.⁵⁰⁸

Erfahrungen mit diesen und ähnlichen Projekten werden hilfreich sein, um den Sinn, die Chancen und die Grenzen einer hier vorgeschlagenen Community beurteilen zu können. Nicht verschwiegen werden soll dabei, dass die jüngste ARD/ZDF-Onlinestudie 2010 gegenüber der Vorjahreserhebung bereits einen Rückgang bei der Bereitschaft zu einer aktiven Beteiligung am *Web 2.0* verzeichnet.⁵⁰⁹ Allerdings standen bei dieser Untersuchung privat genutzte Angebote im Zentrum der Aufmerksamkeit. Welche Akzeptanz soziale Netzwerke gerade auch im professionellen Kontext künftig genießen werden, müssen die nächsten Jahre erst noch zeigen.

Bei dem Gedanken an ein solches Projekt stellt sich unmittelbar die berechtigte Frage nach der Qualität des von Usern bereitgestellten und verbreiteten Materials.⁵¹⁰ Das *Web 2.0* hat hier jedoch mittlerweile Methoden und auch eine Kultur einer „demokratischen Qualitätssicherung“ entwickelt.

Das prominenteste Beispiel ist das Online-Nachschlagewerk *Wikipedia*: Obwohl – und gerade weil – Beiträge von jedermann erstellt und fast beliebig verändert, damit aber auch fortwährend korrigiert werden können, kann sich die Qualität der Beiträge durchaus mit etablierten, mit hohem personellem und finanziellem Aufwand redigierten Nachschlagewerken messen und diese sogar übertrumpfen.

Portal interessiert, dagegen 7 von 9 der unter 30-Jährigen, obwohl deren Generation noch gar nicht zu den *digital natives* gehört, die mit *Facebook*, *YouTube* & Co. aufgewachsen sind.

⁵⁰⁵ <http://www.geistreich.de>.

⁵⁰⁶ Vgl. Matschke 2010, Zusammenfassung der Ergebnisse.

⁵⁰⁷ <http://www.werkstatt-predigt.de>.

⁵⁰⁸ http://www.rpi-virtuell.net/index.php?p=infihilfe_rpiin zahlen (30.06.2010).

⁵⁰⁹ Vgl. Busemann/Gscheidle 2010, *Web 2.0*.

⁵¹⁰ So etwa Meyer-Blanck 2004, Gottesdienstvorbereitung „online“, 56–58.

fen.⁵¹¹ Dabei soll nicht verhehlt werden, dass *Wikipedia* durchaus kein Hort lupenreiner Basisdemokratie ist. Vielmehr hat sich dort ein „Nebeneinander oligarchischer, demokratischer und anarchistischer Formen“ entwickelt, bei dem „eine überschaubare Gruppe besonders motivierter und leistungsstarker Mitarbeiter die Führung übernommen“ hat.⁵¹² Dies ist allerdings kein zwingender Makel: Die Herausbildung einer „Führungselite“ ist für jede sich entwickelnde und auf Fortbestand bedachte Organisation typisch, ja unvermeidbar.

Zudem hat sich im *Web 2.0* eine Bewertungskultur etabliert: Wurden zunächst nur Verkäufer bei Online-Auktionen wie *eBay* beurteilt, um nachfolgenden Interessenten einen Hinweis auf dessen Vertrauens(un)würdigkeit zu geben, gibt es heute kaum noch ein Angebot im Netz, zu dem keine Bewertung und/oder ein Kommentar abgegeben werden kann. Teilweise (so etwa bei Software-Downloads) stehen redaktionelle und User-Meinungen auch Seite an Seite.

Diese Entwicklung gibt Anlass zur Hoffnung, dass sich in einer sich zumindest teilweise selbst evaluierenden Online-Community in Kürze ein hohes Qualitätsniveau etabliert: Gut benotetes Material von positiv beurteilten Mitgliedern wird sich auf Dauer gegen schlechter bewertete Beiträge und Autoren durchsetzen.⁵¹³ Ohne zudem die Kompetenz von „*Sprach- und Sprechwissenschaftlern*“ (GF 5.6) gering zu schätzen und den Bedarf an interdisziplinärer Bereicherung zu verleugnen, rufen die wiederkehrenden Appelle nach einer möglichst hochqualitativen Gebetsprache⁵¹⁴ bei aller Zustimmung auch ein wenig Ratlosigkeit hervor. Woran macht sich ein „gutes Gebet“ tatsächlich fest? Gibt es wirklich so etwas wie einen Idealtypus, der in den Gottesdienst in der Kölner City genauso passt wie in den in der oberbergischen Kleinstadt, der reformierten Gemeinde am Niederrhein oder der lutherischen an der Sieg? Oder muss es nicht doch letztlich der Kompetenz und der „geistlichen Ortskenntnis“ des Liturgen überlassen bleiben, seine Gebete so auszuwählen oder zu formulieren und sie im Gottesdienst so zu sprechen, „*dass die Gemeinde ihr Amen dazu sagen kann*“ (P64,51)?⁵¹⁵

Dabei will der Vorschlag einer solchen Plattform durchaus nicht die begrüßenswerten Bemühungen vieler Gottesdienst-Arbeitsstellen und -Institute torpedieren, mit sorgsam erarbeiteten Materialien zu einer niveaувol-

⁵¹¹ Vgl. stern.de 2007, *Wikipedia schlägt Brockhaus*.

⁵¹² Thiel 2009, *Wissen im kleinen Zirkel*, in einer Rezension von: Stegbauer 2009, *Wikipedia*.

⁵¹³ Solche Bewertungen zusammen mit Zugriffs- und Download-Statistiken würden ganz nebenbei und praktisch kostenlos einen so detaillierten (natürlich anonymisierten) Überblick über die Vorlieben der User-Liturgen geben, wie es eine große und kostspielige Fragebogenaktion zur gottesdienstlichen Praxis kaum würde leisten können.

⁵¹⁴ Neben *GOTTESDIENST FEIERN* vgl. etwa Jahn 2008, *Vom Baukasten zur Ordnung*, 74 f; Weyel 2009, *Welche Agende brauchen wir*, 161 f.

⁵¹⁵ Vgl. dazu Kornemann 2003, *Gottesdienstliche Gebete*.

len Gottesdienstgestaltung beizutragen.⁵¹⁶ Es ist denkbar, redaktionell bearbeitete Beiträge ebenso wie den Inhalt ganzer Gottesdienstbücher und Predigtwerke in eine solche Plattform einzustellen oder sie mit ihr zu vernetzen und (bei Suchanfragen) prominent zu platzieren. Solche Inhalte müssten auch keineswegs kostenlos angeboten werden.⁵¹⁷ Für qualitativ hochwertige Informationen, die eine entsprechende Arbeitsleistung erfordern, werden Internetnutzer künftig (zumal auf werbefreien Seiten) vermutlich bereitwilliger einen angemessenen Preis zahlen als noch derzeit.

10 Liturgisches Online-Archiv

These 10 Um das reichhaltige liturgische Erbe der Kirche so zu archivieren, dass es für den Abruf ins Funktionsgedächtnis und den kreativen Gebrauch in heutigen Gottesdienstfeiern zur Verfügung steht, sollte ein Online-Archiv als Speichergedächtnis aufgebaut werden.

Eine Online-Community, die wie alle interaktiven Webabwendungen auf einer Datenbank aufsetzt, könnte mit geringem technischen Aufwand mit einem Onlinearchiv verbunden werden, das eine weitere derjenigen Funktionen übernehmen könnte, die GOTTESDIENST FEIERN einem künftigen „*Liturgiebuch*“ zuweist: diejenige, als „*gottesdienstliches ‚Gedächtnis‘ bzw. ‚Archiv der Kirche*“ zu fungieren (GF 4.4.1).⁵¹⁸

Aleida Assmann definiert den von ihr und ihrem Mann populär gemachten „Gedächtnis“-Begriff⁵¹⁹, näherhin die Begriffe „Speicher-“ und „Funktionsgedächtnis“ signifikant anders, als GOTTESDIENST FEIERN sie gebraucht: „Im *Speichergedächtnis* werden Quellen, Objekte und Daten gesammelt und bewahrt, unabhängig davon, ob sie von der Gegenwart gerade gebraucht werden. [...] Das *Funktionsgedächtnis* ist demgegenüber das aktive Gedächtnis einer Wir-Gruppe. [...] Es enthält eine kleine Auswahl aus der Fülle der überlieferten Bestände, die für die Identität dieser Gruppe relevant ist. Darüber hinaus bedarf es der Anlässe und Anstöße, um dieses Wissen durch Aktualisierung, Teilnahme, Auseinandersetzung und Aneignung in eine Form von kollektiv geteiltem Gedächtnis zu verwan-

⁵¹⁶ Neben dem bereits erwähnten Online-Angebot auf <http://www.velkd.de> vgl. z. B. die periodisch erscheinenden, als Ergänzung zum EGb gedachten Gottesdiensthilfen der hannoverschen Landeskirche.

⁵¹⁷ So noch Dinkel 2004, Zukunft und Vergangenheit, 82 f.

⁵¹⁸ Von der Rolle eines Liturgiebuchs als kulturellem Gedächtnis sprach Peter Cornehl schon 2001 (Liturgische Kompetenz, 126 f).

⁵¹⁹ Vgl. die Veröffentlichungen von Aleida Assmann (Erinnerungsräume [1999], bes. 130–143; Einführung in die Kulturwissenschaft [2006], 188–191) und Jan Assmann (Kulturelles Gedächtnis [2005]; Religion und kulturelles Gedächtnis [2007], bes. 124–166).

deln.“⁵²⁰ Ein kollektives Gedächtnis *hat* eine Gruppe nicht, sondern muss es *ma-*
chen und dabei ihre „Wir-Identität [...] in Form von Lernen, Teilnahme an Riten,
Identifikation und andere Formen praktizierter Zugehörigkeit“ erwerben.⁵²¹

Die Forderung eines solchen Archivs verweist – als berechtigter Kontrapunkt zu einer noch nicht lange zurückliegenden „Weg mit den alten Zöpfen!“-Mentalität – auf den unverzichtbaren, da identifikationsstiftenden Charakter von (liturgischer) Tradition und erinnert daran, dass diese sich nicht von selbst erhält, sondern der Archivierung und Pflege bedarf. Aus einem Überschuss an archiviertem Material wird dabei stets nur ein überschaubarer Teil tatsächlich in Funktion stehen und damit das „kollektive Gedächtnis“ einer Gruppe bestimmen können.

Als *Speichergedächtnis* fungieren derzeit klassischerweise die theologischen, historischen und liturgiewissenschaftlichen Bibliotheken und Archive, deren Bestand allerdings nach wie vor nur mit Mühe und zumeist nur für interessierte Spezialisten zugänglich ist. Zudem beschränkt sich die Archivierung traditionell fast ausschließlich auf Texte, während die real gefeierten Liturgien nicht derart eindimensional abzubilden sind und zudem selten deckungsgleich mit den agendarischen Vorgaben ihrer Zeit waren und sind. Das liturgische *Funktionsgedächtnis* wird dementsprechend aus dem Gesamt der aktuell gebrauchten liturgischen Quellen mit ihren Ritualen, Texten und Gesängen gebildet. Von dort werden sie für die gottesdienstliche Feier abgerufen, wo sie die „Wir-Identität“ der evangelischen Kirchen und der einzelnen Gemeinden ausbilden.

Die in einer Online-Community digitalisierten Materialien (Texte, Fotos, Audio- und Videoclips ...) sind für eine mögliche Aufnahme in das Speichergedächtnis bereits präpariert. Bevor diese dort dauerhaft abgelegt werden, sollten sie zwar redaktionell geprüft werden; für eine aussagekräftige Vorauswahl stehen dabei allerdings abgegebene Bewertungen und Download-Statistiken zur Verfügung. Sie zeigen auf, welche der Materialien tatsächlich benutzt werden und sich von daher um einen Platz in einem Archiv bewerben, das das liturgische Leben einer Zeit für die Nachwelt abbilden will. Zug um Zug könnte weiteres redaktionell-archivarisches Material aus zurückliegenden Epochen in das Archiv eingepflegt werden. Dabei ist nicht nur an Texte (Gottesdienstordnungen, Gebete und Noten), sondern ebenso an audiovisuelles Material, insbesondere Aufnahmen realer Gottesdienstfeiern zu denken.⁵²²

⁵²⁰ Assmann 2006, Einführung, 190 (eigene Hervorhebungen).

⁵²¹ Ebd. 191.

⁵²² Erinnert sei alleine an die an Sonn- und Festtagen ausgestrahlten Rund- und Fernseh-gottesdienste, die ein Bild von der (in Agenden nur höchst bedingt einzufangenden) Vielfalt heutiger Gottesdienstfeiern frei Haus liefert und teilweise in den Mediatheken der Sender auf Dauer zum Abruf bereitstehen. Zu diesem „verborgenen Schatz“ vgl. Magin 2008, Kanzel, Kreuz und Kamera.

Auf ein solches Online-Archiv können und sollen nicht nur Forscher im Rahmen einer historisch-wissenschaftlichen Recherche, sondern alle interessierten Liturgen im Rahmen ihrer Gottesdienstgestaltung zugreifen können.⁵²³ Der Datenbestand kann mit der Community vernetzt und bei einer dortigen Recherche optional ausgewählt werden. Damit würden nicht nur zeitgenössische Gebete in die Gottesdienstgestaltung einfließen, sondern auch solche aus der christlich-reformatorischen Tradition. Wie im heutigen Gottesdienst nicht aus der Luther-Bibel von 1534, sondern (in der Regel) aus der revidierten Fassung von 1984 gelesen wird, könnte bei Gebeten neben der Originalversion eine moderate, für den liturgischen Gebrauch adaptierte Fassung angeboten werden.

11 Reformen brauchen Zeit

These 11 Damit sich liturgische Veränderungsprozesse durchsetzen können, braucht es Zeit. Reformen vor Ort geschehen nicht auf Verordnung, sondern wenn es einen Anlass für sie gibt.

Der Blick in die (ökumenische) Liturgiegeschichte lehrt, dass Gottesdienstreformen – die im Leben der Kirchen im Übrigen eher die Regel als die Ausnahme bildeten⁵²⁴ – zumeist erst nach und nach rezipiert werden. Die Jahrzehnte, die vergehen mussten, ehe die im Rheinland zunächst so ungeliebte Agenda Friedrich Wilhelms III. breite Akzeptanz fand, um schließlich mit ihrem Rückgriff auf altkirchliche und reformatorische Ordnungen das gottesdienstliche Leben bis heute mitzuprägen, ermutigen in dieser Frage zu einem langen Atem.

Das EGb verdankt sich nicht zuletzt der unermüdlichen Arbeit einer ganzen Generation evangelischer Liturgiker, die sich jahrzehntelang für die Reform des evangelischen Gottesdienstes eingesetzt haben. Die Erarbeitungszeit von einem Vierteljahrhundert (von der Veröffentlichung des Strukturpapiers 1974 bis zur Einführung des EGb am 1. Advent 1999) nötigt bis heute Respekt ab. Gleichwohl wäre es illusorisch gewesen zu glauben, die Herausgabe des EGb würde mit einem Schlag die liturgische Praxis in

⁵²³ Als Prototypen eines solchen Onlinearchivs könnten Websites wie www.bibleserver.com angesehen werden, die jedermann eine detaillierte Recherche in (unterschiedlichen Übersetzungen) der Bibel als dem christlichen und zumal evangelischen Ur-Text ermöglicht. Das Spektrum urheberrechtsfreier literarischer Werke haben Non-Profit-Projekte wie das von Spiegel-Online geförderte Projekt Gutenberg (<http://gutenberg.spiegel.de>) im Visier; www.europeana.eu versteht sich als (bescheidene) Antwort der EU auf das gigantische Informationsreservoir von www.google.de.

⁵²⁴ Vgl. dazu Klöckener/Kranemann 2002, Liturgiereformen; Kranemann 2002, Überraschende Vielfalt; Bärsch/Haunerland 2010, Liturgiereform vor Ort.

den evangelischen Gemeinden ändern. Nicht nur, dass ein dickes, fast 700-seitiges Buch wie das EGb Pfarrer, Presbyter und Kirchenmusiker nicht im selben Maß zur intensiven Beschäftigung reizt wie Liturgiewissenschaftler und es einige Mühe bereitet, sich im Dschungel der Erläuterungen, Ausformungsvarianten und Strukturübersichten zurechtzufinden. Bei der Einführung des EGb war die Situation eine ganz andere als die in den deutschen katholischen Bistümern im Jahr 1975, als zehn Jahre nach Ende des II. Vatikanischen Konzils das 1970 erstmals promulgierte MESSBUCH Pauls VI. in deutscher Sprache erschien.⁵²⁵

Offiziell gilt das nachkonziliare Messbuch zwar lediglich als „Erneuerung des Römischen Messbuchs“⁵²⁶, das „nur“ den Auftrag des Konzils zur Überarbeitung des (bestehenden) Messorde umzusetzen sucht, damit „*der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten und die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen* (pia et actiosa fidelium participatio) erleichtert werde“ (SC 50). Was im Rückblick zu den Markenzeichen der nachkonziliaren Liturgiereform zählt – die Verwendung der Muttersprache und die Wendung des Liturgen zur Gemeinde hin (genauer: die Feier der Eucharistie *um* statt *vor* dem Altar) – erscheint in SC dabei nur am Rande oder gar nicht: Der Muttersprache sollte lediglich „*ein gebührender Raum zugeteilt werden*“, insbesondere bei den Lesungen, dem Fürbittgebet und den der Gemeinde zukommenden Teilen (SC 54), und dass die lateinische Sprache binnen weniger Jahrzehnte aus den Gottesdiensten der katholischen Weltkirche nahezu verschwinden würde, hatten die Konzilsväter wohl in ihren dunkelsten Alpträumen nicht erwartet.⁵²⁷ Die *celebratio versus populum* erwähnt SC noch gar nicht, sondern erst die spätere ALLGEMEINE EINFÜHRUNG INS MESSBUCH.⁵²⁸ Ein klarer Auftrag des Konzils ist dagegen die reichere Bereitung des „*Tisch(s) des Gotteswortes*“ (SC 51) und die Aufwertung der Predigt (SC 52).

Als Papst Johannes XXIII. 1959 das Konzil ankündigte, war der Umbruch der späten 1960er Jahre ebenso wenig absehbar wie bei der Verabschiedung der Liturgiekonstitution am 4. Dezember 1963. Die anschließende Liturgiereform fiel dann aber mitten in die gesellschaftliche Aufbruchzeit.⁵²⁹ 1975 – in dem Jahr, in dem auf evangelischer Seite die liturgischen Konferenzen mit der Diskussion des „Strukturpapiers“ gerade erst den Anstoß für die Revision der evangelischen Agendenwerke gaben – hielt in den deutschsprachigen katholischen Diözesen das revidierte Messbuch Einzug, das viele der bereits seit Jahrzehnten vorberei-

⁵²⁵ MISSALE ROMANUM 1970; DIE FEIER DER HEILIGEN MESSE 1975. Vgl. Lengeling 1970, Neue Ordnung der Eucharistiefeier; Meyer/Pahl/Bartunek 1989, Eucharistie, 305–392.

⁵²⁶ MISSALE ROMANUM 1975, 19*.

⁵²⁷ Albert Gerhards 2005, Erneuerung, 32, verweist beispielhaft auf den Abschlussgottesdienst des Weltjugendtags 2005, bei dem selbst Mitglieder papsttreuer Gruppen die lateinischen Gesänge der für den Anlass komponierten Missa nicht mitsingen in der Lage waren.

⁵²⁸ AEM 262.

⁵²⁹ Vgl. Gerhards 2005, Erneuerung, 33.

teten Reformen umsetzte und damit zugleich die nachkonziliare Experimentierphase beendete.⁵³⁰

Bis 1990 der VEA probeweise in Geltung kam, waren die Liturgen, die sich nicht länger auf die AGENDE I aus den 1950er Jahren stützen wollten, mit der liturgischen Gestaltung weitgehend auf sich alleine gestellt oder auf die vielfältige außeragendarische Gottesdienstliteratur verwiesen. Bei der Einführung des EGb 1999 war die revolutionäre Stimmung der vorangegangenen Jahrzehnte längst verflogen. Das Einführungsgesetz der Landessynode hat denn auch nicht den Klang eines Aufbruchsignals, wenn es allein die (in den Gemeinden längst etablierten) Grundformen für verbindlich erklärte und den Rest des EGb nur zum Gebrauch empfahl.

Auf diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar, dass das EGb die gottesdienstliche Landschaft auch im Rheinland nicht grundlegend veränderte und die erkennbaren Auswirkungen auf die Gemeinden überschaubar blieben. Zu sehr wirkte das EGb als eine Bestätigung des Bestehenden, als dass es eine breite Erneuerungsbewegung hätte auslösen können, die zudem in vielen Gemeinden schon begonnen hatte.⁵³¹ Viele Gemeindeleitungen haben in Sachen Liturgie wohlweislich die Informatikern und Netzwerkadministratoren wohlvertraute Warnung: „*Never change a running system!*“ beherzigt. Eingriffe in das „laufende System“ oder gar eine „Neuinstallation“ der Gottesdienstordnung bedürfen mithin eines kräftigeren Anstoßes als die von einer Landessynode beschlossene Einführung einer neuen Agende.

In den Gruppendiskussionen wurden die agendarischen Ordnungen größtenteils nicht mehr als schroffe Einschränkungen der eigenen liturgischen Kreativität dargestellt. Wenn sich ein Teilnehmer über mangelnden Spielraum beklagte, so richtete sich diese Klage gegen Engstirnigkeiten auf Gemeindeebene, nicht aber gegen den liturgischen Rahmen als solchen. Unter der Voraussetzung, dass die grundsätzlich geltende Gottesdienstordnung bei bestimmten Anlässen – etwa bei einem kirchenmusikalischen Got-

⁵³⁰ Vgl. Gerhards/Kranemann 2006, Einführung, 108–110. Bärsch/Haunerland 2010, Liturgiereform. – Seit Mitte der 1990er Jahre versucht die römische Kirchenleitung, sekundiert von einigen konservativen deutschen Bischöfen, allen voran dem Kölner Erzbischof Joachim Meisner, vermeintlichen Exzessen des nachkonziliaren liturgischen Aufbruchs Herr zu werden, indem sie eine immer buchstabengetreuere Beachtung der liturgischen Normen und Bücher einfordert. Diese unverhohlene liturgische Restauration erreichte ihren bisherigen Höhe- bzw. Tiefpunkt mit der 2004 erschienenen Instruktion REDEMPTIONIS SACRAMENTUM; vgl. dazu: Gerhards 2005, Liturgietheologische und -ästhetische Überlegungen; Schmitz 2004, Eucharistie-liturgisches Disziplinarrecht; Schöpsdau 2004, Keine Experimente; Meisner 2005, Gottesdienst.

⁵³¹ Hierin ähnelt das Schicksal des EGb dem des römischen MESSBUCHS: Manche der „Neuerungen“ wie etwa der muttersprachliche Gemeindegesang oder die Mitwirkung von „Laien“ waren im Land der Reformation und der Liturgischen Bewegung längst so selbstverständlich, dass einige der im neuen MESSBUCH enthaltenen Impulse (z. B. die Wechselgesänge, der Kantorendienst, die Dreizahl der biblischen Lesungen) in den Gemeinden nur schleppend oder gar nicht rezipiert wurden.

tesdienst oder wenn eine bestimmte Zielgruppe im Fokus steht – angemessen variiert werden kann, wird diese Ordnung nicht etwa als beengend, sondern als sinnvoll und wohltuend beschrieben. Davon profitieren nicht nur Gottesdienstbesucher mit ihrem Bedürfnis nach vertrauten Abläufen, Texten und Liedern, sondern der Rückgriff auf sich rituell wiederholende Handlungen entlastet auch die Liturgen selbst.

Die Idee, den Gottesdienst aus spielerischer Freude an den Möglichkeiten liturgischer Gestaltung fortwährend zu variieren, wozu nach Einführung des EGb liturgische Arbeitsstellen und Fortbildungsinstitute in zahlreichen Publikationen ermutigten,⁵³² findet bei den Liturgen für den sonntäglichen „Normalgottesdienst“ darum nur wenig Gegenliebe. Damit bleibt der vom VEA zusammengestellte „Baukasten“ mit seinen zahlreichen Varianten (die für das EGb schon deutlich reduziert worden sind) weitgehend ungenutzt. Der agendarische Erneuerungsprozess hat in manchen Gemeinden zwar ein Nachdenken über die eigene Gottesdienstpraxis angestoßen. Je länger aber die Suche nach einer (erneuerten) Gottesdienstordnung gedauert hat und je mehr Variationsmöglichkeiten dabei durchgespielt worden sind, desto mehr scheint dieser Prozess die Sehnsucht nach einer verlässlichen, nicht ständig neu zu erfindenden Ordnung genährt zu haben.

Liturgische Reformen vollziehen sich an der Gemeindebasis durchaus – aber sie geschehen in der Regel nicht dann, wenn eine Landessynode die Einführung einer neuen Agende beschlossen hat, sondern wenn sie „dran“ sind: wenn es einen Anlass oder einen Anstoß gibt, der für die Beteiligten (Pfarrer, Presbyterien, Gemeindeglieder) die zu erwartende Mühe aufwiegt. Den Gesprächen mit den rheinischen Liturgen lassen sich Hinweise entnehmen, wie neben dem Interesse oder gar der Begeisterung einzelner Liturgen für gottesdienstliche Fragen etwa ein Pfarrerwechsel oder eine Gemeindefusion Anstoß zu solchen Initiativen geben kann, erst recht dann, wenn unterschiedliche konfessionelle Prägungen aufeinandertreffen und miteinander zu versöhnen sind. Andernorts ist es die sukzessive Veränderung der Gemeindezusammensetzung aufgrund der gewachsenen Mobilität, die zu Änderungen in der Gestalt des lokalen Gottesdienstes nötigt.

⁵³² Vgl. etwa Kerner 2001, Gottesdienst Gestalt geben; Danzeglocke 2001, Gottesdienst – fremde Heimat; Baltruweit/Ruddat 2002, Gemeinde gestaltet Gottesdienst.

12 Begegnung und Aufsicht

These 12 Für eine Qualitätssicherung des liturgischen Lebens sind Bücher und andere Medien hilfreich, aber nicht ausreichend. Es bedarf vielmehr kommunikativer Instrumente wie Gottesdienst-Coaching, Beratung und Visitation.

Wie keine Agende zuvor enthält das EGb (zusammen mit seinem Ergänzungsband) eine Fülle liturgiedidaktischer Einführungen und Hinweise. Damit sucht es dem Anspruch gerecht zu werden, die gottesdienstlichen „Agenten“ für ihren Dienst zu rüsten. Hier steht zwar grundsätzlich die gesamte Fei ergemeinde im Blick, faktisch aber wird das EGb, von Ausnahmen abgesehen, nur die Zunft der beauftragten Liturgen erreicht haben.⁵³³ Bei denjenigen, die sich mit dem EGb näher beschäftigt haben – sei es in der Ausbildung, für die persönliche Weiterbildung, aus Anlass einer konkreten Gottesdienstvorbereitung oder für Prozesse auf Gemeindeebene – sind die reichen Informationen, wie die Gruppendiskussionen und die Umfrage zeigen, durchaus auf dankbaren und fruchtbaren Boden gefallen.

Insgesamt aber macht ein Buch noch keine Bildung – weder ein Lehrbuch noch ein Liturgiebuch. Es braucht dafür, jedenfalls im Idealfall, den richtigen Moment (den *kairos*) und dafür qualifizierte Vermittler.⁵³⁴ Der rheinische Ausschuss für Gottesdienst und Kirchenmusik hat darum einen Leitfad en erarbeitet, der insbesondere Presbyterien und Gottesdienstausschüsse zu einer detaillierten Evaluation und Weiterentwicklung der eigenen liturgischen Situation befähigen soll.⁵³⁵ Hoch anzurechnen ist diesem Text, dass er Gemeindeleitungen in die Lage versetzen will, ihre vom Kriterium 1 zugewiesene Verantwortung für den Gottesdienst, mithin ihr *ius liturgicum* tatsächlich in angemessener, qualifizierter und produktiver Weise auszuüben. Gleichwohl sind Gemeinden, insbesondere bei größeren und komplexeren Prozessen wie bei Fusionen, gut beraten, eine kompetente

⁵³³ Ein kleines, natürlich nicht repräsentatives Schlaglicht: Bei den explorativen Gruppendiskussionen im ersten Teil der LK-Studie wurde auch eine Gruppendiskussion mit Kirchenmusikern geführt. Das Ergebnis war hinsichtlich ihrer Einbeziehung in den Prozess der Gottesdienstgestaltung verheerend; das EGb war den Musikern praktisch unbekannt (vgl. Schulz/Spieß 2011, Der forschende Gang ins Feld, 36).

⁵³⁴ Die nachfolgenden Überlegungen und Forderungen decken sich weitgehend mit dem „Votum der Konferenz der Arbeitsstellen für Gottesdienst und Kirchenmusik in der EKD zur Frage liturgischer Qualität“ (Nachhaltigkeit – Prozessbegleitung – Kollegiale Beratung 2007).

⁵³⁵ Landeskirchenamt der EKdR 2010, Zu schauen die schönen Gottesdienste. Die Handreichung lenkt den Blick nacheinander auf den lokalen Kontext, die Kirchengebäude, die Gottesdienstzeiten, die Kommunikationskultur, die Zielgruppen, Formen des Feedbacks und schließlich die Kirchenmusik.

Begleitung in Anspruch zu nehmen, die nicht nur in die Schatzkammer der liturgischen Möglichkeiten und die Regeln ihrer sinnvollen Umsetzung einzuführen, sondern auch die verschiedenen Interessen der Beteiligten in ein konstruktives Gespräch zu bringen versteht. Die Pfarrer, denen in der Regel (als Presbyteriums- und/oder Gottesdienstausschuss-Vorsitzende) die Leitung solcher Prozesse obliegt, sind in diesem Punkt (hoffentlich!) emotional hochgradig involviert, berührt er doch einen Kernbereich ihres Selbstverständnisses und ihres Arbeitsfeldes. Es ist Gemeinden darum zu wünschen, dass sie hierzu das Angebot einer solchen, kompetenten Prozessbegleitung, etwa durch die Arbeitsstelle Gottesdienst und Kirchenmusik in Kooperation mit der Dienststelle Gemeindeberatung/Organisationsentwicklung im Landeskirchenamt in Anspruch nehmen.⁵³⁶

So legitim und notwendig der Blick auf die ganze Gemeinde als Subjekt allen Gottesdienstes allerdings ist: In puncto Qualitätssicherung wird das Hauptaugenmerk nach wie vor – und mehr denn je – auf den Liturgen und hier besonders auf den Pfarrern liegen müssen. An *ihrem* Auftreten entscheidet sich (meist schon in den ersten Minuten), ob die zum Gottesdienst Versammelten (nicht nur die zufälligen Zaungäste unter ihnen!) die Zeit in der Kirche verstört oder verärgert absitzen – oder ob sie sich zur Partizipation eingeladen und angeleitet erfahren. Von *ihrem* Engagement hängt es maßgeblich ab, ob eine Gemeinde auf dem ausgetretenen Weg des (möglicherweise allzu) Vertrauten verbleibt – oder sich auf den unwegsamen, aber spannenden Pfad einer liturgischen Neuausrichtung führen lässt. *Sie* bestimmen in aller Regel, welcher Art die Gebete und Texte sind, die im Gottesdienst verwendet werden. Und: *Sie* sind die personelle Verknüpfung von „Erstem“, „Zweitem“ und „Drittem Programm“. Wer dabei den „normalen“ Gemeindegottesdienst kompetent und leidenschaftlich zu inszenieren gelernt hat, der wird die gewonnenen Einsichten und Fähigkeiten auch in die Gestaltung alternativer Gottesdienste einbringen.⁵³⁷

Liturgische Fortbildungsangebote sind schon lange selbstverständlicher Bestandteil der Pastoralkollegs – doch werden sie zumeist von solchen Pfar-

⁵³⁶ „Gemeindeberatung [...] nimmt Gemeinden, Kirchenkreise, kirchliche und diakonische Einrichtungen als Organisationen wahr: Menschen, Aufgaben und Institutionen bilden ein Beziehungsgefüge, in dem Überzeugungen, Zuordnungen und Verhaltensweisen eine große Rolle spielen. Gemeindeberatung/Organisationsentwicklung hat das Ziel, Veränderungen und Krisen mit ihren schöpferischen Möglichkeiten zu nutzen und daraus mit den Betroffenen einen entwicklungsfördernden Prozess zu eröffnen und zu gestalten“ (Landeskirchenamt der EKIR 2000, Richtlinien, 259).

⁵³⁷ Schneider, Lehnert 2009, Berufen – wozu?, beginnen ihre Zusammenstellung der „Grundlegenden Herausforderungen des Pfarrdienstes“ (79–91) zwar mit einem Abschnitt „Gott loben, das ist unser Amt“ und versichern: „In der Inszenierung des öffentlichen Gotteslobes besteht eine der vornehmlichsten Aufgaben geistlichen Dienstes“ (79). Mit zehn Zeilen ist das Aufgabenfeld „Liturgie“ für sie dann aber abgehandelt und taucht höchstens mit dem Fokus Verkündigung/Predigt sowie Kasualien immer wieder einmal auf.

ern wahrgenommen, für die der Gottesdienst ohnehin einen persönlichen Schwerpunkt darstellt und die darum bereits entsprechende Kompetenzen längst besitzen. Darum ist die Suche nach ergänzenden, niederschweligen Qualifizierungswegen nötig.⁵³⁸ Hier sind zwanglose Methoden einer kollegialen Intervision ein ebenso einfacher wie attraktiver Weg, schließlich will man die Pfarrer nicht abschrecken, sondern sie wie bei jedem Bildungsprozess für die Sache gewinnen. Wie bereichernd schon das Gespräch über den eigenen Gottesdienst wirken kann, war in den Gruppendiskussionen zu erleben; dabei setzten mehrere Teilnehmer eine qualifiziertere Rückmeldung auf ihren Wunschzettel. So könnte ein nächster Schritt ein gegenseitiger Gottesdienstbesuch und ein anschließendes wertschätzendes Feedback durch die „kollegialen Experten“ sein.⁵³⁹

Ein weiterer, unverzichtbarer Schritt ist die Einbeziehung der Gemeinde in ein solches Feedback, das über ein freundliches „Danke für den schönen Gottesdienst, Frau Pfarrerin!“ an der Kirchentür ebenso hinausgeht wie einen wütenden Verriss des Konfirmationsgottesdienstes in der Presbyteriumssitzung zu nachtschlafender Stunde.⁵⁴⁰ Die Handreichung der rheinischen Landeskirche zeigt darum im Kapitel zur „gottesdienstliche[n] Feedback-Kultur“ zu Recht nicht nur deren Möglichkeiten auf, sondern vergisst nicht zu betonen, wie sensibel und unter welchen Voraussetzungen der gegenseitigen Wertschätzung ein solches Unterfangen angegangen werden sollte. Öffentliche Gottesdienst-Nachgespräche empfiehlt sie darum „von einer unabhängigen und moderationserfahrenen Person“ leiten zu lassen, die mögliche auftretende Konflikte aufzufangen in der Lage ist.⁵⁴¹

Angesichts der Herausforderung, an der „inneren Kraft und Qualität, an der Anmut und dem Glanz unserer Gottesdienste“ zu arbeiten, um diese als Kerngeschehen kirchlichen Handelns „neu zur Geltung kommen“ zu lassen,⁵⁴² wird man es jedoch nicht bei unverbindlichen und freiwilligen Angeboten und Maßnahmen bewenden lassen können. Der traditionelle – und wieder zu entdeckende – Ort einer Revision des Lebens einer Gemeinde und des Handelns der in ihr tätigen Ordinierten ist die Visitation, zu der seit der Reformationszeit das gottesdienstliche Feedback gehört.⁵⁴³ Das von der Landessynode 2004 revidierte Visitationsgesetz⁵⁴⁴ bekräftigt die Pflicht der

⁵³⁸ Vgl. im Überblick ebd. 132–135.

⁵³⁹ Meyer-Blanck 2007, Anmut, 358–361:356; vgl. auch Bukowski 2008, Fragen; Schulz/Sänger-Distelmeier 2008, Kollegiale Intervision.

⁵⁴⁰ Vgl. dazu Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst o. J. (2011), Feedback; Binder 2011, Zu schauen die schönen Gottesdienste.

⁵⁴¹ Landeskirchenamt der EKIR 2010, Zu schauen die schönen Gottesdienste, 14–17.

⁵⁴² Huber 2007, Evangelisch im 21. Jahrhundert, 25.

⁵⁴³ Landeskirchenamt der EKIR 2010, Zu schauen die schönen Gottesdienste, 14; vgl. auch Klassohn 2002, Kreativität und Normativität.

⁵⁴⁴ Landessynode der EKIR 2004, Visitationsgesetz; die Folgenden beiden Zitate entstammen der Präambel.

kirchenleitenden Gremien (Kirchenleitung und Kreissynodalvorstand), mit turnusmäßigen Visitationen die ihnen übertragenen „Aufgaben der Beratung, Leitung und Aufsicht“ wahrzunehmen. Dabei bemüht sich das Gesetz gleich zu Beginn, als Ziel der Besuche die Stärkung der gegenseitigen Gemeinschaft hervorzuheben und dass sie „im Geist gegenseitiger Wertschätzung und Ermutigung geschehen“ sollen, ohne leugnen zu können, dass es sich bei einer Visitation um mehr handelt als um Tage geschwisterlicher Begegnung. Die jüngste Visitationsstudie der VELKD⁵⁴⁵ fordert zu Recht dazu auf, gerade im Blick auf die Erfordernisse eines effektiven Qualitätsmanagements einen verantwortlichen Ausgleich von „Kontakt und Kontrolle“ bzw. „Gemeinschaft und Rechenschaft“ zu suchen (31). Die Visitation könne durch die in den vergangenen Jahrzehnten entwickelten Formen der kirchlichen Begleitung und Beratung nicht ersetzt werden, sondern sei vielmehr ihrerseits in der Lage, diese Instrumente sinnvoll zu integrieren (76–79).⁵⁴⁶

Für alle hier genannten Formen der „kommunikativen Qualitätsentwicklung“ – Moderation, Beratung, Feedback, Visitation – bedarf es entsprechender Kompetenzen, wie sie in einer *Gottesdienst-Coaching*-Ausbildung vermittelt werden.⁵⁴⁷ Eine ausreichend große Schar von Personen „mit einer speziellen Ausbildung und einem methodisch geschulten Sensorium für Fragen des Gottesdienstes[, die] Gemeinden und Liturgen kritisch-konstruktiv begleiten“, ist auch der rheinischen Kirche zu wünschen.⁵⁴⁸ Die erstberufene Personengruppe ist hier diejenige der Synodalbeauftragten für den Gottesdienst.⁵⁴⁹ Sie sind regional verfügbar und könnten auch kleinere Maßnahmen (z. B. ein Gottesdienst-Feedback) durchführen, ohne von ferne anreisen zu müssen. Das Visitationsgesetz sieht die Mitwirkung von Synodalbeauftragten und anderen kirchlichen Mitarbeitern bislang nur als Option vor;⁵⁵⁰ zumindest die Gottesdienstbeauftragten sollten aber in Form

⁵⁴⁵ Lasogga/Hahn 2010, Visitation (im Folgenden Seitenzahlen im Text).

⁵⁴⁶ Anders das Votum der Leiter der Gottesdienst-Arbeitsstellen: Beratung müsse „auf Augenhöhe und nicht im Gefälle einer auf Beurteilung ausgerichteten, hierarchisch durchgeführten Visitation“ stattfinden (Nachhaltigkeit – Prozessbegleitung – Kollegiale Beratung 2007, 396). Selbstverständlich muss es das Angebot einer „Beratung“ außerhalb eines Visitationssettings geben; und ein Gottesdienst-Feedback bei einer Visitation sollte nicht als abkanzelnende „Beurteilung“ daherkommen. Auf den Dienst der *episkopä* (zu Deutsch wörtlich: des „[Dr]aufsehens“) wird die Kirche dennoch nie nicht ganz verzichten können und dürfen, auch nicht in geistlichen Dingen wie dem Gottesdienst.

⁵⁴⁷ Vgl. Seibt 2009, Gottesdienstcoaching.

⁵⁴⁸ Nachhaltigkeit – Prozessbegleitung – Kollegiale Beratung 2007, 396.

⁵⁴⁹ Eine von der Kirchenleitung verbindlich erlassene Aufgabenbeschreibung für den Dienst der Synodalbeauftragten gibt es (noch) nicht, sondern bislang nur ein im Konsens mit den Synodalbeauftragten entstandenes Arbeitspapier des Leiters der rheinischen Gottesdienst-Arbeitsstelle (Evang 2010, Synodalbeauftragte).

⁵⁵⁰ § 7 VisG.

einer „Soll“-Bestimmung verpflichtend eingebunden werden.⁵⁵¹ Ihre Aufgabe ist dabei nicht, im Stil preußischer Ministerialbeamter über die Einhaltung der agendarischen Ordnung zu wachen. Es geht vielmehr darum, die gottesdienstlichen Feiern, insbesondere diejenigen am Sonntag, anhand klar definierter Kriterien zu evaluieren und wohlwollende, aber nichtsdestotrotz verbindliche Hinweise zu deren Weiterentwicklung zu geben.⁵⁵² Damit die Synodalbeauftragten unabhängig und unbelastet durch persönliche Beziehungen und Rücksichtnahmen innerhalb des eigenen Pfarrkonvents handeln können, könnten zu Visitationen auch Beauftragte aus Nachbarkirchenkreisen hinzugezogen werden.

Wenn die Synodalbeauftragten die so umrissenen Aufgaben der Beratung und der Assistenz bei der Aufsicht nicht nur sporadisch erfüllen sollen, dann müssen sie dafür in angemessenem Umfang von ihrem Gemeindedienst freigestellt werden, ohne um des Praxisbezugs willen ganz von ihm befreit sein zu dürfen. Das ist selbstverständlich mit einem entsprechenden Investment verbunden. Doch wenn den Kirchen ihr Gottesdienst so wertvoll ist, wie sie stets beteuern, sollten sie sich ihn dann nicht auch etwas kosten lassen?

⁵⁵¹ „Soll“-Vorschriften sind nach geltender Rechtsprechung „für die mit ihrer Durchführung betraute Behörde rechtlich zwingend und verpflichten sie, grundsätzlich so zu verfahren, wie es im Gesetz bestimmt ist. Im Regelfall bedeutet das ‚Soll‘ ein ‚Muss‘. Nur bei Vorliegen von Umständen, die den Fall als atypisch erscheinen lassen, darf die Behörde anders verfahren als im Gesetz vorgesehen (Urteil vom 2. Juli 1992 – BVerwG 5 C 39.90)“ (BVerwG 1 WB 57.02). Ein solch „atypischer Fall“ läge etwa vor, wenn noch kein Synodalbeauftragter mit entsprechender Qualifizierung zur Verfügung stände.

⁵⁵² Martin Evang, der Leiter der rheinischen Gottesdienst-Arbeitsstelle, hat für diese Aufgabe eine Tabelle entworfen, die Visitatoren detaillierte Anregungen gibt, worauf sie bei ihren Gottesdienstbesuchen achten sollten, und in die sie sich jeweils Notizen zu den Leitfragen „Wir haben wahrgenommen“, „Wir möchten fragen“ und „Wir regen an / geben zu bedenken“ eintragen können (Evang 2009, Aspekte der Wahrnehmung).

V Epilog

Diese Studie hat auf die Geschichte der Agenden und Gottesdienstbücher im Rheinland zurückgeblickt und den praktischen Umgang rheinischer Liturgen mit dem EVANGELISCHEN GOTTESDIENSTBUCH in Augenschein genommen.

Dabei hat sie das nüchterne Fazit ziehen müssen, dass das EVANGELISCHE GOTTESDIENSTBUCH im Rheinland zwar durchaus zur Kenntnis genommen und teilweise dankbar genutzt wird, es seiner Bestimmung als Instrument zur gottesdienstlichen Qualitätsentwicklung allerdings nur in begrenztem Maß gerecht wird.

Darum endet diese Arbeit mit der Ermutigung, den Sinn einer (Einheits-)Agende in Form eines offiziellen Liturgiebuchs unvoreingenommen in Frage zu stellen und den Blick für alternative Wege zu öffnen. Damit verbindet sich, um an das einleitende Zitat dieser Studie anzuknüpfen, weder die Forderung, das EVANGELISCHE GOTTESDIENSTBUCH als Frucht eines jahrzehntelangen Reformprozesses ersatzlos abzuschaffen, noch werden die Bemühungen der *ecclesia semper reformanda* um einen biblischen und partizipationsoffenen, würdigen und zeitgemäßen, kurz: einen qualitätsvollen Gottesdienst für überflüssig erklärt.

Allein: Möglicherweise liegt das eine Notwendige (vgl. Lk 10,41) gar nicht in der Suche nach dem idealen Liturgiebuch. Vielleicht geht es weit mehr um das, was unsere Vorfahren „Herzensbildung“ zu nennen wagten – und um die Einsicht, dass Pfarrerrinnen und Pfarrer nicht über den anderen Gliedern der Gemeinde stehen, zu deren Dienst sie bestellt sind, aber auch nicht zu weniger berufen sind als diese: geistliche Menschen zu sein.

VI Anhang

1 Abkürzungsverzeichnis

AEM	Allgemeine Einführung ins Messbuch (1975/1983).
APU	Alt-preußische Union
EGb	Evangelisches Gottesdienstbuch
EGb.Erg	Ergänzungsband des Evangelischen Gottesdienstbuches
EKBO	Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz.
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EKiR	Evangelische Kirche im Rheinland
EKU	Evangelische Kirche der Union
EKvW	Evangelische Kirche von Westfalen
GAGF	Gemeinsame Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der EKD (zugleich Titel der gleichnamigen, von der Arbeitsstelle herausgegebenen Zeitschrift)
GD	Gruppendiskussion
GF	Gottesdienst feiern. Erwägungen zur Fortführung des agendarischen Prozesses in den evangelischen Kirchen (Liturgische Konferenz 2009).
KABI	Kirchliches Amtsblatt
KO	Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland
LK	Lutherische Konferenz der EKD
LLK	Lutherische Liturgische Konferenz
LOG	Kirchengesetz über die Ordnung des Lebens in der Kirchengemeinde (Lebensordnungsgesetz)
MEKR	Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes
PrV	Prädikantinnen- und Prädikantenverordnung der EKiR
RL	Reformierte Liturgie
SC	Sacrosanctum Concilium. Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie vom 04. Dezember 1963
UEK	Union Evangelischer Kirchen
VEA	Erneuerte Agende. Vorentwurf
VELKD	Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands
VisG	Kirchengesetz über die Ordnung für die Visitation in der Evangelischen Kirche im Rheinland (Visitationsgesetz) vom 16. Januar 2004

2 Literaturverzeichnis

2.1 Quellen

2.1.1 Agenden

a) evangelisch

- Von ordnung gottis diensts ynn der gemeyne (1523). In: WA 12, 35–37.
- Formula Missae Et Communionis pro Ecclesia Vuittembergensi (1523). In: WA 12, 205–220.
- Deutsche Messe und ordnung Gottis diensts (1526). In: WA 19, 72–113.
- Preussische Kirchen-Agenda, die liturgische Formulare der lutherischen Gemeinen in Preussen enthaltend (1789). Nebst einer Abhandlung über liturgische Formulare überhaupt und die preußische besonders, aufs neue herausgegeben von Ludwig Ernst von Borowski, Ludwig Ernst von Königsberg: Königlich Hartungschen Hofbuchdruckerey.
- Kirchen-Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin (1821). Weihnachten 1821. Berlin: Dieterici.
- Kirchen-Agende für die Hof- und Domkirche in Berlin. 2. Aufl. (1822). Berlin: Dieterici.
- Agende für die evangelische Kirche in den Königlich Preußischen Landen (1834). Mit besonderen Bestimmungen und Zusätzen für die Provinz Westphalen und die Rhein-Provinz. Berlin: Dieterici.
- Agende für die Evangelische Landeskirche. Entwurf (1894). Berlin: Mittler.
- Agende für die Evangelische Landeskirche (1895). Erster Teil. Die Gemeindegottesdienste. Berlin: Mittler.
- Agende für die Evangelische Landeskirche (1895). Vom Evangelischen Oberkirchenrat veranstaltete Hand-Ausgabe für die Gemeindegottesdienste. Berlin: Mittler.
- Kirchenbuch für die Evangelische Kirche des Großherzogtums Hessen (1904). Bd. 1: Die Gemeindegottesdienste. Hrsg. von der Evangelischen Kirche des Großherzogtums Hessen. Darmstadt: Winter.
- Liturgien-Sammlung für evangelische Gottesdienste (1910): Hrsg. von Richard Bürkner und Karl Arper. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Evangelisches Kirchenbuch (1917). Hg. von Karl Arper und Manfred Zillessen. 3 Bände. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kirchenbuch für die Evangelische Landeskirche in Preußen (1918). Entwurf der Agendenkommission der Rheinischen Provinzialsynode. Bd. 1: Gemeindegottesdienste. Neuwied: Meincke.
- Kirchenbuch für die Evangelische Landeskirche in Preußen (1919). Entwurf der Agendenkommission der Rheinischen Provinzialsynode. Bd. 2: Kirchliche Handlungen. Neuwied: Meincke.
- Agende für die Evangelische Kirche der altpreußischen Union. Entwurf (Vorlage an die Provinzialsynoden) (1930). Hg. vom Evangelischen Oberkirchenrat. Berlin-Charlottenburg: Kranzverlag d. christl. Zeitschriftenvereins in Komm.

- Kirchenbuch (1941). Ordnungen für die Versammlungen der nach Gottes Wort reformierten Gemeinden deutscher Zunge. Hg. von Ernst Wolf. München: Lempp.
- Kirchenagende (1949). Band 1: Ordnung des Gottesdienstes an Sonn- und Feiertagen. Hrsg. im Auftrage der liturgischen Ausschüsse von Rheinland und Westfalen in Gemeinschaft mit anderen von Joachim Beckmann, Peter Brunner, Hans Ludwig Kulp u. a. Gütersloh: Bertelsmann.
- Kirchenbuch (1951). Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde. Erarbeitet vom liturgischen Ausschuss der Evangelisch-reformierten Kirche für Nordwestdeutschland. Neukirchen-Vluyn: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins.
- Agende für Evangelisch-Lutherische Kirchen und Gemeinden. Entwurf (1951). Bearb. von der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands. Hannover: VELKD.
- Entwurf der Agende für die Evangelische Kirche der Union (1953). Erster Band: Die Gemeindegottesdienste. Witten: Luther-Verlag.
- Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden (1955). Band 1: Der Hauptgottesdienst mit Predigt und heiligem Abendmahl und die sonstigen Predigt- und Abendmahlsgottesdienste. Hg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche. Hamburg: Luth. Verl.-Haus.
- Agende für die Evangelische Kirche der Union (1959). Band 1: Die Gemeindegottesdienste. Beschlossen durch die Synode der Evangelischen Kirche der Union am 12. Februar 1959. Witten: Luther-Verlag.
- Kirchenbuch (1983). Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde. Hg. von Karl Halaski. 3., völlig neu bearb. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Erneuerte Agende – Vorentwurf (1990). Im Auftr. des Rates der Evangelischen Kirche der Union – Bereich Deutsche Demokratische Republik ... erarbeitet von der Arbeitsgruppe „Erneuerte Agende“. Gemeinsam hrsg. von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands Bielefeld, Hannover: Luth. Verl.-Haus, Luther-Verlag.
- Entwurf Gottesdienstbuch für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (1997). Erneuerte Agende.
- Gottesdienstbuch für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands – Erneuerte Agende – (1999): Vorlage der Kirchenleitung an die Landessynode. In: EKIR 1999, Verhandlungen der 48. Landessynode, 277*-284*.
- Evangelisches Gottesdienstbuch [EGb] (1999). Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands. Hrsg. von der Kirchenleitung der VELKD und im Auftrag von der Kirchenkanzlei der EKV. Berlin: Verlagsgemeinschaft „Evangelisches Gottesdienstbuch“.
- Reformierte Liturgie [RL] (1999): Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde. Im Auftrag des Moderamen des Reformierten Bundes hrsg. von Peter Bukowski, Arend Klompemaker, Christiane Nolting. Wuppertal: Foedus.

- Evangelisches Gottesdienstbuch [EGb]. Taschenausgabe (2000). Berlin: Evang. Haupt-Bibelges. und von Cansteinsche Bibelanst.
- Evangelisches Gottesdienstbuch. Ergänzungsband [EGb.Erg] (2002). Für die EKU und für die VELKD hrsg. von der Kirchenleitung der VELKD und im Auftr. des Rates von der Kirchenkanzlei der EKU. Berlin: Evang. Haupt-Bibelges., Cansteinsche Bibelanst.

b) römisch-katholisch

- Missale Romanum (1970). Ex decreto Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum.
- Die Feier der heiligen Messe (1975 ²1983). Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Einsiedeln, Freiburg, Regensburg: Benziger, Herder, Pustet

2.1.2 Kirchenordnungen

Kirchenordnung, wie es mit der christlichen lehre, heiligen sacramenten und ceremonien in des durchleuchtigsten, hochgebornen fürsten und herren, herrn Friderichs, pfaltzgraven bey Rhein, des heiligen römischen reichs ertzdruchsessen und churfürsten, hertzogen Bayrn etc., churfürstenthumb bey Rhein gehalten wirdt (1563). In: Sehling 1969: Kirchenordnungen XIV, 333–408.

Wie es mit der Christlichen Leer, Raichunge der heiligen Sacramenten, Ordination der diener des Evangelii und ordentlichen Ceremonien, Erhaltung Christlicher Schulen und Studien, auch anderer der Kirchen notwendigen Stücken etc. In Unser, Wolffgangs, von Gottes Genaden Pfaltzgravens bey Rhein, Hertzogens in Bayern und Gravens zu Veldentz, Fürstenthumb gehalten werden sol. Anno M.D.LVII (1557). In: Bergholz/Seebaß/Sehling 2006: Kirchenordnungen XVIII, 71–259.

2.1.3 Synodendokumente

a) EKD

- Synode der EKD (1997): Liturgische Ausbildung. Beschluss der 9. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 2. Tagung. In: Thema: Gottesdienst, H. 12, 9.
- Synode der EKD (2007): Kundgebung zum Schwerpunktthema „evangelisch Kirche sein“. Beschluss der 10. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. Online verfügbar unter <http://www.ekd.de/synode2007/56387.html>, zuletzt geprüft am 22.06.2011.

b) APU – EKU – UEK

Verhandlungen der ordentlichen Synode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union vom 11. bis 15. Mai 1952 (1953). Berlin: H. Heenemann KG.

Verhandlungen der ordentlichen Synode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union vom 7. bis 12. Dezember 1953 (1954). Berlin: H. Heenemann KG.

Evangelische Kirche der Union (1956): Verhandlungen der ordentlichen Synode der Evangelischen Kirche der Union vom 1. bis 6. Mai 1955. Berlin: H. Heenemann KG.

c) Evangelische Kirche im Rheinland

Evangelische Kirche im Rheinland (1956): Verhandlungen der 6. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 2. bis 7. Dezember 1956 zu Rengsdorf (Westerwald). Mülheim a. d. Ruhr: Blech.

Evangelische Kirche im Rheinland (1959): Verhandlungen der 8. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 10. bis 15. Mai 1959 in Bad Kreuznach. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.

Evangelische Kirche im Rheinland (1961): Verhandlungen der 9. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 8. bis 13. Januar 1961 in Bad Godesberg. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.

Evangelische Kirche im Rheinland (1965): Verhandlungen der 13. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 10. bis 15. Januar 1965 in Bad Godesberg. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.

Evangelische Kirche im Rheinland (1967): Verhandlungen der 15. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 8. bis 13. Januar 1967 in Bad Godesberg. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.

Evangelische Kirche im Rheinland (1968): Verhandlungen der 16. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 7. bis 12. Januar 1968 in Bad Godesberg. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.

Evangelische Kirche im Rheinland (1970): Verhandlungen der 18. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 9. bis 13. Januar 1970 in Bad Godesberg. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.

Evangelische Kirche im Rheinland (1971): Verhandlungen der 19. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 9. bis 17. Juni 1971 in Bad Godesberg. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.

Evangelische Kirche im Rheinland (1975): Verhandlungen der 23. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 19. bis 24. Januar 1975 in Bad Neuenahr. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.

Evangelische Kirche im Rheinland (1988): Verhandlungen der 36. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 10. bis 16. Januar 1988 in Bad Neuenahr. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.

Evangelische Kirche im Rheinland (1989): Verhandlungen der 37. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 8. bis 14. Januar 1989 in Bad Neuenahr. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.

- Evangelische Kirche im Rheinland (1991): Verhandlungen der 39. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 6. bis 12. Januar 1991 in Bad Neuenahr. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.
- Evangelische Kirche im Rheinland (1994): Verhandlungen der 42. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 6. bis 12. Januar 1994 in Bad Neuenahr. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.
- Evangelische Kirche im Rheinland (1996): Verhandlungen der 45. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 7. bis 11. Januar 1996 in Bad Neuenahr. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.
- Evangelische Kirche im Rheinland (1999): Verhandlungen der 48. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 7. bis 13. Januar 1999 in Bad Neuenahr. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.
- Evangelische Kirche im Rheinland (2000): Verhandlungen der 49. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 9. bis 14. Januar 2000 in Bad Neuenahr. Mülheim a. d. Ruhr: Blech.
- Evangelische Kirche im Rheinland (1975): Arbeitshilfe für den Gottesdienst in der Evangelischen Kirche im Rheinland. Handreichung für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland. Beschlossen von der Landessynode 1975. (Handreichung für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland, 29.)
- Landessynode der EKIR (1994): Stellungnahme zum Vorentwurf der Erneuernten Agende. In: Thema: Gottesdienst, H. 8, 25–42.
- Landessynode der EKIR (2005): Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Würdigung des Beschlusses und der Thesen der Landessynode von 1980 nach 25 Jahren. In: EKIR 2005, Verhandlungen der 54. ordentlichen rheinischen Landessynode, 304–311.
- Landessynode der EKIR (2010): Missionarisch Volkskirche sein. Entwicklung und Umsetzung einer Leitvorstellung. Beschlussvorlage des Theologischen Ausschusses. Online verfügbar unter <http://www.ekir.de/ekir/dokumente/ekir2010-01-14ls-dokumenteP10missionarischVolkskirchesein.pdf>, zuletzt geprüft am 22.06.2011.

2.1.4 Normen und Gesetze

a) evangelisch

- Leitlinien kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (2003). Handreichung für eine kirchliche Lebensordnung. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche der Union (2001). Im Auftrag des Rates hrsg. von der Kirchenkanzlei der Ev. Kirche der Union. 2. Aufl. Berlin: Ev. Haupt-Bibelgesellschaft, von Cansteinschen Bibelanstalt.
- Landessynode der EKIR (1991): Kirchengesetz zur Erprobung der Erneuernten Agende vom 11. Januar 1991. In: KABL EKIR, Nr. 1/1991, 5.

- Landessynode der EKiR (1996): Kirchengesetz zur Änderung des Kirchengesetzes zur Erprobung der Erneuernten Agende vom 11. Januar 1996. In: KABL. EKiR, Nr. 1/1996, 2.
- Landessynode der EKiR (1996): Kirchengesetz über die Ordnung des Lebens in der Kirchengemeinde – Lebensordnungsgesetz [LOG] vom 11. Januar 1996. In: KABL. EKiR, Nr. 2/1996, 27–29.
- Landessynode der EKiR (2000): Kirchengesetz über die Einführung des Evangelischen Gottesdienstbuches der Evangelischen Kirche der Union in der Evangelische Kirche im Rheinland vom 14. Januar 2000. In: KABL. EKiR, Nr. 3/2000, 71–72.
- Landessynode der EKiR (2003): Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland [KO] vom 10. Januar 2003, geändert durch Kirchengesetze vom 15. Januar 2004. In KABL. EKiR, Nr. 3/2004, 86–109.
- Landessynode der EKiR (2004): Kirchengesetz über die Ordnung für die Visitation in der Evangelischen Kirche im Rheinland [VisG] vom 16. Januar 2004. In: KABL. EKiR, Nr. 4/2004, 139–140.
- Landeskirchenamt der EKiR (1960): Richtlinien für die Einführung der Agende der Evangelischen Kirche der Union in der Evangelischen Kirche im Rheinland, vom 8. September 1960. In: KABL. EKiR, Nr. 18/1960, 172–173.
- Landeskirchenamt der EKiR (2000): Richtlinien für die Gemeindeberatung / Organisationsentwicklung der Evangelischen Kirche im Rheinland, vom 24. Oktober 2000. In: KABL. EKiR, Nr. 10/2000, 259–260.
- Landeskirchenamt der EKiR (2004): Prüfungsordnung für die Erste und Zweite Theologische Prüfung in der Evangelischen Kirche im Rheinland . In: KABL. EKiR, Nr. 6/2004, 237–250.287–290.
- Landeskirchenamt der EKiR (2004): Visitationsfragebogen. In: KABL. EKiR, Nr. 4/2004, 140–146.
- Landeskirchenamt der EKiR (2007): Verordnung zur Ausführung des Kirchengesetzes über den Dienst der Prädikantinnen und Prädikanten in der Evangelischen Kirche im Rheinland (Prädikantinnen- und Prädikantenverordnung – PrV). In: KABL. EKiR, Nr. 5/2007, 174–178.
- Landeskirchenamt der EKiR (2010): Vikariat und Probedienst. Handreichung zum Vikariat, zur zweiten theologischen Prüfung und zum Probedienst in der Evangelischen Kirche im Rheinland. Stand: September 2010. Düsseldorf.

b) römisch-katholisch

- Sacrosanctum Concilium (1963). Konstitution über die Heilige Liturgie. In: Rahner/Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, 37–90. Auch online verfügbar unter <http://www.liturgie.de/liturgie/index.php?bereich=publikationen&datei=pub/oP/dok/sacrosanctumconcilium>, zuletzt geprüft am 22.06.2011.
- Missale Romanum (1975): Apostolische Konstitution Pauls VI. Einführung des gemäß Beschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils erneuerten Römischen Messbuchs. In: Die Feier der heiligen Messe (1975), 19*-22*.
- Allgemeine Einführung ins Römische Messbuch (1975 ²1983). In: Die Feier der heiligen Messe (1975), 23*-73*.

- Liturgiam Authenticam (2001): Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (zu Art. 36 der Konstitution). Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 154.) Bonn.
- Redemptionis Sacramentum (2004): Instruktion über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 164.) Bonn.
- Summorum Pontificum (2007): Apostolisches Schreiben Benedikts XVI. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 178.) Bonn.

c) staatlich

- Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten [PrALR] (1794). Textausgabe. Mit einer Einführung von Hans Hattenhauer. Frankfurt a. M.: Metzner.
- Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen (2003): Zulassung von Lernmitteln (Runderlass vom 03.12.2003). In: ABl. NRW, Nr. 1/2004, 9.

2.1.5 Quellensammlungen

- Beckmann, Johannes (1956) (Hg.): Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Gütersloh: Bertelsmann.
- Bergholz, Thomas; Seebaß, Gottfried; Sehling, Emil (2006) (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Bd. 18: Rheinland-Pfalz I. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Herbst, Wolfgang (1992) (Hg.): Evangelischer Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte. 2., völlig neu bearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lüttger, G[ottlieb] (1911) (Hg.): Die Evangelischen Kirchengesetze der preußischen Landeskirche, besonders in Rheinland und Westfalen. Im Auftrage der rheinischen Provinzialsynode mit Erläuterungen der Kirchenordnung von 1835. Neuwied: Meinckes.
- Martin Luthers Werke. Kritische Gesamt-Ausgabe [WA]. Weimar: Böhlau, 1983–2009.
- Mau, Rudolf (1997) (Hg.): Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen. Im Auftrag der Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland. 2. Aufl. 2 Bände. Bielefeld: Luther-Verlag.
- Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen (2010): Bereinigte Amtliche Sammlung der Schulvorschriften (BASS). Ausgabe 2010/2011.
- Pahl, Irmgard (1983) (Hg.): Coena Domini. Bd. 1: Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16. und 17. Jahrhundert. (Spicilegium Friburgense, 29.) Fribourg: Univ.-Verlag.

- Pahl, Irmgard (2005) (Hg.): *Coena Domini*. Bd. 2: Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert. (Spicilegium Friburgense, 43.) Fribourg: Acad. Press.
- Pöhlmann, Horst Georg (2004) (Hg.): *Unser Glaube*. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. 5. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert (1966) (Hg.): *Kleines Konzilskompodium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. 15. Aufl. Freiburg: Herder, 1966.
- Richter, Aemilius Ludwig (1846) (Hg.): *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*. Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland. Weimar.
- Sehling, Emil (1969) (Hg.): *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*. Fortgeführt vom Institut für ev. Kirchenrecht der EKD zu Göttingen. Bd. 14: Kurpfalz. Tübingen: J. C. B. Mohr.

2.1.6 Sonstige Quellen

- Arbeitsstelle Gottesdienst (2010): *Haus Gottesdienst und Kirchenmusik 2010*. Jahresprogramm. Wuppertal.
- Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen (1957). Online verfügbar unter http://www.uek-online.de/download/Arnoldshainer_Abendmahlsthesen_1957_1962.pdf, zuletzt geprüft am 22.06.2011.
- Evangelische Kirche im Rheinland (1971/73) (Hg.): *Lektionar moderner Bibelübersetzungen*. 2 Bände. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Beckmann, Joachim (1948) (Hg.): *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933–1944*. 60.-71. Jahrgang. 2. Auflage. Gütersloh: Bertelsmann, 1948.
- Deutsche Bischofskonferenz (2007): *Glossar zum Motu Proprio „Summorum Pontificum“ vom 7. Juli 2007 und zum Begleitbrief von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe*. Pressemeldung vom 07. Juli 2007. Deutsche Bischofskonferenz. Bonn.
- Deutsche Bischofskonferenz (2008): *Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, im Anschluss an die Herbst-Vollversammlung vom 22. bis 25. September 2008 in Fulda*. Pressemeldung vom 26.09.2008. Bonn.
- Deutsche Bischofskonferenz (2008): *Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, im Anschluss an die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 11. bis 14. Februar 2008 in Würzburg*. Pressemeldung vom 14.02.2008. Bonn.
- Deutsche Bischofskonferenz (2007) (Hg.): *Grundordnung des Römischen Messbuchs*. Vorabpublikation des Deutschen Messbuchs (3. Auflage). (Arbeitshilfen, H. 215.) Bonn.
- Die Eucharistische Liturgie von Lima (1982). Sonderdruck aus *Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt*. Frankfurt/M.: Lembeck, 1983.

- Evangelische Kirche im Rheinland; Evangelische Kirche von Westfalen; Lippische Landeskirche (2007): WortLaute. Liederheft zum Evangelischen Gesangbuch. Lizenzausg. des 31. Deutschen Evangelischen Kirchentages Köln 2007. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Evangelische Kirche in Deutschland (1997): Der Gottesdienst – eine Ermutigung. Kundgebung der EKD-Synode vom 7. November 1997. Hannover.
- Evangelisches Gesangbuch [EG] (1996). Ausgabe für die Evangelische Kirche im Rheinland, die Evangelische Kirche von Westfalen, die Lippische Landeskirche in Gemeinschaft mit der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode evangelisch-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland). In Gebrauch auch in den evangelischen Kirchen im Großherzogtum Luxemburg. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Kirchenamt der EKD (2006): Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD. Hannover.
- Kirchenamt der EKD (2007): Wandeln und Gestalten. Missionarische Chancen und Aufgaben der evangelischen Kirche in ländlichen Räumen. Hannover. (EKD-Texte, 87).
- Kirchenamt der EKD (2009): Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben. Hannover.
- Landeskirchenamt der EKIR (1985): Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. 2. erw. Auflage. (Handreichung für die Mitglieder der Landessynode, 39.) Düsseldorf.
- Landeskirchenamt der EKIR (2009): Verzeichnis der Kirchengemeinden, Kirchenkreise, Verbände, Ämter, Einrichtungen der Evangelischen Kirche im Rheinland und ihrer Amtsträger. Stand: Juli 2009. Düsseldorf.
- Landeskirchenamt der EKIR (2010): Liturgischer Kirchenkalender 2010/2011. Düsseldorf.
- Landeskirchenamt der EKIR (2011): Statistik zur Synode 2011. Heft A: Übersicht – Leitungsgremien – Finanzen. Hrsg. vom Statistischen Dienst. Düsseldorf.
- Landeskirchenamt der EKIR (2011): Statistik zur Synode 2011. Heft B: Gemeindeglieder – Kirchengemeinden. Hrsg. vom Statistischen Dienst. Düsseldorf.
- Landeskirchenamt der EKIR (2011): Statistik zur Synode 2011. Heft C: Beschäftigte – Theologenstellen – Theologinnen und Theologen. Hrsg. vom Statistischen Dienst. Düsseldorf.
- Landeskirchenamt der EKIR (2011): Statistik zur Synode 2011. Heft D: Amtshandlungen – Gemeindeglieder – Gebäude/Predigtstätten – Diakonie. Hrsg. vom Statistischen Dienst. Düsseldorf.
- Landeskirchenamt der EKIR (2011): Zahlenspiegel. Nr. 3/2011. Hg. vom Statistischen Dienst. Düsseldorf.
- Taufe, Eucharistie und Amt (1982). Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit einem Vorwort von William H. Lazareth und Nikos Nissiotis. Frankfurt, Paderborn: Lembeck, Bonifatius-Druckerei.
- RG-Redaktion (2007): Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG4. Tübingen: UTB/BRO.

Schwertner, Siegfried M. (1992): Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG). Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 2., überarb. und erw. Aufl. Berlin, New York: De Gruyter.

2.2 Sekundärliteratur

Amt der VELKD (2010): Erneuerte Agenden. Das Evangelische Gottesdienstbuch im Licht ökumenischer Gottesdienstreform. Symposium zu Ehren von Hans Krech am 20. Juni 2009 in Leipzig. (Texte aus der VELKD 153/2010.) Hannover.

Armbrüster, Wolfgang (2002): Gottesdienst als Handwerk. Beobachtungen und Folgerungen aus einer rheinischen Großstadt. In: Thema: Gottesdienst, H. 19, S. 56–68.

Arnold, Jochen (2004): Theologie des Gottesdienstes. Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik. (Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung, 39.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Art. „Adiaphora“ (2006). In: Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden. Band 1: A – Anat. 21., völlig neu bearbeitete Auflage. Mannheim: F. A. Brockhaus. S. 196–197.

Art. „Cloud Computing“ (2010). Online verfügbar unter http://de.wikipedia.org/wiki/Cloud_Computing, zuletzt aktualisiert am 23.06.2011 um 15:01 Uhr, zuletzt geprüft am 23.06.2011.

Art. „Gruppendiskussion“ (2009). Online verfügbar unter <http://de.wikipedia.org/wiki/Gruppendiskussion>, Stand: 09.04.2011, zuletzt geprüft am 23.06.2011.

Art. „Kultur“ (2006). In: Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden. Band 16: Krut-Link. 21., völlig neu bearbeitete Auflage. Mannheim: F. A. Brockhaus. S. 61–66.

Assmann, Aleida (1999): Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. 4., durchges. Auflage. München: Beck.

Assmann, Aleida (2006): Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen. 2., neu bearb. Auflage. Berlin: Schmidt.

Assmann, Jan (2005): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 5. Auflage. München: Beck.

Assmann, Jan (2007): Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. 3. Auflage. München: Beck.

Baltruweit, Fritz; Ruddat, Günter (2002): Gemeinde gestaltet Gottesdienst. Bd. 3: Ein Arbeitsbuch zum „Evangelischen Gottesdienstbuch“. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.

Bärsch, Jürgen; Haunerland, Winfried (2010) (Hg.): Liturgiereform vor Ort. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bistum und Pfarrei. Regensburg: Pustet.

Barth, Friedrich K.; Grenz, Gerhard; Horst, Peter (1973): Gottesdienst menschlich – eine Agende. Taufe, Konfirmation, Abendmahl, Eheschließung, Beerdigung. (Gottesdienst menschlich, Bd. 1.) Wuppertal: Jugenddienst-Verlag.

Barth, Hans-Martin (1977): Apostolisches Glaubensbekenntnis II. In: TRE I 554–566.

- Barth, Karl (1938): Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. Zollikon: Verlag der Evang. Buchhandlung Zollikon.
- Bauer, Johannes (1911): Die Agendenreform der Gegenwart. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Beckmann, Joachim (1949) (Hg.): Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen. Untersuchungen zur Kirchenagende I,1. Gütersloh: Bertelsmann.
- Beckmann, Joachim (1969) (Hg.): Liturgische Blätter zur Ergänzung der Agende der Evangelischen Kirche der Union. Düsseldorf.
- Beckmann, Joachim (1971) (Hg.): Gebete zur Ergänzung der Agende I der Evangelischen Kirche der Union. Düsseldorf.
- Beckmann, Joachim (1986): Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit. Erlebte Kirchengeschichte. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Beier, Peter (1991): Brief an die Presbyterien zur Ausführung des Kirchengesetzes zur Erprobung der Erneerten Agende. In: Thema: Gottesdienst, H. 2, 4 f.
- Beinert, Wolfgang (1991): Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge. (Quaestiones disputatae, 131.) Freiburg im Breisgau: Herder.
- Berger, Teresa (1990): Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. St. Ottilien: EOS-Verlag.
- Berger, Teresa (1999): Sei gesegnet, meine Schwester. Frauen feiern Liturgie. Geschichtliche Rückfragen – praktische Impulse – theologische Vergewisserungen. Würzburg: Echter.
- Bergerau, Christine (2000) (Hg.): Abendmahl – Fest der Hoffnung: Grundlagen – Liturgien – Texte. Hg. im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Besier, Gerhard; Goeters, Johann Friedrich Gerhard (1999) (Hg.): Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 3: Trennung von Staat und Kirche, kirchlich-politische Krisen, Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft (1918–1992). Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Bewersdorff, Harald (1998): Zum Gottesdienst – eine Kundgebung ohne Leidenschaft. In: Thema: Gottesdienst, H. 12, 14–22.
- Beyreuther, Erich (1963): Die Erweckungsbewegung. (Die Kirche in ihrer Geschichte, Lfg. R, Teil 1: Bd. 4.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beyschlag (1872): Karl Immanuel Nitzsch. Eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evangelischen Kirchengeschichte. Berlin: Rauh.
- Bieritz, Karl-Heinrich (1979): Struktur. Überlegungen zu den Implikationen eines Begriffs im Blick auf künftige Funktionen liturgischer Bücher. In: JLH 23, 32–52.
- Bieritz, Karl-Heinrich (1986): Gottesdienst als „offenes Kunstwerk“? Zur Dramaturgie des Gottesdienstes. In: Bieritz 1995, Zeichen setzen, 107–120.
- Bieritz, Karl-Heinrich (1987): Im Blickpunkt: Gottesdienst. Theologische Informationen für Nichttheologen. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bieritz, Karl-Heinrich (1993): Die Zulassung zum Abendmahl. In: Völker 1993, Eucharistie, 77–92.
- Bieritz, Karl-Heinrich (1995): Daß das Wort im Schwang gehe. Lutherischer Gottesdienst als Überlieferungs- und Zeichenprozeß. [Basierend auf zwei Aufsätzen aus den Jahren 1983 und 1985.] In: Bieritz 1995, Zeichen setzen, 82–106.

- Bieritz, Karl-Heinrich (1995): Postmoderne Liturgik. Eine kritische Würdigung der Erneueren Agenda. In: BThZ 12, 4–21.
- Bieritz, Karl-Heinrich (1995): Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt. (Praktische Theologie heute, 22.) Stuttgart: Kohlhammer.
- Bieritz, Karl-Heinrich (1998): Das neue Gottesdienstbuch. Funktionen und Strukturen. In: Neijenhuis 1998, Erneuerte Agenda, 22–34.
- Bieritz, Karl-Heinrich (1999): Die neue Agenda. In: GAGF, H. 36, 4–24.
- Bieritz, Karl-Heinrich (2000): Das neue Evangelische Gottesdienstbuch. In: LJ 50, 20–40.
- Bieritz, Karl-Heinrich (2002): Der Gottesdienst im Kirchenjahr. Einführung in das Proprium de tempore. In: EGb.Erg 2000, S. 151–188.
- Bieritz, Karl-Heinrich (2002): Liturgik. II. Forschungsstand. In: RGG⁴ V, 452–457.
- Bieritz, Karl-Heinrich (2005): Perspektiven der Liturgiewissenschaft. In: Mildenerberger/Ratzmann 2005, Liturgie mit offenen Türen, 9–30.
- Bieritz, Karl-Heinrich (2006): Verschränkung der Zeiten. Der Gottesdienst als Ort kontrapräsentischer Erinnerung. In: BThZ, H. 1/2006, 1–18.
- Bieritz, Karl-Heinrich (2008): Er weckt mir alle Sinne. Gott feiern in Farben und Formen. Festvortrag am 3. November 2007 auf dem Stiftungsfest des Stifts Bethlehem, Ludwigslust, aus Anlass des 100-jährigen Jubiläums der Paramentikwerkstatt. In: Quatember 72, H. 1/2008, 41–59.
- Binder, Christian: Zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn. Perspektiven zur Wahrnehmung von Gottesdiensten. In: Liturgie und Kultur, H. 2-2011, 28–37.
- Birnbaum, Walter (1966): Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Bd. I: Die deutsche katholische liturgische Bewegung. 2 Bände. Tübingen: Katzmann-Verlag.
- Bizer, Christoph (1993): Das evangelische Christentum und die Liturgie. Zum Kirchenverständnis des neuen Agendenentwurfs. In: PTh 82, 148–159.
- Blume, Friedrich (1965) (Hg.): Geschichte der evangelischen Kirchenmusik. Unter Mitarbeit von Ludwig Finscher, Georg Feder, Adam Adrio et al. Kassel: Bärenreiter.
- Bohnsack, Ralf (1973): Handlungskompetenz und Jugendkriminalität. (Kritische Texte zur Sozialarbeit und Sozialpädagogik.) Neuwied: Luchterhand.
- Bohnsack, Ralf (1983): Alltagsinterpretation und soziologische Rekonstruktion. (Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung, 51.) Opladen: Westdt. Verlag.
- Bohnsack, Ralf (2005): Gruppendiskussion. In: Flick 2005, Qualitative Forschung, 369–384.
- Bohnsack, Ralf (2008): Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. 7., durchges. und aktualisierte Aufl. Opladen: Budrich.
- Bohnsack, Ralf; Schäffer, Burkhard; Przyborski, Aglaja (2006) (Hg.): Das Gruppendiskussionsverfahren in der Forschungspraxis. Opladen: Budrich.
- Brandy, Hans Christian (2009): Perspektiven liturgischer Erneuerungsprozesse – aus der Sicht der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers. In: Meyer-Blanck 2009, Gottesdienst feiern, 118–134.
- Brockhaus (2006). Enzyklopädie in 30 Bänden. 21., völlig neu bearbeitete Auflage. Mannheim: F. A. Brockhaus.
- Brunner, Peter (1949): Die Ordnung des Gottesdienstes an Sonn- und Feiertagen. Beckmann 1949, Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen, 7–75.

- Bucher, Anton A. (1994): Einführung in die empirische Sozialwissenschaft. Ein Arbeitsbuch für TheologInnen. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bukowski, Peter (1998): Eine große Chance. Gespräch mit dem Moderator des Reformierten Bundes, D. Peter Bukowski, über die Vorlage der „Reformierten Liturgie“. In: RKZ 139, H. 10, 444–445.
- Bukowski, Peter (2000): Bericht des Moderators zur Arbeit des Moderamen. In: RKZ 141, H. 4, 131–135.
- Bukowski, Sylvia (2001): Lass mich blühen unter deiner Liebe. Gebete zu den Wochenpsalmen. Wuppertal: Neukirchener Verlag.
- Bukowski, Sylvia (2008): Fragen zur Qualitätsentwicklung des Gottesdienstes aus Sicht einer Gemeindepastorin. In: Kirchenamt der EKD 2008, „Von anderen lernen“, 6–7.
- Burkhardt, Helmut; Swarat, Uwe (1992-1994) (Hg.): Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde [EvLThG]. 3 Bde. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus.
- Busemann, Katrin; Gscheidle, Christoph (2009): Web 2.0: Communitys bei jungen Nutzern beliebt. Ergebnisse der ARD/ZDF-Onlinestudie 2009. In: Media Perspektiven, H. 7/2009, 356–364. Online verfügbar unter http://www.media-perspektiven.de/uploads/tx_mppublications/Busemann_7_09.pdf, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Busemann, Katrin; Gscheidle, Christoph (2010): Web 2.0: Nutzung steigt – Interesse an aktiver Teilhabe sinkt. In: Media Perspektiven, H. 7-8/2010, 359-368. Online verfügbar unter http://www.media-perspektiven.de/uploads/tx_mppublications/07-08-2010_Busemann.pdf, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Carl, Horst (2003): Nachbarn auf Distanz. Brandenburg-Preußen und die Rheinlande im 17. und 18. Jahrhundert. In: Mölich 2003, Preußens schwieriger Westen, 1–26.
- Conrad, Joachim (2007): „Das Band der Vereinigung immer fester knüpfen“. Der Kampf um die Union im Rheinland. In: Conrad/Flesch/Kuropka 2007, Evangelisch am Rhein, 178–181.
- Conrad, Joachim (2007): „Gott loben, das ist unser Amt“. Gottesdiensttradition und Gesangbuchkultur im evangelischen Rheinland. In: Conrad/Flesch/Kuropka 2007, Evangelisch am Rhein, 194–197.
- Conrad, Joachim; Flesch, Stefan; Kuropka, Nicole (2007) (Hg.): Evangelisch am Rhein. Werden und Wesen einer Landeskirche. (Schriften des Archivs der Evangelischen Kirche im Rheinland, 35.) Düsseldorf: Archiv der Evang. Kirche im Rheinland.
- Cornehl, Peter (1985): Gottesdienst VIII. Evangelischer Gottesdienst von der Reformation bis zur Gegenwart. In: TRE XIV 54–85.
- Cornehl, Peter (1990): Was können wir von der Erneueren Agende erwarten? In: PTh 79, 479–485.
- Cornehl, Peter (1991): Im Gespräch mit Manfred Josuttis. In: PTh 80, 517–520.
- Cornehl, Peter (1997): Herausforderung Gottesdienst. Referat zur Einführung in das Schwerpunktthema der 2. Tagung der 9. Synode der EKD. Online verfügbar unter <http://www.ekd.de/synode297/3798.html>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Cornehl, Peter (2001): Liturgische Kompetenz und Erneuerte Agende. In: Neijenhuis 2001, Liturgie lernen und lehren, 119–140.

- Cornehl, Peter (2006): Der Evangelische Gottesdienst. Biblische Kontur und neuzeitliche Wirklichkeit. Bd. 1: Theologischer Rahmen und biblische Grundlagen. Stuttgart: Kohlhammer.
- Cornehl, Peter (2009): Die Zukunft der Agende – aus der Perspektive des Rückblicks auf 60 Jahre Agendenreform. In: Meyer-Blanck 2009, Gottesdienst feiern, 80–98.
- Cornelius-Bundschuh, Jochen (1991): Liturgik zwischen Tradition und Erneuerung. Probleme protestantischer Liturgiewissenschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dargestellt am Werk von Paul Graff. (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, 23.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dammer, Ingo; Szymkowiak, Frank (1998): Die Gruppendiskussion in der Marktforschung. Grundlagen – Moderation – Auswertung. Ein Praxisleitfaden. Opladen: Westdt. Verlag.
- Danzeglocke, Klaus (1994): Tradition und Innovation. Musik im Vorentwurf der Erneuernden Agende. G.Zacher zum 65. Geburtstag. In: Thema: Gottesdienst, H. 8, 4–16.
- Danzeglocke, Klaus (2001) (Hg.): Gottesdienst – fremde Heimat. Informationen, Anregungen, Motivationen. Düsseldorf: Presseverband der Evang. Kirche im Rheinland e.V.
- Danzeglocke, Klaus (2006): Vorwärts in die Vergangenheit. Liturgische Entwicklungen in den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts. In: MEKR 55, 87–102.
- Danzeglocke, Klaus; Heye, Andreas; Reinke, Stephan A. (2011) (Hg.): Singen im Gottesdienst. Ergebnisse und Deutungen einer empirischen Untersuchung in evangelischen Gemeinden. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Das Mahl des Herrn (1982). 25 Jahre nach Arnoldshain. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz. (Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz.) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Das unerledigte Konzil (2005). 40 Jahre Zweites Vatikanum. (Herder Korrespondenz Spezial, Oktober 2005.) Freiburg: Herder.
- Deeg, Alexander (2007): Das neue Lied und die alten Worte. Plädoyer für eine Erinnerung liturgischen Betens aus der Sprache der Bibel. In: DtPfrBl, H. 12/2007, 640–645.
- Deppermann, Arnulf (2001): Gespräche analysieren. Eine Einführung. 2., durchges. Aufl. (Qualitative Sozialforschung, 3.) Opladen: Leske + Budrich.
- Deutsche Gesellschaft für Evaluation e. V. (2008) (Hg.): Standards für Evaluation. 4. unveränderte Auflage. Mainz.
- Diekmann, Andreas (2007): Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen. 17. Aufl., Orig.-Ausg. (rororo Rowohlts Enzyklopädie, 55551.) Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.
- Dinkel, Christoph (2002): Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes. 2., durchges. Aufl. (Praktische Theologie und Kultur, 2.) Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verl.-Haus.
- Dinkel, Christoph (2004): Zukunft und Vergangenheit der Erneuerung des Gottesdienstes. In: EvTh 63, 70–84.

- Dittmar, Norbert (2002): Transkription. Ein Leitfaden mit Aufgaben für Studenten, Forscher und Laien. (Qualitative Sozialforschung, 10.) Opladen: Leske + Budrich.
- Domay, Erhard; Köhler, Hanne (1997–2001) (Hg.): Der Gottesdienst. Liturgische Texte in gerechter Sprache. 4 Bände. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Domay, Erhard; Köhler, Hanne (2003) (Hg.): Gottesdienstbuch in gerechter Sprache. Gebete, Lesungen, Fürbitten und Segenssprüche für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Drack, Armin (2001): Nötigung zur Kreativität? *ius liturgicum* und neues Gottesdienstbuch. In: Thema: Gottesdienst, H. 16, 20–27.
- Düwell, Kurt; Goebel, Klaus u. a. (1979) (Hg.): Rheinische Geschichte. Bd. 3: Wirtschaft und Kultur im 19. und 20. Jahrhundert. (Veröffentlichung des Instituts für Geschichtliche Landeskunde der Rheinlande der Universität Bonn.) Düsseldorf: Schwann.
- Eberlein, Hermann-Peter (2007): Wilhelm Johann Gottfried Roß (1772–1854). Bischof zwischen Budberg und Berlin. In: Conrad/Flesch/Kuropka 2007, Evangelisch am Rhein, 153–156.
- Eberlein, Hermann-Peter (2007): Zwischen Dreißigjährigem Krieg und Preußenzeit (1648–1815). In: Conrad/Flesch/Kuropka 2007, Evangelisch am Rhein, 55–73.
- Ehrensperger, Alfred (2000): Ein neues, evangelisches Liturgiebuch. In: Heiliger Dienst 54, 318–327.
- Eichholz, Georg (1947–1961) (Hg.): Herr, tue meine Lippen auf. Eine Predigthilfe. 5 Bände. Wuppertal: E. Müller.
- Ellis, Susan J.; Cravens, Jayne (2000): The Virtual Volunteering Guidebook. How to Apply the Principles of Real-World Volunteer Management to Online Service. Online verfügbar unter <http://www.utexas.edu/lbj/rgk/serviceleader/virtual/vvguide.pdf>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Engelsberger, Gerhard (2007): Gebete für den Gottesdienst. Bußgebete, Eingangsggebete, Tagesgebete, Fürbittengebete, Segensgebete, Abendmahlsgebete, Gebete für Familiengottesdienste. [Nachdr.]. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Ev. Landeskirche in Württemberg – Amt für Kirchenmusik (2006): Unsere Kernlieder. Online verfügbar unter http://www.ekd.de/liturgische_konferenz/download/UnsereKernlieder_AmtfKirchenmusik2007.pdf, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Evang, Martin (2007): Die neue pfälzische Agende. In: Thema: Gottesdienst, H. 27, 66–69.
- Evang, Martin (2009): Aspekte der Wahrnehmung von Gottesdiensten – eine Hilfe bei Visitationen. Unveröffentlichtes Manuskript. Wuppertal.
- Evang, Martin (2010): Synodalbeauftragte für Gottesdienst. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Evang, Martin; Schmidt, Thomas (2009): Liturgische Gesänge der Gemeinde. Vorschläge zur Gestaltung von Kontinuität und Wechsel. In: Thema: Gottesdienst, H. 30, 22–37.
- Evangelische Kirche in Deutschland (2008): Was ist ein guter Gottesdienst? Workshop im Rahmen des Reformprozesses „Kirche der Freiheit im 21. Jahrhundert“. Pressemitteilung vom 25.02.2008. Online verfügbar unter <http://www.ekd.de/aktuell/57754.html>, zuletzt geprüft am 22.06.2011.

- Evangelische Kirche in Deutschland (2009): Soziale Analyse der Gospelbewegung. Befragung von mehr als 8.500 Sänger/-innen und 421 Chorleitern. Online verfügbar unter http://www.ekd.de/si/projekte/abgeschlossen/analyse_gospelbewegung.html, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Evangelischer Kirchenkreis An der Agger (2007) (Hg.): Evangelisch in Oberberg. Gummersbach: Verlag Frank-Michael Rommert.
- Fechtner, Kristian; Friedrichs, Lutz (2008) (Hg.): Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch. (Praktische Theologie heute, 87.) Stuttgart: Kohlhammer.
- Feder, Georg (1965): Verfall und Restauration. In: Blume 1965, Geschichte der evangelischen Kirchenmusik, 215–269.
- Fendler, Folkert (2009): Lust auf Qualität? In: Für den Gottesdienst, H. 70, 38–39.
- Fendler, Folkert (2010): Gottesdienstqualität: Von der Grunderwartung zur Begeisterung. In: Für den Gottesdienst, H. 71, 16–17.
- Fendler, Folkert (2011): Von der „Qualitas“ zur Messung. Theologisch verantwortet von Qualität reden. In: Liturgie und Kultur, H. 2-2011, 4–27.
- Fischer, Heinz (2001): Gottesdienst praktisch. Arbeitshilfe für Lektoren und Gottesdienstmitarbeiter. 3. völlig neu bearbeitete Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Flick, Uwe (2004): Triangulation. Eine Einführung. (Qualitative Sozialforschung, 12.) Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft.
- Flick, Uwe (2005) (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. 4. Aufl. (rororo Rowohlt's Enzyklopädie, 55628.) Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.
- Flick, Uwe (2009): Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Vollst. überarb. und erw. Neuausgabe, 2. Auflage. (rororo Rowohlt's Enzyklopädie, 55694.) Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.
- Foerster, Erich (1905): Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenbildung im deutschen Protestantismus. Erster Band. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Foerster, Erich (1907): Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenbildung im deutschen Protestantismus. Zweiter Band. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Foitzik, Karl (2006): Beteiligungsgemeinde? Partizipation auf evangelisch. In: Mildenerberger 2006, Beteiligung?, 27–49.
- Friedrich Wilhelm III., König von Preußen (1827): Luther in Beziehung auf die Preußische Kirchenagende vom Jahre 1822, mit den im Jahre 1823 bekannt gemachten Verbesserungen und Vermehrungen. Berlin, Posen, Bromberg: Mittler.
- Friedrich, Martin (o. J.): Evangelische Kirchen in Europa zwischen nationaler und europäischer Orientierung. Online verfügbar unter http://geke_neu.jalb-server.net/daten/File/Upload/doc-7466-1.pdf, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Friedrich, Norbert (2007): Evangelisches Vereinswesen im Rheinland. In: Conrad/Flesch/Kuropka 2007, Evangelisch am Rhein, 204–206.

- Friedrichs, Lutz (2004): Öffentlich zum Glauben reizen. Die Perikopenordnungen. Zuerst veröffentlicht in: ZGP 22, H. 3, 2–4. Online verfügbar unter http://www.ekd.de/liturgische_konferenz/download/TB-1-Perikopen.pdf, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Friedrichs, Lutz (2005): Mit dem Zweiten sieht man besser? „Alternative“ Gottesdienste als liturgische Herausforderung. In: Für den Gottesdienst, H. 61, 7–12.
- Friedrichs, Lutz (2006): Keine Luftballons. Was Gottesdienste zum Wachstum der Kirche beitragen können. In: Zeitzeichen, H. 11, 22–25.
- Friedrichs, Lutz (2007) (Hg.): Alternative Gottesdienste. Hannover: LVH.
- Friedrichs, Lutz (2008): Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer praktischen Theologie der Übergänge. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 37.) Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Friedrichs, Lutz (2010): Zehn Jahre Evangelisches Gottesdienstbuch. Anspruch – Wirklichkeit – Aufgaben für die Zukunft: Einsichten und Perspektiven. Ein Tagungsrückblick. In: Schulz/Meyer-Blanck/Spieß, Gottesdienstgestaltung in der EKD, 227–239.
- Fuchs, Guido (2008): Wochenende und Gottesdienst. Zwischen kirchlicher Tradition und heutigem Zeiterleben. Regensburg: Pustet.
- Gaßmann, Günther (1998): Rezeption I. In: TRE XXIX 131–143.
- Gerhards, Albert (2005): Erneuerung von innen. Die unabgeschlossene Wirkungsgeschichte der Liturgiereform. In: Das unerledigte Konzil 2005, 30–34.
- Gerhards, Albert (2005): Liturgietheologische und -ästhetische Überlegungen zur Instruktion „Sakrament der Erlösung“. In: ZKTh 127, 253–270.
- Gerhards, Albert; Kranemann, Benedikt (2006): Einführung in die Liturgiewissenschaft. Darmstadt: WBG.
- Gerhards, Maria; Mende, Annette (2009): Offliner: Ab 60-jährige Frauen bilden die Kerngruppe. Ergebnisse der ARD/ZDF-Offlinestudie 2009. In: Media Perspektiven, H. 7/2009, 365–376. Online verfügbar unter http://www.media-perspektiven.de/uploads/tx_mppublications/Gerhards_7_09.pdf, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Göbell, Walter (1948): Die rheinisch-westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835/1. Duisburg: Hecker.
- Göbell, Walter (1954): Die rheinisch-westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835/2. Düsseldorf: Presseverband der Ev. Kirche im Rheinland.
- Goebel, Klaus (1979): Evangelische Kirchengeschichte seit 1815. In: Düwell/Goebel 1979, Rheinische Geschichte III, 413–464.
- Goertz, Harald (1997): Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther. (Marburger theologische Studien, 46.) Marburg: Elwert.
- Goeters, Johann Friedrich Gerhard; Mau, Rudolf (1992) (Hg.): Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Band 1: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817 – 1850). Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Görres, Joseph (1822): In Sachen der Rheinprovinz und in eigenen Angelegenheiten. Stuttgart: Metzler'sche Buchhandlung.
- Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe (1979). Praktische Anregungen zur Gestaltung des Gottesdienstes aufgrund der Denkschrift „Versammelte Gemeinde“ (Strukturpapier). (Reihe Gottesdienst, 10.) Hannover: Luth. Verl.-Haus.

- Gottesdienst feiern (2009). Erwägungen zur Fortführung des agendarischen Reformprozesses in den evangelischen Kirchen. Ein Dokument der Liturgischen Konferenz. In: Meyer-Blanck 2009, Gottesdienst feiern, 26–79.
- Gottesdienste leiten lernen – Fragen an Peter Bukowski (2006). In: Thema: Gottesdienst, H. 25, 16–21.
- Graf, Friedrich Wilhelm (1999): Erweckung/Erweckungsbewegungen. In: RGG⁴ II 1490–1495.
- Gregorius, Ralf-Dieter; Schwarz, Peter (2009) (Hg.): Die Feier der Evangelischen Messe. Hrsg. im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grethlein, Christian (1990): Hält der Pfarrer den Gottesdienst? Praktisch-theologische Überlegungen zur Bedeutung von Pfarrer und Gemeinde für den Gottesdienst. In: JLH 30, 140–150.
- Grethlein, Christian (2001): Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Grethlein, Christian (2002): Gesichtspunkte zur Beurteilung der Leitung von Gottesdiensten. Ein praktischer Versuch. In: Thema: Gottesdienst, H. 19, 6–18.
- Grethlein, Christian (2003): Alternative Gottesdienste. Eine Herausforderung für die Theologie des Gottesdienstes und des Gemeindeaufbaus. In: Mildenerberger/Ratzmann 2003, Jenseits der Agende, 9–23.
- Grethlein, Christian (2006): Von der Lutherischen Liturgischen Konferenz zur Liturgischen Konferenz. In: JLH 44, 63–70.
- Grillo, Andrea (2000): „intellectus fidei“ und „intellectus ritus“. Die überraschende Konvergenz von Liturgietheologie, Sakramententheologie und Fundamentaltheologie. In: LJ 50, 143–165.
- Grillo, Andrea (2006): Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. Eingeleitet und übersetzt von Michael Meyer-Blanck. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, 49.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grillo, Andrea (2007): Ende der Liturgiereform? Das Motuproprio „Summorum pontificum“. In: StZ 132, 730–740.
- Grözinger, Albrecht (1992): Der Gottesdienst als Kunstwerk. In: PTh 81, 443–453.
- Häder, Michael (2006): Empirische Sozialforschung. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft.
- Hahne, Werner (1990): De arte celebrandi oder von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Hansen, Joseph (1917) (Hg.): Die Rheinprovinz 1815–1915. Hundert Jahre preußischer Herrschaft am Rhein. Bonn: A. Marcus & E. Webers Verlag.
- Hansen, Joseph (1918): Preussen und Rheinland von 1815 bis 1915. Hundert Jahre politischen Lebens am Rhein. Mit Beiträgen von Everhard Kleinertz und Beate-Carola Padtberg und einer Auswahlbiographie herausgegeben von Georg Mölich. (Rheinprovinz, 4.) Köln: Rheinland-Verlag, 1918.
- Hantsche, Irmgard (2002): Preußen am Rhein. Kleiner kommentierter Atlas zur Territorialgeschichte Brandenburg-Preußens am Rhein. Bottrop, Essen: Pomp.
- Hausberger, Karl (2008): Reichskirche – Staatskirche – „Papstkirche“. Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert. Regensburg: Pustet.

- Hauschildt, Friedrich; Hahn, Udo (2003) (Hg.): Bekenntnis und Profil. Auftrag und Aufgaben der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Hannover: Luth. Verl.-Haus.
- Haverkamp, Klaus (2006): Die Zurüstung der Prädikantinnen und Prädikanten in der Evangelischen Kirche im Rheinland. In: Thema: Gottesdienst, H. 24, 56–62.
- Heimbrock, Hans-Günter; Kriegstein, Matthias von (2000) (Hg.): Predigen lernen, Gottesdienst feiern lernen. Neue Wege in der theologischen Ausbildung. Frankfurt a. M.: Spener Verlag.
- Heimbucher, Martin; Weth, Rudolf (2009) (Hg.): Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation. 7., überarb. und erw. Auflage. Mit einem Geleitwort von Wolfgang Huber. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Hennig, Gerhard (2003): Der evangelische Predigtgottesdienst in Württemberg. Stuttgart: Gesangbuchverlag.
- Herbst, Michael (2000): Neue Gottesdienste braucht das Land. In: BThZ 17, 155–176.
- Herbst, Wolfgang (1992) (Hg.): Evangelischer Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte. 2., völlig neubearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Herlyn, Okko (1988): Theologie der Gottesdienstgestaltung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Hermelink, Jan (2000): Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Gestaltung kirchlicher Beteiligung. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, 38.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hermelink, Jan (2008) (Hg.): Kirche empirisch. Ein Werkbuch zur vierten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft und zu anderen empirischen Studien ; mit CD-ROM. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Herrmann, Eckhard (2002–2008): Neue Gebete für den Gottesdienst. 3 Bde. München: Claudius.
- Heye, Andreas (2009): Singen im Gottesdienst. Eine empirische Untersuchung. Vorläufiger Ergebnisbericht (Stand: 15.12.2009). Universität Paderborn.
- Heyneck, Mira (2004): Ein Gottesdienst-Atlas für die Ev. Kirche im Rheinland. In: Thema: Gottesdienst, H. 22, 68–70.
- Hoffmeyer-Zlotnik, Jürgen H. P. (1986) (Hg.): Qualitative Methoden der Datenerhebung in der Arbeitsmigrantenforschung. Mannheim: FRG.
- Holtz, Bärbel (2009) (Hg.): Preussen als Kulturstaat. Abt. 1: Das preußische Kultusministerium als Staatsbehörde und gesellschaftliche Agentur (1817–1934). Bd. 1: Die Behörde und ihr höheres Personal. 2 Bände. Berlin: Akad.-Verlag.
- Höroldt, Dietrich (1982): Preußische Konfessionspolitik am Rhein im 19. Jahrhundert. In: MEKR 31, 143–162.
- Huber, Wolfgang (2007): Evangelisch im 21. Jahrhundert. In: Kirchenamt der EKD 2007, Kirche der Freiheit, 18–28.
- Hüffmeier, Wilhelm (1997): Die Barmer Theologische Erklärung. In: Mau 1997, Evangelische Bekenntnisse II, 255–279.
- Hüffmeier, Wilhelm (2009): Das reformierte Erbe in den kirchlichen Unionen des 19. Jahrhunderts. In: Reiß 2009, Calvinismus, 219–224.
- Hüsch, Hanns Dieter; Seidel, Uwe (1997): Ich stehe unter Gottes Schutz. Psalmen für Alltage. Düsseldorf: tvd.

- idea (2007): Wie sollte ein Gottesdienst gefeiert werden? Drei Modelle, heute angemessen Gott zu ehren und den Menschen zu dienen. In: ideaSpektrum, Ausgabe 25/2007, 19–21.
- Initiative D21 (2010): Digitale Gesellschaft. Die digitale Gesellschaft in Deutschland – Sechs Nutzertypen im Vergleich. Eine Sonderstudie im Rahmen des (N)Onliner-Atlas. Online verfügbar unter http://www.initiaved21.de/wp-content/uploads/2010/03/Digitale-Gesellschaft_Endfassung.pdf, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Jahn, Christine (2008): Vom Baukasten zur Ordnung? Oder: Was brauchen wir heute? Auf dem Weg zu einer zukunftsfähigen Agenda. In: Kerner 2008, Zwischen Heiligem Drama und Event, 57–76.
- Jannasch, W. (1957): Agenda. In: RGG⁴ I, 171–173.
- Jörns, Klaus-Peter (2007): Lebensgaben Gottes feiern. Abschied vom Sühnopfermahl: eine neue Liturgie. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Josuttis, Manfred (1974): Reden, Träume, Fragen. Predigten aus der Zeit. München: Kaiser.
- Josuttis, Manfred (1991): Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. München: Kaiser.
- Josuttis, Manfred (1991): Die Erneuerte Agenda und die agendarische Erneuerung. In: PTh 80, 504–516.
- Jungmann, Josef Andreas (1948 ⁵1962): Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Bd. 1: Messe im Wandel der Jahrhunderte. Messe und kirchliche Gemeinschaft. Vormesse. Wien u. a.: Herder.
- Jungmann, Josef Andreas (1948 ⁵1962): Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Bd. 2: Opfermesse. Wien u. a.: Herder.
- Kabel, Thomas (2003): Handbuch Liturgische Präsenz. Band 1: Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes. 2., durchges. Aufl. Gütersloh.
- Kabel, Thomas (2007): Handbuch Liturgische Präsenz. Band 2: Zur praktischen Inszenierung der Kasualien. Gütersloh
- Kaczynski, Reiner (2004): Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie. In: Kaczynski/Sander/Hünemann 2004, Theologischer Kommentar, 1–227
- Kaczynski, Reiner; Sander, Hans-Joachim; Hünemann, Peter (Hg.): Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie. Theologischer Kommentar zum Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel. Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche. (Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2.) Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kaminsky, Uwe (2007): Die Evangelische Kirche im Rheinland 1918 bis 1989. Eine Übersicht. In: Conrad/Flesch/Kuropka 2007, Evangelisch am Rhein, 96–120.
- Kampmann, Jürgen (1991): Die Einführung der Berliner Agenda in Westfalen. Die Neuordnung des evangelischen Gottesdienstes 1813–1835. Bielefeld: Luther-Verlag.
- Kantz, Caspar (1992): Von der Evangelischen Mesß. In: Herbst 1992, Evangelischer Gottesdienst, 9–12.
- Kasparick, Hanna (1994): Apostolikumstreit und Agendenreform (1892–1895). In: Rogge/Ruhbach 1994, Geschichte der EKV II, 318–331.

- Kasparick, Hanna (1996): *Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis? Der Kampf um das Apostolikum und seine Auswirkungen auf die Revision der preußischen Agende (1892–1895)*. (Unio et confessio, 19.) Bielefeld: Luther-Verlag.
- Kemnitzer, Konstanze (2008): *Auf dem Weg. Zusammenfassung der Podiumsdiskussion zum Abschluss eines Symposions des Gottesdienst-Instituts in Nürnberg und der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau vom 4.-6. Juni 2008*. In: Kerner 2008, *Zwischen Heiligem Drama und Event*, 171–173.
- Kerl, Gerd (2008): *Fragehorizont: Qualität in der Aus- und Fortbildung der Theologinnen und Theologen (2. und 3. Phase)*. In: *Kirchenamt der EKD 2008: „Von anderen lernen“*, 11–12.
- Kerl, Gerd (2010): *Was ist ein guter Gottesdienst?*. In: *Liturgie und Kultur*, H. 2-2010, 30–36.
- Kerner, Hanns (1995): *Die Erneuerung des Gottesdienstes – Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe*. In: Schmidt-Lauber/Bieritz 1995, *Handbuch der Liturgik*, 971–984.
- Kerner, Hanns (2001): *Gottesdienst Gestalt geben. Ein Wegweiser durch das Evangelische Gottesdienstbuch*. München: Claudius.
- Kerner, Hanns (2008) (Hg.): *Zwischen Heiligem Drama und Event. Auf dem Weg zu einer zukunftsfähigen Agende*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Kerner, Hanns (2008): *Dem Gottesdienst Gestalt geben – eine kleine Kompositionslehre des evangelischen Gottesdienstes*. In: *Mitteilungsblatt der LLKB*, H. 1/2008, 7–26.
- Kerner, Hanns (2008): *Wie viel Ordnung braucht der Sonntagsgottesdienst? Ergebnisse zweier empirischer Untersuchungen*. In: Kerner 2008, *Zwischen Heiligem Drama und Event*, 7–21.
- Kerner, Hanns (2010) (Hg.): *Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Kirchenamt der EKD (2007) (Hg.): *Kirche der Freiheit im 21. Jahrhundert. Dokumentation des Zukunftskongresses der Evangelischen Kirche in Deutschland. Lutherstadt Wittenberg, 25.–27. Januar 2007*. Hannover.
- Kirchenamt der EKD (2008) (Hg.): *„Von anderen lernen“*. Dokumentation eines Workshops des Rates der EKD am 22./23. Februar 2008 in Hannover zum Thema *„Qualitätsentwicklung von Gottesdiensten“*. [epd-Dokumentation 18/2008.] Hannover.
- Kistenbrügge, Armin (2007): *Die geistliche Landschaft in Oberberg*. In: *Evangelischer Kirchenkreis An der Agger 2007, Evangelisch in Oberberg*, 34–40.
- Klassohn, Helge (2002): *Kreativität und Normativität des Gottesdienstes bei Visitationen*. In: Neijenhuis 2002, *Evangelisches Gottesdienstbuch*, 73–92.
- Kleiner liturgischer „Knigge“ (2002). Bielefeld: Evang. Haupt-Bibelges. und von Cansteinsche Bibelanstalt, Lutherisches Verlags-Haus, Luther-Verlag
- Klek, Konrad (1996): *Erlebnis Gottesdienst. Die liturgischen Reformbestrebungen um die Jahrhundertwende unter Führung von Friedrich Spitta und Julius Smend*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Klößener, Martin; Kranemann, Benedikt (2002) (Hg.): *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*. 2 Bände. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 88.) Münster: Aschendorff.

- Knabe, Jürgen (2007): Evangelisch in Oberberg. In: Evangelischer Kirchenkreis An der Agger 2007, Evangelisch in Oberberg, 18–33.
- Koch, Ernst (1998): Adiaphoristischer Streit. In: RGG⁴I 119.
- Koch, Kurt (2006): Ein Fest der Dankbarkeit. Gottesdienst feiern in einer säkularisierten Welt. In: Gottesdienst 40, 25–27.
- Kock, Christoph (2008): Lebensgaben Gottes feiern. Zu Klaus-Peter Jörns' Abendmahlsbuch. In: Thema: Gottesdienst, H. 28, 57–60.
- Kock-Blunk, Ulrich (2001) (Hg.): Das neue Gottesdienstbuch. Gebet, Lesungen und Lieder für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Koll, Julia (2011): Gott interaktiv: Gottesdienstliche Beteiligung zwischen Anspruch und Wirklichkeit. In: ZThK 108, 88–118.
- Koltes, Manfred (1992): Das Rheinland zwischen Frankreich und Preußen. Studien zu Kontinuität und Wandel am Beginn der preußischen Herrschaft (1814–1822). (Dissertationen zur neueren Geschichte, 22.) Köln: Böhlau.
- Kornemann, Helmut (1990): Die Liturgischen Gesänge der Erneuernten Agende. In: PTh 79, 472–479.
- Kornemann, Helmut (2003): Gottesdienstliche Gebete. In: Thema: Gottesdienst, H. 20, 3–42.
- Krabbe, Hans-Gerd (2006): Gottesdienstbuch zum Kirchenjahr. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kranemann, Benedikt (2002): Überraschende Vielfalt. Geschichte und Problematik von Liturgiereformen. In: HK 56, 471–475.
- Kranemann, Benedikt (2009): Perspektiven liturgischer Erneuerungsprozesse. Kommentar aus katholischer Sicht. In: Meyer-Blanck 2009: Gottesdienst feiern, 99–117.
- Krech, Hans (2002): Das Evangelische Gottesdienstbuch in den Ordnungen der Kirchen. In: Neijenhuis 2002, Evangelisches Gottesdienstbuch, 11–19.
- Krech, Hans (2003): Vielfalt leben. Das Evangelische Gottesdienstbuch von VELKD und EKV. In: Hauschildt/Hahn 2003, Bekenntnis und Profil, 98–105.
- Kreusch, Julia (2008): Der Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses als Schulbuchverlag zwischen 1830 und 1918. Die erfolgreichen Geografie- und Geschichtslehrbücher und ihre Autoren. (Hallesche Forschungen, 25.) Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Niemeyer-Verlag, Niemeyer.
- Krieg, Gustav A. (1991): Vom Umgang mit der Erneuernten Agende. In: Thema: Gottesdienst, H. 2, 6–10.
- Krieg, Gustav A. (1993): Gottesdienst – Mitte der Gemeinde? In: Thema: Gottesdienst, H. 6, 37–46.
- Kriener, Katja (1998) (Hg.): Gottes Treue – Hoffnung von Christen und Juden. Die Auseinandersetzung um die Ergänzung des Grundartikels der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Kriener, Katja (2005) (Hg.): „... um Seines Namens willen“. Christen und Juden vor dem einen Gott Israels – 25 Jahre Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- Kromrey, Helmut (1986): Gruppendiskussionen. Erfahrung im Umgang mit einer weniger häufigen Methode empirischer Sozialwissenschaft. In: Hoffmeyer/Zlotnik 1986, Qualitative Methoden, 109-143.
- Krüger, Heidi (1983): Gruppendiskussionen. Überlegungen zur Rekonstruktion sozialer Wirklichkeit aus der Sicht der Betroffenen. In: Soziale Welt 34, 90-109.
- Kubin, Sarah (2009): Ritual der Individualisten. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes. (Studien und Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 32.) Tübingen : Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2009.
- Kuckartz, Udo (2005): Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft.
- Kuckartz, Udo (2007): Qualitative Datenanalyse: computergestützt. Methodische Hintergründe und Beispiele aus der Forschungspraxis. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften; GWV Fachverlage GmbH.
- Kuckartz, Udo; Dresing, Thorsten; Rädiker, Stefan; Stefer, Claus (2007): Qualitative Evaluation. Der Einstieg in die Praxis. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften; GWV Fachverlage GmbH.
- Kühn, Thomas (2004): Das vernachlässigte Potenzial qualitativer Marktforschung. [81 Absätze]. In: Forum Qualitative Sozialforschung / Forum Qualitative Social Research 5, H. 2, Art. 33. Online verfügbar unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0402331>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Kühn, Ulrich (1993): Abendmahl und Opfer. In: Völker 1993, Eucharistie, 61-76.
- Kühn, Ulrich (2006): Amt, Ämter und Gemeinde als Träger der Eucharistiefeier. Systematisch-theologische Überlegungen. In: Mildenerger 2006, Beteiligung?, 9-25.
- Kunz, Ralph (2001): Gottesdienst evangelisch reformiert. Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis. (Theophil, 10.) Zürich: Pano-Verlag.
- Kunz, Ralph (2003): Wie lernt man Liturgie? Liturgiewissenschaft und liturgische Ausbildung. In: Meyer-Blanck 2003: Liturgiewissenschaft und Kirche, 33-58.
- Kunz, Ralph (2006): Der neue Gottesdienst. Ein Plädoyer für den liturgischen Wildwuchs. Zürich: TVZ Theol. Verlag.
- Kunz, Ralph (2007): Der reformierte Gottesdienst. Referat von Ralph Kunz an der Tagung des Landeskirchenforums in Bern, 9. Juni 2007. Online verfügbar unter <http://www.landeskirchenforum.ch/dok/272>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Kupisch, Karl (1957): Agendenstreit. In: RGG⁴ I 173-174.
- Kuropka, Nicole (2007): Von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden. In: Conrad/Flesch/Kuropka 2007, Evangelisch am Rhein, 37-54.
- Kutscher, Nadia (2002): Moralische Begründungsstrukturen professionellen Handelns in der Sozialen Arbeit. Eine empirische Untersuchung zu normativen Deutungs- und Orientierungsmustern in der Jugendhilfe. Online verfügbar unter <http://bieson.ub.uni-bielefeld.de/volltexte/2003/406/>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Lackner, Martin (1982): Preußische Kirchenpolitik am Niederrhein im 17. und 18. Jahrhundert. In: MEKR 31, 133-142.

- Lamnek, Siegfried (2005): Gruppendiskussion. Theorie und Praxis. 2., überarb. und erw. Aufl. (UTB Psychologie, Pädagogik, Soziologie, 8303.) Weinheim: Beltz.
- Lamnek, Siegfried (2005): Qualitative Sozialforschung. Lehrbuch. 4., vollst. überarb. Aufl. Weinheim: Beltz.
- Landeskirchenamt der EKiR (1974): Bericht über die Ergebnisse aus einer Umfrage zum Gottesdienst im Bereich der Evangelischen Kirche im Rheinland.
- Landeskirchenamt der EKiR (1975) (Hg.): (Handreichung für Mitglieder der Presbyterien, der Kreissynoden und der Landessynode in der Evangelischen Kirche im Rheinland, 29.) Arbeitshilfe für den Gottesdienst in der Evangelischen Kirche im Rheinland. Düsseldorf.
- Landeskirchenamt der EKiR (2009): Den rheinischen Synodalbeschluss zum Verhältnis von Christen und Juden weiterdenken – den Gottesdienst erneuern. Eine Arbeitshilfe zum trinitarischen Reden von Gott, zum Verhältnis der Völker zu Israel, zur theologischen Bedeutung des Staates Israel und zur Gestaltung von Gottesdiensten in Verbundenheit mit dem Judentum. Düsseldorf.
- Landeskirchenamt der EKiR (2010): „... zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn ...“ (Ps 27,4). Zur Qualitätsentwicklung von Gottesdienst und Kirchenmusik. Erarbeitet von der Arbeitsstelle Gottesdienst und Kirchenmusik. Düsseldorf.
- Landeskirchenamt der EKiR (o. J. [1992]) (Hg.): Fragebogen zum Vorentwurf der Erneuernten Agende. Bearbeitet durch Klaus Danzeglocke und Dr. Wolfgang R. Petkewitz. Düsseldorf.
- Langhoff, Johannes (1985): Das Engagement der Reformierten für die Unionsagende bei ihrer Revision 1952. Ein kirchengeschichtlicher Beitrag zur aktuellen Diskussion um die EKV-Agende. In: MEKR 34, 173–228.
- Lasogga, Mareile; Hahn, Udo (2010) (Hg.): Die Visitation. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der VELKD. Im Auftrag der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). Hannover: Amt der VELKD.
- Lengeling, Emil Joseph (1970): Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text. Einleitung und Kommentar. Münster: Regensburg.
- Leube, Bernhard (2006): Die Kernlieder-Liste der Landeskirchen in Baden und Württemberg. In: Thema: Gottesdienst, H. 24, 25–30.
- Leube, Bernhard (2007): Die Kernlieder-Liste. Online verfügbar unter http://www.ekd.de/liturgische_konferenz/download/Bernhard_Leube_-_Die_Kernlieder-Liste.pdf, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Leube, Bernhard (2008): Die neuen „Kernlieder“. In: JLH 47, 140–150.
- Lippold, Ernst (1998): „Der Gottesdienst – Eine Ermutigung“. In: Thema: Gottesdienst, H. 12, 10–13.
- Liturgische Hilfe (1946). In: Verordnungs- und Nachrichtenblatt 1, H. 21/22, 1–7.
- Loader, James Alfred (2009): Hans-Christoph Schmidt-Lauber zum Gedenken. In: ThLZ 134, 1020–1021.
- Löhe, Wilhelm (1953): Die Kirche in der Anbetung. 1. Teilband: Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses. Neuendettelsau: Freimund.

- Loos, Peter; Schäffer, Burkhard (2001): Das Gruppendiskussionsverfahren. Theoretische Grundlagen und empirische Anwendung. Opladen: Leske + Budrich (Qualitative Sozialforschung, 5).
- Lubin, Sarah (2009): Ritual der Individualisten. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e. V.
- Lübking, Hans-Martin (1999): Gottesdienst für Jugendliche. Praxismaterialien für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Lüdecke, Norbert (2003): Feiern nach Kirchenrecht. Kanonistische Bemerkungen zum Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie. In: JBTh 18, 395-456.
- Lunk, Johanna (2010): Gottesdienst und Gebet. In: Raschzok/Müller 2010, Grundfragen des evangelischen Gottesdienstes, 17-34.
- Lurz, Friedrich (1998): Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563. Ein Beitrag zu einer ökumenischen Liturgiewissenschaft. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Lurz, Friedrich (2000): Die Einführung des Evangelischen Gottesdienstbuches – ein Ergebnis von ökumenischer Relevanz. In: ThLZ 125, 231–250.
- Lurz, Friedrich (2001): Konvergenzen und Divergenzen in Theorie und Praxis des Gottesdienstes der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche. In: Thema: Gottesdienst, H. 16, 28–41.
- Lutherische Liturgische Konferenz (1974): Versammelte Gemeinde. Struktur und Elemente des Gottesdienstes. Zur Reform des Gottesdienstes und der Agende. Hamburg.
- Lutherischer Konvent im Rheinland (1991): Stellungnahme zur Erneuernten Agende. In: Thema: Gottesdienst, H. 2, 46–48.
- Magin, Charlotte (2008) (Hg.): Kanzel, Kreuz und Kamera konkret. Ein Gottesdienstprogramm aus Heidelberg. Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Mahrenholz, Christhard (1963): Kompendium der Liturgik des Hauptgottesdienstes. Agende I für die evangelisch-lutherischen Kirchen und Gemeinden und Agende I für die Evangelische Kirche der Union. Kassel: Johannes-Stauda-Verlag.
- Mahrenholz, Christhard (1968): Grundsätze für die Weiterarbeit an der Agende für ev.-luth. Kirchen und Gemeinden. In: Lutherische Monatshefte 7, 290–293.
- Maibaum, Frank (1999): Das Gottesdienstbuch. Der Leitfaden zur gemeinsamen Gottesdienstgestaltung. 2., überarb. Aufl. Stuttgart, Kiel: Steinkopf.
- Mangold, Werner (1960): Gegenstand und Methode des Gruppendiskussionsverfahrens. Aus der Arbeit des Instituts für Sozialforschung. (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, 9.) Frankfurt a. M.: Europ. Verl.-Anst.
- Martin, Jeannett (2007): Mensch – Alltag – Gottesdienst. Bedürfnisse Rituale und Bedeutungszuschreibungen evangelisch Getaufter in Bayern. Berlin, Münster: Lit-Verlag.
- Matschke, Christina (2010): Zusammenfassung der Ergebnisse der Studie im Projekt PATONGO. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Mayring, Philipp (2000): Qualitative Inhaltsanalyse. [28 Absätze]. In: Forum Qualitative Sozialforschung / Forum Qualitative Social Research 1(2), Art. 20. Online verfügbar unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0002204>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.

- Mayring, Philipp (2001): Kombination und Integration qualitativer und quantitativer Analyse [31 Absätze]. In: Forum Qualitative Sozialforschung / Forum Qualitative Social Research 2(1), Art. 6. Online verfügbar unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs010162>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Mayring, Philipp (2002): Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken. 5., überarb. und neu ausgestattete Auflage. Weinheim: Beltz-Verlag.
- Mayring, Philipp (2005): Neuere Entwicklungen in der qualitativen Forschung und der Qualitativen Inhaltsanalyse. In: Mayring/Gläser-Zikuda 2005, Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse, 7-19.
- Mayring, Philipp (2007): Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 9. Aufl. (UTB für Wissenschaft Pädagogik, 8229.) Weinheim: Beltz.
- Mayring, Philipp; Gläser-Zikuda, Michaela (2005) (Hg.): Die Praxis der qualitativen Inhaltsanalyse. (UTB Pädagogik, Psychologie, 8269.) Weinheim: Beltz.
- Medienpädagogischer Forschungsverband Südwest (2009): JIM 2009. Jugend, Information, (Multi-)Media. Basisstudie zum Medienumgang 12- bis 19-jähriger in Deutschland. Online verfügbar unter <http://www.mpfs.de/fileadmin/JIM-pdf09/JIM-Studie2009.pdf>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Meesmann, Hartmut (2008): Die Zensur kehrt zurück. In: Publik-Forum, Heft 24/2008, 56.
- Meisner, Joachim (2005): Dem Gottesdienst soll nichts vorgezogen werden. Schreiben des Erzbischofs an alle Priester und Diakone über die eucharistische Instruktion „Redemptionis Sacramentum“. Köln.
- Melchers, Christoph B. (1994): Gruppendiskussionen in der Marktforschung. In: planung & analyse 21, 5-9.32-36.
- Melchers, Christoph B. (o. J.): Wann sollte man diskutieren? Der Einsatz von Gruppendiskussionen in der Marktforschung. Online-Dokument, nicht mehr verfügbar.
- Melchers, Christoph B.; Ziems, Dirk (o. J.): Morphologische Marktpsychologie. Online-Dokument, nicht mehr verfügbar.
- Mensch Gott! Das neue Gottesdienstbuch (1997). Gebete Lesungen und Lieder für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Merkel, Friedemann (1971): Der heutige evangelische Gottesdienst und die ältere liturgische Bewegung. Eine Erinnerung an Julius Smend. In: Merkel 1992, Sagen – hören – loben, 133-148.
- Merkel, Friedemann (1983): Liturgische Bewegungen in der evangelischen Kirche im 20. Jahrhundert. In: JLH 33, 236-250.
- Merkel, Friedemann (1986): Liturgie – ein vergessenes Thema evangelischer Theologie? In: Richter 1986, Liturgie, 33-41.
- Merkel, Friedemann (1992): Sagen – hören – loben. Studien zu Gottesdienst und Predigt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Merkel, Friedemann (1998): Einige theologische Bemerkungen zum Entwurf Gottesdienstbuch. In: Neijenhuis 1998, Erneuerte Agende, 65-76.
- Meßner, Reinhard (1989): Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft. Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag.

- Meyer, Hans Bernhard; Pahl, Irmgard; Bartunek, Franz (1989) (Hg.): Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Josef Andreas Jungmann SJ am 16. Nov. 1989. (Gottesdienst der Kirche, 4.) Regensburg: Pustet.
- Meyer-Blanck, Michael (1997): Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuerten Agende. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Meyer-Blanck, Michael (2001²2009): Liturgie und Liturgik. Der evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt. (Theologische Bücherei Studienbücher, Bd. 97.) Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verl.-Haus. (2., aktualisierte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.)
- Meyer-Blanck, Michael (2001): Offenheit, Struktur und Werktreue. Bleibende Spannungen im Grundverständnis des Evangelischen Gottesdienstbuches. In: Thema: Gottesdienst, H. 16, 4–19.
- Meyer-Blanck, Michael (2001): Wie lehren wir Liturgie? Der Gottesdienst als Zentrum praktisch-theologischer Didaktik. In: Neijenhuis 2001, Liturgie lernen, 141–163.
- Meyer-Blanck, Michael (2002): Bestattung als Inszenierungsaufgabe unter besonderer Berücksichtigung von Wort und Zeichen. In: Thema: Gottesdienst, H. 18, 62–74.
- Meyer-Blanck, Michael (2002): Liturgik. I. Wissenschaftsgeschichte. In: RGG⁴ V 450–452.
- Meyer-Blanck, Michael (2002): Offenheit, Struktur und Werktreue. Bleibende Spannung im Grundverständnis des Evangelischen „Gottesdienstbuches“. In: Neijenhuis, Jörg 2002, Evangelisches Gottesdienstbuch, 21–35.
- Meyer-Blanck, Michael (2003) (Hg.): Liturgiewissenschaft und Kirche. Ökumenische Perspektiven. Rheinbach: CMZ.
- Meyer-Blanck, Michael (2003): Liturgiewissenschaft und Kirche. Eine ökumenische Verhältnisbestimmung in zehn Thesen. In: Meyer-Blanck 2003, Liturgiewissenschaft und Kirche, 111–138.
- Meyer-Blanck, Michael (2004): Gottesdienstvorbereitung „online“. Praktische und pastoraltheologische Reflexionen. In: Thema: Gottesdienst, H. 22, 56–67.
- Meyer-Blanck, Michael (2005): Wo und wie spricht Christus mit seiner Gemeinde? Grenzgänge zwischen Wort und Sakrament, katholischer und evangelischer Gottesdiensttheologie. Akademische Gedenkfeier für Friedemann Merkel in Münster am 3. Juni 2005. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Meyer-Blanck, Michael (2006): Die „Liturgische Konferenz“ Deutschlands: Gegenwärtige Arbeitsformen und Arbeitsvorhaben. In: Thema: Gottesdienst, H. 24, 39–46.
- Meyer-Blanck, Michael (2006): Die Dramaturgie von Wort und Sakrament – ein ungelöstes Problem der Liturgik. Akademische Feier zum 70. Geburtstag von Karl-Heinrich Bieritz, Rostock, 15.12.2006. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Meyer-Blanck, Michael (2006): Gott feiern in der Kirche von morgen. Ökumenischer Neujahrsempfang. Engelskirchen, 21. Januar 2006. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Meyer-Blanck, Michael (2006): Zum Tod von Frieder Schulz (1917–2005). In: GAGF 20, H. 2, 5.

- Meyer-Blanck, Michael (2007): „Verbum visibile“ o „sacramentum audibile“. Eucaristia e predicazione nella teologia evangelica e cattolica contemporanea. In: *Protestantesimo* 62, H. 3/4, 251–261.
- Meyer-Blanck, Michael (2007): Anmut, Glanz und Arbeit. Zur Diskussion um gottesdienstliche „Qualitätsstandards“ im EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit“. In: *EvTh* 67, 350–361.
- Meyer-Blanck, Michael (2008): Der Sonntagsgottesdienst. Elemente einer praktisch-theologischen Theorie des „Normalfalles“. In: Fechtner/Friedrichs (2008), *Normalfall Sonntagsgottesdienst?*, 72–81.
- Meyer-Blanck, Michael (2008): Evangelische Gottesdienstlehre heute. Ein Überblick. In: *ThLZ* 133, 3–20.
- Meyer-Blanck, Michael (2008): Fragen – Erträge – Folgerungen. In: *Kirchenamt der EKD 2008, „Von anderen lernen“*, 33–35.
- Meyer-Blanck, Michael (2009) (Hg.): *Gottesdienst feiern. Zur Zukunft der Agendenarbeit in den Evangelischen Kirchen*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Meyer-Blanck, Michael (2009): Zur Diskussion um liturgische Qualitätskriterien. In: *JLH* 48, 62–74.
- Meyer-Blanck, Michael (2011): *Evangelische Gottesdienstlehre. (Neue Theologische Grundrisse [NThG] 1.)* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Meyer-Blanck, Michael (2011): Zentrum und „roter Faden“. Das Verhältnis von Liturgie und Predigt in der Sicht der Befragten der Studie. In: Schulz/Meyer-Blanck/Spieß 2011, *Gottesdienstgestaltung in der EKD*, 120–138.
- Meyer-Blanck, Michael; Raschzok, Klaus; Schwier, Helmut (2009): *Gottesdienst feiern. Die neuen Herausforderungen des agendarischen Reformprozesses*. In: Meyer-Blanck 2009, *Gottesdienst feiern*, 180–203.
- Meyer-Blanck, Michael; Weyel, Birgit (1999): *Arbeitsbuch praktische Theologie. Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten*. Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verl.-Haus.
- Mildenberger, Irene (2003): Wie feiert man Gottes Liebe? Was Agenden in Zukunft leisten müssen. In: Hauschildt/Hahn 2003, *Bekenntnis und Profil*, 106–110.
- Mildenberger, Irene (2006) (Hg.): *Beteiligung? Der Gottesdienst als Sache der Gemeinde*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Mildenberger, Irene; Ratzmann, Wolfgang (2003) (Hg.): *Jenseits der Agende. Reflexion und Dokumentation alternativer Gottesdienste. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 10.)* Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Mildenberger, Irene; Ratzmann, Wolfgang (2005) (Hg.): *Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 13.)* Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Mohr, Rudolf (2007): Ausprägungen rheinischer Frömmigkeit vom 17. Jahrhundert an. In: Conrad/Flesch/Kuropka 2007, *Evangelisch am Rhein*, 191–193.
- Mölich, Georg (2003) (Hg.): *Preußens schwieriger Westen. Rheinisch-preußische Beziehungen, Konflikte und Wechselwirkungen*. Duisburg: Mercator-Verlag.
- Mölich, Georg (2003): Die Rheinlande und Preußen – Anmerkungen zum Stand der Forschung. In: Mölich 2003, *Preußens schwieriger Westen*, 10–15.
- Morgenroth, Matthias (2003): Wir Christkinder. In: *GAGF* 17, H. 3, 51–55.

- Mülhaupt, Erwin (1970): Rheinische Kirchengeschichte. Von den Anfängen bis 1945. Unter Mitarbeit von Albert Rosenkranz. (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, 35.) Düsseldorf: Presseverband der Ev. Kirche im Rheinland.
- Müller, Theophil (1993): Evangelischer Gottesdienst. Liturgische Vielfalt im religiösen und gesellschaftlichen Umfeld. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.
- Müller-Benedict, Volker (2003): Grundkurs Statistik in den Sozialwissenschaften. Eine leicht verständliche, anwendungsorientierte Einführung in das sozialwissenschaftlich notwendige statistische Wissen. 2., überarb. Aufl. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Nachhaltigkeit – Prozessbegleitung – Kollegiale Beratung (2007). Votum der Konferenz der Arbeitsstellen für Gottesdienst und Kirchenmusik in der EKD zur Frage liturgischer Qualität. In: *EvTh* 67, H. 5, 394–397.
- Naderer, Gabriele (2007) (Hg.): Qualitative Marktforschung in Theorie und Praxis. Grundlagen Methoden und Anwendungen. Wiesbaden: Gabler.
- Naderer, Gabriele (2007): Standortbestimmung aus theoretischer Perspektive. In: *Naderer 2007, Qualitative Marktforschung*, 17–30.
- Nagel, Eduard (2009): Ziele und Wege. 40 Jahre Apostolische Konstitution „Missale Romanum“. In: *Gottesdienst* 43, 193–195.
- Nagel, William (1962): Geschichte des christlichen Gottesdienstes. (Sammlung Göschen, 1202/1202a.) Berlin: De Gruyter.
- Neef, Heinz-Dieter (2006) (Hg.): Theologie und Gemeinde. Beiträge zu Bibel, Gottesdienst, Predigt und Seelsorge. Stuttgart: Calwer.
- Neijenhuis, Jörg (1998) (Hg.): Erneuerte Agende im Jahr 2000? (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 2.) Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Neijenhuis, Jörg (1998): Intentionen des neuen Evangelischen Gottesdienstbuches (Agende I) und seine Chancen für die Gestaltung von Gemeindegottesdiensten. Zuerst veröffentlicht im Amtsblatt der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens Nr. 18/1999, N 53–57. Online verfügbar unter <http://www.uni-leipzig.de/~prtheol/egb/neij.htm>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Neijenhuis, Jörg (2001) (Hg.): Liturgie lernen und lehren. Aufsätze zur Liturgiedidaktik. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 6.) Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Neijenhuis, Jörg (2002) (Hg.): Evangelisches Gottesdienstbuch und Kirchenrecht. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 7.) Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Neijenhuis, Jörg (2002): Dokumentation der Rechtsgrundlagen für die Einführung des Evangelischen Gottesdienstbuches. In: *Neijenhuis 2002, Evangelisches Gottesdienstbuch und Kirchenrecht*, 119–186.
- Neugebauer, Wolfgang (2009): Ausgerechnet Preußen ein Kulturstaat? Zum Programm eines Projektes. Online verfügbar unter <http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/actaborussica/bilder/Preussen.pdf>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Neugebauer, Wolfgang (2010): *Acta Borussica. Neue Folge. 2. Reihe: Preußen als Kulturstaat. 2 Bde.* Berlin: Akademie-Verlag.
- Neuser, Wilhelm H. (1992): Agende, Agendenstreit und Provinzialagenden. In: *Goeters/Mau 1992, Die Geschichte der EKU I*, 134–159.
- Neuser, Wilhelm H. (1998): Agendenstreit. In: *GGG⁴ I*, 181–182.

- Nicol, Martin (2000): Preaching as Performing. Ästhetische Homiletik in den USA. In: PrTh 89, 435–453.
- Nicol, Martin (2000): PredigtKunst. Ästhetische Überlegungen zur homiletischen Praxis. In: PrTh 35, 19–24.
- Nicol, Martin (2001): Gestaltete Bewegung. Zur Dramaturgie von Gottesdienst und Predigt. In: Neijenhuis 2001, Liturgie lernen und lehren, 151–163.
- Niebergall, Alfred (1977): Agende. In: TRE I 755–784.
- Niebergall, Alfred (1978): Agende (Fortsetzung). In: TRE II 1–91.
- Nießen, Manfred (1977): Gruppendiskussion. Interpretative Methodologie, Methodenbegründung, Anwendung. München: Fink.
- Nüchtern, Michael (2009): Agendenzukunft – Überlegungen aus landeskirchlicher Perspektive. In: Meyer-Blanck 2009, Gottesdienst feiern, 135–149.
- Obenauer, Silke (2009): Vielfältig begabt. Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche. (Heidelberger Studien zur praktischen Theologie, 14.) Berlin, Münster: Lit.
- Orth, Stefan (2000): Liturgische Sprachnot. In: HK 54, 163–165.
- Packeiser, Dörte Maria u. a. (2006): Lied trifft Text. Eine Arbeitshilfe zur Gottesdienstgestaltung mit dem Evangelischen Gesangbuch. 4. Aufl. Stuttgart: Gesangbuchverlag Stuttgart.
- Pahl, Irmgard (1989): Die Feier des Abendmahls in den Kirchen der Reformation. In: Meyer/Pahl/Bartunek 1989, Eucharistie, 393–441.
- Pasquay, Andreas (1992): Praktische Hinweise zur Erprobung der Erneuernten Agende. In: Thema: Gottesdienst, H. 4, 19 f.
- Plüss, David (2008): Ist der Gottesdienst ein Ritual? In: Kerner 2008, Zwischen Heiligem Drama und Event, 99–113.
- Pohl, Meinhard (2003): Territorium und frühmoderner Staat: Moers und Preußen. In: Mölich 2003, Preußens schwieriger Westen, 62–77.
- Pohl-Patalong, Uta (2011): Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pollock, Friedrich (1955): Gruppenexperiment. Ein Studienbericht. (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, 2.) Frankfurt a. M.: Europäische Verl.-Anst.
- Prößdorf, Detlev (2002): 200 Jahre freie evangelische Wortverkündigung. Ein kleiner Streifzug durch die protestantische Geschichte Kölns. Online verfügbar unter http://www.kirche-koeln.de/doc/200J_DP.pdf, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Raschzok, Klaus (2006): Die Gemeinde im evangelischen Gottesdienst. In: Miltenberger: Beteiligung?, 51–75.
- Raschzok, Klaus (2008): Die Agende der Zukunft. Ein programmatischer Vorschlag. In: Kerner 2008, Zwischen Heiligem Drama und Event, 23–39.
- Raschzok, Klaus (2009): Die notwendige Fortsetzung des agendarischen Erneuerungsprozesses. Ergebnisse einer Ausschussarbeit. In: Meyer-Blanck 2009, Gottesdienst feiern, 9–25.
- Raschzok, Klaus (2011), Rolle der Pfarrerinnen und Pfarrer. In: Schulz/Meyer-Blanck/Spieß 2011, Gottesdienstgestaltung in der EKD, 176–181.
- Raschzok, Klaus; Müller, Konrad (2010) (Hg.): Grundfragen des evangelischen Gottesdienstes. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Rathgeber, Christina (2010): Das Kultusministerium und die Kirchenpolitik 1817 bis 1934. In: Neugebauer 2010, Acta Borussica II,1, 289–397.

- Ratzmann, Wolfgang (1999) (Hg.): Der Kirchentag und seine Liturgien. Auf der Suche nach dem Gottesdienst von morgen. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 4.) Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Ratzmann, Wolfgang (1999): Der evangelische Gottesdienst an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. In: Ratzmann 1999, Der Kirchentag und seine Liturgien, 57–66.
- Ratzmann, Wolfgang (1999): Was ändert sich an unserem Gottesdienst durch die Einführung des EGb? In: Amtsblatt der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens, H. 18, B 57–60.
- Ratzmann, Wolfgang (2000): Kommentar aus liturgiedidaktischer Perspektive. In: Heimbrock/Kriegstein 2000, Predigen lernen, 129–135.
- Ratzmann, Wolfgang (2002): Die Wandlungen von Liturgien zwischen Kreativität und Normativität. In: Neijenhuis 2002, Evangelisches Gottesdienstbuch und Kirchenrecht, 57–71.
- Ratzmann, Wolfgang (2007): Gegenwärtige evangelisch-theologische Positionen zum Gottesdienst als Anfragen an eine künftige evangelische Gottesdiensttheologie. Mitteilungsblatt der LLKB, H. 2/2007, 7–27.
- Ratzmann, Wolfgang (2010): „Gott ist gegenwärtig“. Aufsätze zum Gottesdienst. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 24.) Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ratzmann, Wolfgang; Schulz, Frieder (2002) (Hg.): Grenzen überschreiten. Profile und Perspektiven der Liturgiewissenschaft. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 9.) Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Rauhaus, Alfred (2000): Die reformierte Liturgie. Vortrag bei der Jahrestagung der Liturgischen Konferenz Niedersachsens in Leer am 27. Juni 2000. In: Für den Gottesdienst, H. 56, 16–21.
- Reich, Werner; Stalman, Joachim (1991) (Hg.): Gemeinde hält Gottesdienst. Anmerkungen zur erneuerten Agende. Im Auftrag der Liturgischen Konferenz Niedersachsens. Hannover: Luth. Verl.-Haus.
- Reich, Werner; Stalman, Joachim (1992): Gottesdienst – erklärt. Kleine Gottesdienstkunde für die Gemeinde. Hannover: Luth. Verl.-Haus.
- Reichertz, Jo (2009): Die Konjunktur der qualitativen Sozialforschung und Konjunkturen innerhalb der qualitativen Sozialforschung [48 Absätze]. In: Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, 10(3), Art. 30, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0903291>.
- Reindell, Walter (1949): Die gesungenen Stücke des Gottesdienstes. In: Beckmann 1949, Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen, 441–520.
- Reingrabner, Gustav (2002): Das *Ius liturgicum* und die Frage der Verbindlichkeit von Agende. In: Neijenhuis 2002, Evangelisches Gottesdienstbuch und Kirchenrecht, 93–115.
- Reiß, Ansgar (2009) (Hg.): Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa ; eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums Berlin und der Johannes-a-Lasco-Bibliothek Emden ; Ausstellungshalle des Deutschen Historischen Museums 1. April bis 19. Juli 2009. Dresden: Sandstein.
- Religion in Geschichte und Gesellschaft [RGG⁴] (1998–2008). 8 Bände + Registerband. 4. völlig neu bearb. Aufl. Tübingen: Mohr-Siebeck.

- Rendtorff, Franz (1914): Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erbfolge. Eine Grundlegung der Liturgik. (Studien zur praktischen Theologie, 7,1.) Gießen: Töpelmann.
- Rheindorf, Thomas (2007): Liturgie und Kirchenpolitik. Die Liturgische Arbeitsgemeinschaft von 1941 bis 1944. 2., unveränd. Aufl. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 34.) Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Richter, Klemens (1986) (Hg.): Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? Emil Joseph Lengeling zum 70. Geburtstag. (Quaestiones disputatae, 107.) Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Richter, Olaf (2005): Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 28.) Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Riehm, Heinrich (1988) (Hg.): Festschrift für Frieder Schulz. Freude am Gottesdienst. Heidelberg: Heinrich Riehm (Selbstverlag).
- Riehm, Heinrich (1996): Ansätze zur Erneueren Agenda im 19. Jahrhundert. In: J LH 36, 79–82.
- Rogge, Joachim; Ruhbach, Gerhard (1994) (Hg.): Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Band 2: Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850–1918). Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Roloff, Jürgen (2003): Der Gottesdienst im Urchristentum. In: Schmidt-Lauber/Meyer-Blanck/Bieritz 2003, Handbuch der Liturgik, 45–71.
- Rosenkranz, Albert (1960): Abriß einer Geschichte der Evangelischen Kirche im Rheinland. (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, 9.) Düsseldorf: Presseverband der Ev. Kirche im Rheinland.
- Rosenkranz, Albert (1975): Kurze Geschichte der Evangelischen Kirche im Rheinland bis 1945. 2. überarbeitete Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Rosenplänter, Egbert (1992): Die Angst vor dem Mut. In: ZGP 10, H. 3, 21–23.
- Roth, Gustav (1990): Chancen der Erneueren Agenda. Referat auf der Informationstagung zur „Erneueren Agenda“ in Buckow / Märkische Schweiz, 25. März 1990. In: PTh 79, 452–462.
- Roth, Ursula (2008): Drama Gottesdienst? Anmerkungen zum gottesdiensttheoretischen Rekurs auf den Dramenbegriff. In: Kerner 2008, Zwischen Heiligem Drama und Event, 115–130.
- Ruddat, Günter (2006): Wenn aus zwölf Leuchtfeuern dreizehn Kerzen werden ... Erste Wahrnehmungen zum Thema Gottesdienst im EKD-Impulspapier „Kirche der Freiheit“. In: Thema: Gottesdienst, H. 25, 6–15.
- Ruhbach, Gerhard (1992): Apostolikumsstreit. In: EvLThG I 104–105.
- Salcher, Ernst F. (1978): Psychologische Marktforschung. (Marketing Management, 4.) Berlin: De Gruyter.
- Scharbau, Friedrich-Otto (1990) (Hg.): Erneuerung des Gottesdienstes. Klausurtagung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) 1989. (Zur Sache, 32.) Referate und Berichte. Hannover.
- Schille, Gottfried (1977): Psalmen-Transformationen. Berlin: Evang. Verl.-Anst.
- Schlemmer, Karl (1989) (Hg.): Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene. (Quaestiones disputatae, 122.) Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder.
- Schlemmer, Karl (1991) (Hg.): Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? (Quaestiones disputatae, 132.) Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder.

- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (1985): Die Bedeutung der „Lima-Liturgie“ für die Ökumenische Bewegung. In: LJ 35, 131–147.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (1989): Konvergenzen katholischer und evangelischer Agendenerneuerung. Fritz Zerbst zum 80. Geburtstag. In: Schlemmer 1989, Gottesdienst, 34–61.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (1990): Auf dem Weg zur Erneueren Agende. Konzept und Probleme der zweiten Liturgiereform nach 1945. In: PTh 79, 434–451.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (1990): Verständnis und Praxis des Gottesdienstes nach der Erneueren Agende. In: Scharbau 1990, Erneuerung des Gottesdienstes, 93–120.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (1991): Zwischen Verkündigung und Gebet. Die evangelische Sicht des Gottesdienstes. In: Unfähig zum Gottesdienst? 1991, 65–77.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (1993): Die Erneuerung des Eucharistischen Gebetes. In: Völker 1993, Eucharistie, 34–60.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (1998): Liturgiewissenschaft im Aufwind. Literaturbericht 1984–1996. In: ThR 63, 137–158.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (2000): Evangelisches Gottesdienstbuch. In: Heiliger Dienst 54, 63–77.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (2000): Liturgische Bewegungen. In: TRE XXI 401–406.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (2002): Schwerpunkte liturgiewissenschaftlicher Forschung im 20. Jahrhundert. In: Ratzmann/Schulz 2002, Grenzen überschreiten, 43–65.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph (2003): Die Eucharistie. In: Schmidt-Lauber/Meyer-Blanck/Bieritz 2003, Handbuch der Liturgik, 207–246.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph; Bieritz, Karl-Heinrich (1995) (Hg.): Handbuch der Liturgik. 2. Aufl. Göttingen; Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph; Meyer-Blanck, Michael; Bieritz, Karl-Heinrich (2003) (Hg.): Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. 3., vollst. neu bearb. und erg. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmitz, Heribert (2004): Eucharistie-liturgisches Disziplinarrecht. In: AfKathKR 173, 479–496.
- Schneider, Nikolaus; Lehnert, Volker A. (2009): Berufen – wozu? Zur gegenwärtigen Diskussion um das Pfarrbild in der Evangelischen Kirche. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl.-Haus.
- Schönburg, Alexander (2006): Lexikon der überflüssigen Dinge. Berlin: Rowohlt.
- Schöpsdau, Walter (2004): Keine Experimente. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 55, H. 3, 53–54.
- Schröder, Gerhard (1998): Regierungserklärung vor dem Deutschen Bundestag vom 10. November 1998. Online verfügbar unter <http://archiv.bundesregierung.de/bpaexport/regierungserklaerung/16/69116/multi.htm>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.

- Schulz, Claudia/Spieß, Tabea (2011): Der forschende Gang ins Feld. Erkenntnisse über den Untersuchungsgegenstand aus der Planung und Durchführung der Gruppendiskussionen. In: Schulz/Meyer-Blanck/Spieß 2011, Gottesdienstgestaltung in der EKD, 35-41.
- Schulz, Claudia; Hauschildt, Eberhard; Kohler, Eike (2001): Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schulz, Claudia; Meyer-Blanck, Michael; Spieß, Tabea (2011) (Hg.): Gottesdienstgestaltung in der EKD. Ergebnisse einer Rezeptionsstudie zum „Evangelischen Gottesdienstbuch“ von 1999. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schulz, Claudia; Sänger-Distelmeier, Rolf (2008): Kollegiale Intersivision im Pfarramt. Ein Projekt zur Reflexion von Scheitern und Erfolg – zugleich ein Beitrag zur Qualitätssicherung. In: PTh 97, 276-288.
- Schulz, Frieder (1970): Das Mahl der Brüder. Herrenmahl in neuer Gestalt. In: JLH 15, 32-51.
- Schulz, Frieder (1975): Einheit und Vielfalt der Gottesdienste. In: PTh 64, 457-473.
- Schulz, Frieder (1981): Reform der Agendenreform. In: PthI 1, 57-69.
- Schulz, Frieder (1982): Die Struktur der Liturgie. Konstanten und Varianten. In: JLH 26, 78-93.
- Schulz, Frieder (1982): Zukunftsperspektiven der Gottesdienstpraxis. Folgerungen aus dem gewandelten Gottesdienstverhältnis der Gegenwart. In: PTh 71, 32-44.
- Schulz, Frieder (1987/1988): Die Rezeption der „Lima-Liturgie“. In: JLH 31, 1-37.
- Schulz, Frieder (1989): Die Rezeption der „Lima-Liturgie“. Ergänzungen zum Beitrag in Bd. 31, 1987/88, 1-37. In: JLH 32, 143.
- Schulz, Frieder (1990): Sieben Besonderheiten der Erneuerten Agende. In: PTh 79, 463-471.
- Schulz, Frieder (1991): Agendenreform in der evangelischen Kirche. Bibliographie zu Konzeption, Gestalt und Bedeutung der „Erneuerten Agende“ (Vorentwurf 1990). In: ALW 33, 302-305.
- Schulz, Frieder (1991): Bemerkungen zur Stellungnahme des Lutherischen Konvents zur Erneuerten Agende. In: Thema: Gottesdienst, H. 3, 60-63.
- Schulz, Frieder (1991): Das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation als Frucht ökumenischer Konvergenz. Rezeption und Revision. In: Schlemmer 1991, Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen?, 82-118.
- Schulz, Frieder (1993): Auf dem Weg zur gemeinsamen Eucharistiefeier? Ökumenische Konvergenz im evangelischen Gottesdienst. In: US 48, 220-226.
- Schulz, Frieder (1996/97): Agendenreform in der evangelischen Kirche. Fortsetzung der Bibliographie zur „Erneuerten Agende“ (Vorentwurf 1990). In: ALW 38/39, 42-47.
- Schulz, Frieder (1997): Die Struktur der Liturgie. Konstanten und Varianten. In: Schulz 1997, Synaxis, 134-154.
- Schulz, Frieder (1997): Synaxis. Beiträge zur Liturgik. Zum 80. Geburtstag des Autors im Auftrag der Landeskirche in Baden. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schulz, Frieder (1997): Was ist ein Hauptgottesdienst? In: Schulz 1997, Synaxis, 123-133.

- Schulz, Frieder (1999): Agende – Erneuerte Agende – Gottesdienstbuch. Evangelische Agendenreform in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Texte aus der VELKD, H. 89/1999, 5–39.
- Schulz, Frieder (1999): Die liturgiedidaktischen Erläuterungen als Bestandteil der Erneuerten Agende. Eine Neuerung als Hilfe bei der Gottesdienstgestaltung. In: GAGF 35, 25–44.
- Schulz, Frieder (1999): Eine bedeutsame Agenden-Reform. Der Gemeindegottesdienst im neuen Entwurf „Reformierte Liturgie“ 1998 im Vergleich zum Evangelischen Gottesdienstbuch („Erneuerte Agende“) 1998. In: LJ 49, 115–122.
- Schulz, Frieder (2002): Die Agendenreform in den evangelischen Kirchen. In: Klöckener/Kranemann 2002, Liturgiereformen, 1017–1050.
- Schulz, Frieder (2003): Eingrenzung oder Ausstrahlung? Liturgiewissenschaftliche Bemerkungen zu Dorothea Wendebourg. In: Meyer-Blanck 2003, Liturgiewissenschaft und Kirche, 91–107.
- Schuppan, Erich (1988): Gottesdienst und Liturgie während der Zeit des Kirchenkampfes in der Altpreußischen Union. In: Riehm 1988, Freude am Gottesdienst, 524–529.
- Schütz, Rüdiger (1979): Preußen und die Rheinlande. Studien zur preußischen Integrationspolitik im Vormärz. Wiesbaden: Steiner.
- Schwab, Eckart (2000): Agendenrechtliche Aspekte zur Einführung des Evangelischen Gottesdienstbuches in der Evangelischen Kirche im Rheinland. In: Thema: Gottesdienst, H. 14, 56–62.
- Schwarz, Christian (2006): Noch mehr Gottesdienste braucht das Land! Plädoyer für einen gottesdienstlichen Frühling im Anschluss an Michael Herbst. In: Neef 2006, Theologie und Gemeinde, 167–180.
- Schwering, Markus (2007): Kasematten, Kirche, Karneval. Köln und Preußen – ein Verhältnis der Widersprüche und Ambivalenzen. In: Kölner Stadt-Anzeiger vom 16.11.2007, 28.
- Schwier, Helmut (2000): Die Erneuerung der Agende. Zur Entstehung und Konzeption des „Evangelischen Gottesdienstbuches“. (Leiturgia, N.F., 3.) Hannover: Luth. Verl.-Haus.
- Schwier, Helmut (2008): Herausforderungen zur Qualitätsentwicklung von Gottesdiensten – Anfragen und Thesen aus dem Bereich der wissenschaftlichen Praktischen Theologie. In: Kirchenamt der EKD 2008, „Von anderen lernen“, 7–10.
- Schwier, Helmut (2009): Das Evangelische Gottesdienstbuch zwischen liturgischer Tradition und Innovation. In: Amt der VELKD 2010, Evangelische Agenden, 15–24.
- Schwier, Helmut (2009): Liturgische Praxis und Theorie vor der Qualitätsfrage. In: Meyer-Blanck 2009, Gottesdienst feiern, 170–179.
- Schwier, Helmut (2010): Das Priestertum aller Glaubenden und die Beteiligung am Gottesdienst. In: Schulz/Meyer-Blanck/Spieß 2011, Gottesdienstgestaltung in der EKD, 99–119.
- Seibt, Ilsabe (2009): Gottesdienstcoaching. Ein neues Angebot für Pfarrerrinnen und Pfarrer der EKBO. In: Thema: Gottesdienst, H. 30, 70–71.
- Seidel, Uwe; Zils, Diethard (1973): Psalmen der Hoffnung. Texte für jeden Tag. Essen: Schriftenmissions-Verlag; Driewer.

- Seifert, Waltraud; Placke, Gerd (2007): Das bürgerschaftliche Engagement ist flach. Online verfügbar unter <http://www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/Artikel%20Online%20Volunteering%20-%20final.pdf>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Siemoneit, Rüdiger (1999): Julius Smend: Der evangelische Gottesdienst als lockende Macht. Liturgische Untersuchung über einen Hauptvertreter der älteren liturgischen Bewegung. (Studien und Texte zur religionsgeschichtlichen Schule, 5.) Frankfurt am Main: Lang.
- Simons, Eduard (1897): Niederrheinisches Synodal- und Gemeindeleben unter dem Kreuz. Unter Verwertung bisher unbenutzten urkundlichen Materials. Freiburg: Mohr.
- Smend, Julius (1904): Der evangelische Gottesdienst. Eine Liturgik nach evangelischen Grundsätzen. In vierzehn Abhandlungen dargestellt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Smend, Julius (1913): Neue Beiträge zur Reform unserer Agenden, insbesondere der preußischen. (Studien zur praktischen Theologie, 6.) Gießen: Alfred Töpelmann.
- Söhngen, Oskar (1952): Vor der Revision der preußischen Agenda. Gütersloh: Bertelsmann.
- Söhngen, Oskar (1961): Über das Jus Liturgicum. In: ZevKR 8, 303–326.
- Sölle, Dorothee (1969/70) (Hg.): Politisches Nachtgebet in Köln. 2 Bände. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag.
- Spangenberg, Peter (1995): Höre meine Stimme. Die 150 Psalmen der Bibel übertragen in die Sprache unserer Zeit. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses.
- Spichtig, Peter (2006): Gottvoll und erlebnisstark. Thesen zur „Qualitätssicherung“ der Gemeindemesse. In: Gottesdienst 40, 28–29.
- Stalman, Joachim (1988): Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe. Vom Strukturpapier zur Erneuernten Agenda. In: Riehm 1988, Freude am Gottesdienst, 79–90.
- Stalman, Joachim (1989): Tagesordnungspunkt Gottesdienst. 4. veränderte Auflage. Hannover: Lutherhaus-Verlag.
- Stalman, Joachim (2002): Kleiner Liturgischer „Knigge“. In: EGb Erg 335–353.
- Stegbauer, Christian (2009): Wikipedia. Das Rätsel der Kooperation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Stein, Albert (1981): Freiheit und Bindung im evangelischen Agendenrecht der 'Gottesdienste neuer Gestalt'. In: ZevKR 26, 279–294.
- stern-Test: Wikipedia schlägt Brockhaus (2007). Online verfügbar unter <http://www.stern.de/digital/online/stern-test-wikipedia-schlaegt-brockhaus-604423.html>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Stork-Denker, Katharina (2007): „Beteiligung?“. Einsichten und Konsequenzen aus einem Schreibauftrag. In: GAGF 21, H. 3/2007, S. 68–74.
- Stork-Denker, Katharina (2008): Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst. Leipzig: Evang. Verl.-Anst.
- Theologische Realenzyklopädie (1977–2007) [TRE]. Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller (–2004). 36 Bände. Berlin, New York: De Gruyter.
- Thiel, Thomas (2009): Wissen im kleinen Zirkel. Online verfügbar unter <http://www.faz.net/artikel/C30405/christian-stegbauer-wikipedia-wissen-im-kleinen-zirkel-30088721.html>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.

- Thomas, Günter (2005): 10 Klippen auf dem Reformkurs der Evangelischen Kirche in Deutschland. Oder: Warum die Lösungen die Probleme vergrößern. In: *EvTh* 67, 361–387.
- Thurian, Max (1984): Die eucharistische Liturgie von Lima. In: *LJ* 34, 21–31.
- Tiemann, Hans-Hermann (2009) (Hg.): *Situationsgerecht Gottesdienst feiern. Zur Verbesserung liturgischen Handelns. Band 1.* Bielefeld: Luther-Verlag.
- Tiemann, Hans-Hermann (2009): *Situationsgerecht Gottesdienst feiern. Ein Projekt zur Umgestaltung und Verbesserung Kirchlicher Arbeit.* In: Tiemann 2009, *Situationsgerecht Gottesdienst feiern*, 1–68.
- Tilling, Peter von (1971): Die rechtliche Stellung der Agende. In: *ZevKR* 16, 170–184.
- Trautwein, Dieter (1972): *Lernprozess Gottesdienst. Ein Arbeitsbuch unter besonderer Berücksichtigung der „Gottesdienste in neuer Gestalt“.* Gelnhausen: Burckhardthaus-Verlag.
- Unfähig zum Gottesdienst? *Liturgie als Aufgabe aller Christen* (1991). Regensburg: Pustet.
- Vajta, Vilmos (1952): *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 1.)* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- van Eimerem, Birgit; Frees, Beate (2010): Fast 50 Millionen Deutsche online – Multimedia für alle?. In: *Media Perspektiven*, H. 7-8/2010, 334-349. Online verfügbar unter http://www.media-perspektiven.de/uploads/tx_mppublications/07-08-2010_Eimeren.pdf, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- van Eimeren, Birgit; Frees, Beate (2009): Der Internetnutzer 2009 – multimedial und total vernetzt? Ergebnisse der ARD/ZDF-Onlinestudie 2009. In: *Media Perspektiven*, H. 7/2009, 334–348. Online verfügbar unter http://www.media-perspektiven.de/uploads/tx_mppublications/Eimeren1_7_09.pdf, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- van Lüpke, Johannes (2006): Auf der Suche nach Heimat. Wie kann der Gottesdienst der „Beheimatung“ im christlichen Glauben dienen? In: *EvTh* 25, 34–36.
- van Norden, Jörg (1990): *Kirche und Staat im preussischen Rheinland 1815–1838. Die Genese der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung vom 5.3.1835.* (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, 102.) Köln: Rheinland-Verlag.
- Verwold, Christian (2008): Den „Eingangspsaln“ vielfältig gestalten. In: *Thema: Gottesdienst*, H. 28, 3–34.
- Verwold, Christian (2009): www.gottesdienst-atlas.de. Eine Informations- und Werbe-Plattform für das so genannte „Zweite Programm“. In: *Thema: Gottesdienst*, H. 30, 69.
- Völker, Alexander (1993) (Hg.): *Eucharistie. Beiträge zur Theologie der „Erneuten Agende“.* Im Auftrage der Lutherischen Liturgischen Konferenz. Berlin, Altenburg: Evang. Haupt-Bibelges.
- Völker, Alexander (1993) (Hg.): *Eucharistie. Beiträge zur Theologie der „Erneuten Agende“.* Im Auftrage der Lutherischen Liturgischen Konferenz. Berlin, Altenburg: Evang. Haupt-Bibelges.
- Völker, Alexander (2006): In memoriam D. Frieder Schulz +. In: *JLH* 45, 7–8.
- Vollmer Mateus, Katarina (2006): *Wenn nur noch der Pfarrer singt. Zum Rezeptionsprozess von Gemeindegesang.* Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

- von der Lippe, Peter; Kladroba, Andreas (2002): Repräsentativität von Stichproben. In: *Marketing* 24, 227–238. Online verfügbar unter <http://von-der-lippe.org/dokumente/Repraesentativitaet.pdf>, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Voß, Theodor (1915): *Der Gottesdienst als liturgische Einheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wainwright, Geoffrey (2003): Grundlagen des christlichen Gottesdienstes. Systematisch-theologische Grundlegung. In: Schmidt-Lauber/Meyer-Blanck/Bieritz 2003, *Handbuch der Liturgik*, 72-94.
- Wannenwetsch, Bernd (2002): Die Ökonomie des Gottesdienstes. Eine Alternative zum Gestaltungsparadigma im liturgischen Handeln. In: Neijenhuis 2002, *Evangelisches Gottesdienstbuch und Kirchenrecht*, 37–55.
- Wappler, Klaus (1978): *Der theologische Ort der preußischen Unionsurkunde vom 27.9.1817*. (Theologische Arbeiten, 35.) Berlin: Evang. Verl.-Anst.
- Weitenhagen, Holger (2007): Das 19. Jahrhundert – die Zeit mit Preußen 1815 bis 1918. In: Conrad/Flesch/Kuropka 2007, *Evangelisch am Rhein*, 74–95.
- Wendebourg, Dorothea (1997): Den falschen Weg Luthers zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche. In: *ZThK* 94, 437–467.
- Wenz, Gunther (1993): Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis unter Berücksichtigung der lutherischen Bekenntnistradition. In: Völker 1993, *Eucharistie*, 7–33.
- Weyel, Birgit (2008): Der Sturm auf die Ordnung. Motive, Folgen und Erinnerungen. Eine Skizze der Gottesdienstlandschaft seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. In: Kerner 2008, *Zwischen Heiligem Drama und Event*, 41–55.
- Weyel, Birgit (2009): Welche Agenda brauchen wir 2017? In: Meyer-Blanck 2009, *Gottesdienst feiern*, 150–164.
- Wie frei ist freikirchliche Liturgie? (2008). In: *CiG* 60, 460.
- Wiesinger, Hannelore (o. J.): Qualitative Methoden nach Mayring. Online verfügbar unter http://www.uni-koeln.de/phil-fak/fs-psych/serv_pro/mayring.html, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Wiggermann, Karl-Friedrich (1998): Agenda. In: *RGG⁴I* 180–181.
- Wikipedia-Gründer Jimmy Wales: „Es geht nicht von heute auf morgen“ (2007). Online verfügbar unter <http://www.stern.de/digital/online/wikipedia-gruender-jimmy-wales-es-geht-nicht-von-heute-auf-morgen-604290.html>, zuletzt aktualisiert am 07.12.2007, 18:03, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Windhorst, Christof (1985): Evangelische Anmerkungen zur eucharistischen Theologie und Liturgie von Lima. In: *Diakonia* 16, 398–404.
- Wittmütz, Volkmar (2003): Preußen und die Kirchen im Rheinland 1815–1840. In: Mölich 2003, *Preußens schwieriger Westen*, 134–161.
- Wolff, Kurt (1978): *Es ist nicht zu fassen ... Fürbittengebete oder öffentliche Reden mit Gott*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wolff, Stephan; Puchta, Claudia (2007): *Realitäten zur Ansicht. Die Gruppendiskussion als Ort der Datenproduktion*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Wöllenstein, Helmut; Kabel, Thomas (2002): *Werkbuch liturgische Präsenz nach Thomas Kabel*. Gütersloh: Gütersloher Verlag.-Haus.
- Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst (o. J. [2010]): *Qualität gewinnen! Güte in Gottesdienst und Kasualien*. Hildesheim.

- Zentrum für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst (o. J. [2011]): Feedback. Hilfreich Rückmeldung geben im Gottesdienst. Hildesheim.
- Zimmermann, Johannes (2003): Zwischen Tradition und Erlebnisorientierung. Gottesdienste in neuer Gestalt. Studientag am 01.12.2003 in Stuttgart. Online verfügbar unter http://www.zweitgottesdienste.de/fileadmin/mediapool/einrichtungen/E_zweitgottesdienste/Litpdf1.pdf, zuletzt geprüft am 23.06.2011.
- Zimmermann, Ulrich (1956): Die Preußische Agende im Rheinland und ihre Auswirkungen bis zur Gegenwart. Düsseldorf: Kirche in der Zeit.
- Zink, Jörg (1967): Er wird meine Stimme hören. Psalmen des Alten und Neuen Testaments. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Zippert, Christian (1995) (Hg.): Gottesdienstbuch. Gebete, Lesungen, Lieder für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres. 3. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus.
- Zschoch, Hellmut (2006): Die presbyterial-synodale Ordnung – Prinzip und Wandel. Vortrag vor der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland in Bad Neuenahr am 9. Januar 2006. In: MEKR 55, 199–217.