

---

Victor vom Hoff

---

# OSTERNACHTFEIERN ALS LITURGISCHES RITUAL

---

DIE ERSCHLIESSUNG DER »HERZMITTE DES KIRCHEN-  
JAHRES« IN RITUALTHEORETISCHER PERSPEKTIVE

---





# Osternachtfeiern als liturgisches Ritual



Victor vom Hoff

# Osternachtfeiern als liturgisches Ritual

Die Erschließung der  
»Herzmitte des Kirchenjahres«  
in ritualtheoretischer Perspektive



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig



Victor vom Hoff, Dr. theol., Jahrgang 1980, studierte in Hamburg, Beirut, Berlin und Heidelberg Evangelische Theologie. Seit 2012 ist der vierfache Familienvater Pfarrer an der Stiftskirche in Mosbach (Baden) mit einem Schwerpunkt in der Citykirchenarbeit. Die vorliegende Heidelberger Dissertation entstand so am Schnittpunkt von Theorie und Praxis.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig  
Coverabbildung: © epd-bild/Rainer Oettel (Der Osternachtgottesdienst in der Philippuskirchengemeinde Lohmen beginnt am Ostersonntag bereits 5 Uhr in der vollkommen dunklen Dorfkirche von Lohmen in Sachsen, im Foto die Pfarrerin und Mitglieder der Jungen Gemeinde beim Fürbitte-Gebet.)

Satz: Victor vom Hoff, Mosbach  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN Print 978-3-374-06654-4  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-374-06655-1  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# Vorwort

Osternachtfeiern ragen nicht nur aus evangelischer Sicht aus dem „normalen“ gottesdienstlichen Programm heraus. In Ihnen bekommt das Außeralltägliche eine Gestalt: Unter exzeptionellen Umständen in Raum und Zeit wird das eigentlich nicht darstellbare Ereignis der Auferweckung Jesu Christi vom Tod zum Leben für die Anwesenden sinnlich erfahrbar.

Erstmals als Konfirmand in der Martin-Luther-King-Gemeinde in Berlin-Neukölln zog mich das Geschehen der Osternachtfeier in seinen Bann und begleitete mich seitdem an meinen unterschiedlichen Lebensstationen. Im Laufe der Jahre bekam ich auf diese Weise die Gelegenheit, ganz unterschiedlich gestalteten Osternachtfeiern mitfeiern zu können und dabei eine große Vielfalt zu erleben. Während meiner Zeit an der Universität Hamburg kamen Erfahrungen von Ganznachtfeiern hinzu, so die schon traditionell gefeierte Osternacht in der Hauptkirche St. Katharinen und in St. Johannis-Harvestehude. In Heidelberg bereicherte mich die Erfahrung einer ökumenisch als Prozession begangenen Feier in der Heiliggeist- und Jesuitenkirche ebenso wie der Besuch der frühmorgendlichen Feier im Kloster Kirchberg in der Tradition der Michaelsbruderschaft.

Seit einiger Zeit feiere ich nun selber Osternachtfeiern: Zunächst als Vikar in Rastatt in der Michaelskirche und nun in der Stiftskirche in Mosbach (Baden). Neben den vielen Anforderungen meines Gemeinde- und Familienlebens freue ich mich, diese Dissertation, die mich seit meinem 2. Examen begleitet hat, zu einem guten Abschluss zu bringen. Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2019 an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Promotionsschrift angenommen und für die Veröffentlichung geringfügig bearbeitet.

Danken möchte ich allen, die mich in den Jahren der Abfassung unterstützt und motiviert haben: Prof. Helmut Schwier am Lehrstuhl für Praktische Theologie und Neues Testament der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg für die vielen Gespräche und Anregungen für diese Arbeit, den über die Jahre wechselnden Teilnehmern des Kolloquiums für das Anhören und Diskutieren einzelner Abschnitte und zuvorderst meiner Frau Pfrin. Stefanie vom Hoff. Ihrer Geduld und ihrem Zuspruch sowie dem gemeinsamen Austausch über die Arbeit und ihrer

## 6 Vorwort

großen Unterstützung bei der Organisation unseres Familienlebens verdankt sich die Fertigstellung dieser Arbeit zu einem bedeutenden Teil.

Für das Korrekturlesen gilt mein Dank zudem Insa und Mario Peters, Marlies Ludwig und Pfr. Michael Roth-Landzettel. Für die Übernahme des Zweitgutachtens danke ich herzlich Prof. Jörg Neijenhuis. Dr. Annette Weidhas danke ich namentlich und stellvertretend für alle, die in der Evangelischen Verlagsanstalt an der Drucklegung dieses Buches beteiligt waren. Das Erscheinen der Arbeit ermöglichen die Druckkostenzuschüsse vom Förderverein der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg e. V., von der Evangelischen Landeskirche in Baden, vom Evangelischen Bund Baden e. V., von der Liturgischen Konferenz der EKD sowie der Union Evangelischer Kirchen (UEK). Allen diesen sei herzlich gedankt.

Mosbach, im Januar 2020

Victor vom Hoff

# Inhalt

**Einleitung..... 13**

## **I Theorie: Gottesdienst als liturgisches Ritual..17**

**1 Liturgiewissenschaft und Ritualwissenschaft im Gespräch..... 19**

**1.1 Rituale – Annäherungen an einen vielseitigen Begriff ..... 19**

**1.2 Der Gottesdienst als Ritual aus liturgiewissenschaftlicher Sicht .....23**

1.2.1 Evangelische Liturgiewissenschaft .....24

1.2.2 Römisch-katholische Liturgiewissenschaft .....31

1.2.3 Begriffsklärung: Ritual – Ritus – liturgisches Ritual .....35

**1.3 Ältere Ritualtheorien.....38**

1.3.1 Ältere Forschungsgeschichte .....38

1.3.1.1 Psychologische Theorien.....38

1.3.1.2 Soziologische Theorien am Beispiel von Émile Durkheim ..40

1.3.2 Kulturanthropologische Theorien (Arnold van Gennep & Victor Turner).....41

**1.4 Ritual Studies/Neuere Ritualwissenschaften.....44**

1.4.1 Ortsbestimmung .....44

1.4.2 Ambivalenz und Dynamik des Ritualbegriffs.....47

1.4.3 Liturgie aus Sicht der Ritualwissenschaften: ein ritueller Sonderfall.....49

1.4.4 Beispiel für eine neuere, mehrdimensionale Ritualtheorie: Axel Michaels.....51

**1.5 Abschließende Bemerkungen .....53**

**2 Das liturgische Ritual: Elemente liturgiewissenschaftlich rezipierbarer Ritualtheorien für den Gottesdienst..... 54**

**2.1 Die anthropologische Dimension des Rituals: körperlich-leibliches Erleben.....55**

2.2	<b>Die sozio-kulturelle Dimension des Rituals: Sichtbarkeit und Bedeutung</b> .....	61
2.3	<b>Die ethisch-dynamische Dimension des Rituals: Wirkung über das Ritual hinaus</b> .....	65
2.4	<b>Die transzendente Dimension des Rituals: Das Heilige</b> .....	69
2.5	<b>Die performative Dimension: der Aufführungscharakter des Rituals</b> .....	74
2.6	<b>Die strukturelle Dimension des Rituals: Formvarianz und Design</b> .....	83
2.7	<b>Die reflexiv-kritische Dimension: Erneuerung und Veränderung</b> .....	90
2.8	<b>Zusammenfassung &amp; Bewertung</b> .....	93

**II Die Gestalt der Osternachtfeiern**..... 95

**3 Ritualgeschichte I: Biblische Grundlegung**..... 97

3.1	<b>Die Wurzeln von Ostern</b> .....	97
3.2	<b>Das Verhältnis von (früh-) jüdischem Pesachfest und christlichem Osterfest</b> .....	99
3.2.1	Pesach im jüdischen Schrifttum (Tanach) .....	99
3.2.2	Pesach zur Zeit des Zweiten Tempels .....	102
3.2.3	Passa im Neuen Testament .....	105
3.2.3.1	Christus-Passa-Typologie.....	106
3.2.3.2	Das letzte Abendmahl Jesu als Passa-Mahl .....	109
3.3	<b>Weitere neutestamentliche Entwicklungslinien zum christlichen Osterfest</b> .....	111
3.3.1	Das Ereignis der Auferstehung Jesu und die Ostererscheinungen.....	112
3.3.2	Urchristliche Transformation von Zeichenhandlungen und Gottesdienst .....	113
3.3.2.1	Abendmahl und Taufe.....	114
3.3.2.2	Das Verhältnis von Sabbat und Sonntag.....	115
3.4	<b>Osternachtfeiern im Neuen Testament?</b> .....	117
3.5	<b>Zusammenfassung/abschließende Überlegungen</b> .....	118

<b>4</b>	<b>Ritualgeschichte II: Die Osternachtfeier in der Geschichte bis zur Gegenwart .....</b>	<b>121</b>
<b>4.1</b>	<b>Ostern und Osternachtfeiern in der frühen Christenheit.</b>	<b>121</b>
4.1.1	Die quartadezimanische Osterfeier.....	122
4.1.2	Die Einführung der sonntäglichen Osternachtfeier im 2. Jahrhundert .....	126
4.1.3	Exkurs: Der Ostertermin .....	128
4.1.4	Pascha als geistige Teilhabe an Christus: Origenes.....	130
4.1.5	Osternacht bei Augustin: »Unser Übergang vom Tod zum Leben« .....	133
4.1.6	Die Osterfeier Jerusalems im 4./5. Jahrhundert .....	135
4.1.7	Zusammenfassung: Osternacht in der Alten Kirche.....	139
<b>4.2</b>	<b>Umfunktionalisierung der Osternachtfeier im Mittelalter .....</b>	<b>141</b>
<b>4.3</b>	<b>Osternachtfeiern zur Zeit der Reformation und der folgenden Jahrhunderte .....</b>	<b>148</b>
<b>4.4</b>	<b>Die Wiederentdeckung der Osternachtfeiern im 20. Jahrhundert .....</b>	<b>152</b>
4.4.1	Die Erneuerung der Osternachtfeiern in der römisch- katholischen Kirche .....	154
4.4.2	Die Wiederentdeckung der Osternachtfeiern in evangelischen Kirchen.....	159
<b>5</b>	<b>Osternachttagenden .....</b>	<b>164</b>
<b>5.1</b>	<b>»Die Feier der Osternacht« der Michaelsbruderschaft.....</b>	<b>165</b>
<b>5.2</b>	<b>Osternachtliturgie der evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz .....</b>	<b>171</b>
<b>5.3</b>	<b>»Die Feier der Osternacht« der Evangelischen Landeskirche in Baden.....</b>	<b>174</b>
<b>5.4</b>	<b>Die »Osternacht« in der Agende »Passion und Ostern« der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD).....</b>	<b>179</b>
<b>5.5</b>	<b>Entwürfe von Osternachtfeiern .....</b>	<b>182</b>

5.5.1	Lisa Neuhaus: »Ostermorgen/Osternacht«.....	182
5.5.2	Arno Schmitt: »In dieser Nacht. Feier der Osternacht mit Taufe, Tauferinnerung und Eucharistie« .....	184
5.5.3	Nadja Papis-Wüest: »Osternacht elementar«.....	186
5.5.4	Weitere Entwürfe und Feiern der Osternacht und Ganznachtfeiern .....	188

## **6 Umfragen zur Durchführung von Osternachtfeiern 190**

6.1	<b>Umfrage im Bereich der Evangelischen Landeskirche in Baden (Ostern 7./8. April 2012).....</b>	<b>190</b>
6.1.1	Umfrageformat.....	190
6.1.2	Zeitpunkt und Uhrzeit.....	191
6.1.3	Inhaltliche Gestaltung .....	192
6.1.4	Zusammenfassende Beobachtungen.....	194
6.2	<b>Umfrage in den Kirchen des römisch-katholischen Dekanats Würzburg-Stadt 1984/2010.....</b>	<b>195</b>

## **7 Die Elemente der Osternacht..... 197**

7.1	<b>Dunkelheit und Licht .....</b>	<b>197</b>
7.2	<b>Vigil/Nachtwache/Heilsgeschichtliche Lesungen mit Antwortgesang und Gebet .....</b>	<b>201</b>
7.3	<b>Lichtfeier .....</b>	<b>204</b>
7.3.1	Osterfeuer .....	205
7.3.2	Osterkerze.....	206
7.3.3	»Lumen Christi« und Kerzenritus .....	208
7.3.4	Osterlobpreis: Das Exsultet.....	210
7.4	<b>Osterverkündigung und Bekenntnis/Antwort der Gemeinde.....</b>	<b>214</b>
7.5	<b>Tauffeier/Tauferinnerungsfeier .....</b>	<b>216</b>
7.6	<b>Österliche Mahlfeier .....</b>	<b>219</b>
7.7	<b>Musik und Gesang.....</b>	<b>220</b>
7.8	<b>Weitere Elemente und Traditionen der Osternacht .....</b>	<b>221</b>

### **III Auswertung: Osternachtfeiern als liturgisches Ritual..... 225**

#### **8 Eine mehrdimensionale Betrachtung von Osternachtfeiern als ritualtheoretische Analyse..... 227**

8.1 Die anthropologisch-körperliche Dimension des Rituals .227

8.2 Die sozio-kulturelle Dimension des Osterfestes und der Osternachtfeiern.....232

8.3 Die ethisch-dynamische Dimension: Österliche Transformation.....235

8.4 Die transzendente Dimension der Osternachtfeiern.....237

8.5 Die performative Gestaltwerdung von Osternachtfeiern.....239

8.5.1 Rollenübernahme und Wahrnehmungsraum der Teilnehmenden.....240

8.5.2 Die dramatische Aufführung der Osternachtfeier als Ereignis .....243

8.6 Die strukturelle Dimension von Osternachtfeiern: Varianten und Kontext.....245

8.6.1 Die Stellung der Lichtfeier.....247

8.6.2 Der Ort von Tauffeier und Tauferinnerung .....249

8.6.3 Die Predigt in der Osternachtfeier .....251

8.6.4 Osternacht als Ganznachtfeier .....254

8.6.5 Einbettung der Feier in die »drei heiligen Tage« und ihr Verhältnis zum Karfreitag und Ostersonntag .....255

8.7 Die reflexiv-kritische Dimension: Feedback und Entwicklung von Osternachtfeiern.....258

#### **9 Schlussbetrachtungen..... 262**

#### **10 Literaturverzeichnis ..... 269**

10.1 Quellen .....269

10.2 Agenden, Gottesdienstordnungen, Kirchenbücher .....270

10.3 Sekundärliteratur .....271

<b>11 Anhang</b> .....	<b>292</b>
<b>11.1 Empirische Erhebung 2012 »Osternachtgottesdienste« in der Evangelischen Landeskirche in Baden</b> .....	<b>292</b>
11.1.1 Anschreiben .....	292
1.1.1 Auswertung Umfrage Teil 1 (Zahl der Osternachtfeiern/ Auferstehungsfeiern und ihr Zeitpunkt).....	295
1.1.2 Auswertung Umfrage Teil 2 (Agenden, Elemente, Gemeindepertizipation, Ökumene) .....	296
1.1.3 Auswertung Umfrage Teil 3 (Dekanatslisten) .....	299
<b>11.2 Osternachtgagen im Vergleich (tabellarischer Überblick)</b> .....	<b>301</b>

# Einleitung

Osternachtfeiern sind im deutschen Sprachraum in der evangelischen wie römisch-katholischen Gottesdienstlandschaft seit einiger Zeit fest etabliert. Die Versuchs- und Experimentierzeit der Einführungsphase ab Mitte des letzten Jahrhunderts ist abgeschlossen. In vielen Gemeinden ist dieser besondere Gottesdiensttypus inzwischen fest in den liturgischen Jahreskalender integriert. Die Wiederentdeckung dieser Feier des Durchgangs Jesu Christi vom Tod zur Auferstehung kann als Erfolgsgeschichte angesehen werden, die in den evangelischen Kirchen durch die liturgische Gestaltungskompetenz und -freude der Gemeinden vor Ort getragen wird. Offensichtlich leuchtet die Sinnhaftigkeit eines solchen Unterfangens unmittelbar ein, obwohl auf der organisatorischen Ebene den Vorbereitenden wie auf der anderen Seite allen Teilnehmenden einiges an Durchhaltevermögen und Ausdauer abverlangt wird. Vieles ist ungewöhnlich an einer Osternachtfeier – nicht zuletzt das frühe Aufstehen mitten in der Nacht oder die Feier bis weit in die Nacht hinein. Aber auch die Gestalt der Feier, die vom äußeren wie inneren Erscheinungsbild deutlich anders als üblich verläuft, übersteigt die durchschnittliche Erwartungshaltung hinsichtlich einer Gottesdienstfeier.

Die Attraktivität von Osternachtfeiern zeigt sich in ihren Begründungszusammenhängen. Osternachtfeiern berufen sich zunächst einmal auf ihr hohes Alter und ihre alten Vorbilder. Dafür ist zunächst nicht relevant, ob damit die Osternachtfeiern der ersten Christen im 1. Jahrhundert nach Christus oder die Feier zur Zeit der Alten Kirche im 5. Jahrhundert nach Christus gemeint ist, da beide nach heutigen Maßstäben »alt« zu nennen sind. Zurück zu den authentischen und wahren Anfängen, das war Programm und Anliegen der liturgischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts und wurde progressiv im Rückgriff auf »alte« Modelle durchgeführt.

Weiterhin leuchtet die theologische Begründung ein. Ostern ist das Urdatum von christlichem Glauben und neuer Gemeinschaft in der Nachfolge des Gekreuz-

zigt-Auferstandenen und damit die »Herzmitte christlicher Festfeier überhaupt«<sup>1</sup>. Ostern ist der Weg, der von der Trauer über die Ereignisse der Kreuzigung Jesu hin zum Erleben der Gegenwart des Auferstandenen führt, wie er prototypisch in der Erzählung der Emmaus-Jünger (Lk 24,13–35) aber auch im Gang der Frauen zum Grab am Morgen des dritten Tages nach der Kreuzigung (Lk 24,1–12 parr) zum Ausdruck kommt.

Damit aber führt die Theologie unmittelbar in die christlichen Urerfahrung des Durchgangs vom Tod Jesu zur Auferstehung hinein, die im Gottesdienst je neu für die Anwesenden rekonstruiert wird und so gegenwärtig werden kann. Denn gerade in den liturgischen Feiern – wenn auch nicht exklusiv dort – wird die Gegenwart des dreieinigen Gottes potenziell erfahrbar. In menschlichen Ausdrucks- und Gestaltungsformen vermittelt sich eine Erfahrung, die imstande ist, den Alltag und die Lebenswirklichkeit der Anwesenden zu transzendieren, in neue Erzählzusammenhänge zu stellen und so eine Kraft zu entfalten, die über die einzelne Gottesdienstfeier hinaus Bestand hat.

Osternachtfeiern bilden die christliche Urerfahrung nach und machen sie für die Anwesenden erlebbar. In dieser Arbeit wird in ritualtheoretischer Perspektivierung der Frage nachgegangen, wie Osternachtfeiern beschrieben werden können. Für die Beantwortung reichen heute Theologie und Geschichte als normative Begründungszusammenhänge allein nicht mehr aus, auch wenn biblische Auslegung und die vorgefundene Tradition der individuellen Erfahrung naturgemäß vorausgehen und deshalb der besonderen Wahrnehmung bedürfen. In den Blick dieser Arbeit kommen daher neben einer detaillierten Rekonstruktion der Geschichte der Osternachtfeiern<sup>2</sup> vor allem die Bedingungen und Bedingtheiten von Osternachtfeiern in anthropologischer Hinsicht.

Dafür bietet sich die Wahrnehmung neuerer Ritualtheorien an, die einen mehrdimensionalen, multiperspektivischen Blick auf rituelle Phänomene ermöglichen.<sup>3</sup> Die Vielfalt der Herangehensweisen macht bereits deutlich, dass es in diesem Programm nicht um eine Wesensbeschreibung des Gottesdienstes gehen kann, sondern vielmehr um eine heuristische Annäherung an die phänomenologische Vielgestaltigkeit des Geschehens. Die Beschreibung der unterschiedlichen Ebenen wird somit zu einer möglichst umfassenden Sicht auf die Phänomene der Osternachtfeiern führen. Diese gibt es immer nur im Plural als die situativ erfahrbaren, zeitlich und räumlich bedingten Feiern vor Ort in den

<sup>1</sup> Karl-Heinrich Bieritz, *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*. Neu bearb. und erw. von Christian Albrecht, München 2014, 217.

<sup>2</sup> Eine Theologie der Auferstehung wird in dieser Arbeit weitgehend vorausgesetzt. Siehe dazu beispielsweise Jürgen Becker, *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum*, Tübingen 2007 und Stefan Alkier, *Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 12)*, Tübingen/Basel 2009.

<sup>3</sup> Aktuell insbesondere: Christine Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013.

Gemeinden. Dabei gilt: »Ritualwissenschaften helfen zum Verstehen der religiösen Kommunikation im Gottesdienst und dienen nicht der Optimierung der Kommunikation.«<sup>4</sup> Ritualwissenschaften stellen nicht eine theologische Wesensbestimmung des Gottesdienstes infrage, sie können aus kulturwissenschaftlicher Sicht jedoch erheblich zum Erhellenden der Gesamtsituation beitragen. Die grundsätzliche Zweckfreiheit des liturgischen Geschehens bleibt gewahrt, da die Ritualwissenschaften nicht auf eine Vereinnahmung des Geschehens im Sinne einer Verbesserung abzielen. Gleichwohl können sich aus anthropologischen Einsichten auch Anpassungen in der Gestaltung der Feiern ergeben. Die Stärke aktueller Ritualtheorien liegt darin, die Dynamik von Ritualen zu beschreiben. Sie wollen in ihren Handlungen gerade etwas bewirken und neue Erfahrungsräume und Wirklichkeitszusammenhänge erschließen. Darin berühren sie sich mit religiösen, liturgischen Ritualen und insbesondere auch mit den Osternachtfeiern, in denen der in dieser Nacht zurückgelegte »Weg« eine eigene Dynamik entfaltet.

Dabei wird in dieser Arbeit grundlegend von den Osternacht*feiern* gesprochen. Im Gegensatz zum Oster*fest* ist damit besonders die zeremonielle und förmliche Feier im Blick, die zum Fest dazugehört. Als religiöse Feiern verweisen die Osternachtfeiern zudem auf die Kontaktaufnahme mit dem dreieinigen Gott, der jeder Feier ihren grundlegenden Sinn verleiht, an dem die Teilnehmenden durch die Feier partizipieren und sich dadurch ihres eigenen (Lebens-) Sinns vergewissern.<sup>5</sup> Bereits im Begriff der »Feier« werden also die »göttlichen« und »anthropologischen« Anteile und Elemente sichtbar, die für die Beschreibung der Osternachtfeiern als religiöses Ritual elementar sind.

Die Untersuchung und Betrachtung von Osternachtfeiern ist gerade im evangelischen Bereich produktiv geworden. Neben einer Vielzahl an Agenden und Gottesdienstentwürfen<sup>6</sup> sind bisher im deutschsprachigen Raum erst zwei Untersuchungen in evangelischer Perspektivierung erschienen. So legt Jörg Mohn in seiner 2018 erschienenen Monographie eine detaillierte liturgiegeschichtliche Rekonstruktion evangelischer Osternachtfeiern vor, die jedoch methodisch anders ausgerichtet ist.<sup>7</sup> Aus theaterwissenschaftlicher Perspektive werden in seiner Arbeit fünf in unterschiedlichen Gemeinden gefeierte Osternachtfeiern analysiert. Insbesondere werden Rollenverhalten und Codes der Os-

<sup>4</sup> Vgl. Michael Meyer-Blanck, *Evangelische Gottesdienstlehre heute. Ein Überblick*, in: ThLZ 133 (2008), 3–20, hier: 5.

<sup>5</sup> Vgl. Jörg Neijenhuis, *Feste und Feiern. Eine theologische Theorie*, Leipzig 2012, bes. 145–152 und zur Unterscheidung von Fest und Feier 142–145.

<sup>6</sup> Siehe dazu Kapitel 5.

<sup>7</sup> Jörg Mohn, *Osternacht. Spiegel und Impulsgeberin eines veränderten evangelischen Gottesdienst- und Liturgieverständnisses (Ästhetik – Theologie – Liturgik 69)*, Berlin 2018. Das Erscheinen der Arbeiten und ihre Perspektivierungen konnte aufgrund der Nähe von Mainz und Heidelberg gut abgesprochen werden.

## 16 Einleitung

ternachtfeiern untersucht. Einen Fundus für die Gestaltungskompetenz der »Ritualakteure« und ihre individuelle Einschätzung der Feier geben die im Anhang beigegebenen Experteninterviews mit liturgischen Trägern der Feiern.

Die bereits 2009 erschienene Monographie von Hans-Gerd Krabbe ist von einem systematisch-theologiegeschichtlichen Interesse geleitet.<sup>8</sup> Gegenwärtige praktisch-theologische Theorieansätze und liturgiewissenschaftliche Diskurse werden jedoch nicht berücksichtigt, so dass sich wenig Anknüpfungspunkte ergeben.

Die vorliegende Arbeit möchte am Beispiel der Osternachtfeiern einen Beitrag zur Theorie der Liturgiewissenschaften an der Schnittstelle zu den Kulturwissenschaften leisten. Daher werden im ersten Hauptteil der Arbeit zunächst die Berührungspunkte von Liturgiewissenschaft und Ritualwissenschaften vorgestellt, bevor die Erträge der Ritualwissenschaften in mehreren Dimensionen für den Gottesdienst allgemein fruchtbar gemacht werden. Der zweite Hauptteil beschreibt die Gestalt der Osternachtfeiern in biblischer und historischer Hinsicht, fragt nach aktueller Gestaltung der Feierformen und identifiziert die zu den Feiern gehörigen Elemente. Im dritten Hauptteil erfolgt eine Zusammenführung beider Teile mit Blick auf die Osternachtfeiern.

---

<sup>8</sup> Hans-Gerd Krabbe, *Die Rezeption der Kyrios-Nacht. Christliche Theologie von den Anfängen bis in die Gegenwart*, Göttingen 2009.

# I Theorie: Gottesdienst als liturgisches Ritual



# 1 Liturgiewissenschaft und Ritualwissenschaft im Gespräch

## 1.1 Rituale – Annäherungen an einen vielseitigen Begriff

Rituale zeigen die menschliche Angewiesenheit auf Vorgegebenes.<sup>9</sup> Sie verweisen auf das Überindividuelle, öffnen die Augen für bestehende Machtverhältnisse, zeigen Werte und Normen einer Gesellschaft auf und weisen den Teilnehmern verschiedene Rollen zu. Doch gerade in einer modernen, auf Individualität und Authentizität bedachten Gesellschaft kann eine Festlegung auf ein als überkommen empfundenes Rollenverhalten zu einer Ablehnung von Ritualen führen. Machen Rituale nicht unfrei, können sie nicht auch als zwanghaftes, neurotisches Verhalten gedeutet werden und erscheinen sie nicht als Wesen einer vergangenen Zeit?

In der Tat können Rituale im Laufe der Zeit in ihren Formen erstarren und lebensfern erscheinen. Sie können sich in Details verlieren, zum Selbstzweck werden und auf diese Weise das menschliche Leben in seinem Tun und Denken einschränken. Auf der anderen Seite stehen die Eigenschaften des Rituals, die positiv zu tragen kommen können: Im Ritual kann Wissen vorangehender Generationen, wenn nicht sogar »Menschheitsgeschichte«, an die aktuelle Generation weitergegeben werden. Es können Handlungsmöglichkeiten eröffnet und damit Entscheidungshilfen bereitgestellt werden: Nicht jede Handlung muss immer wieder neu – sowohl gesellschaftlich als auch individuell – durchdacht werden. In Krisenzeiten zeigt ein Ritual Wege und Mittel zur Bewältigung von Situation auf und sorgt in emotional besetzten Momenten für Entlastung. Das geschieht dadurch, indem das Ritual den Menschen in einen größeren Rahmen seines Daseins stellt. Indem der Mensch sich einem Ritual aussetzt oder anvertraut, stellt er sich in einen überkommenen Traditionsraum mit eigenem Zeichensystem. Dabei setzt er auf einen Nutzen im Sinne einer Wirksamkeit des Rituals im eigenen Leben, beispielsweise in Gestalt einer Veränderung des eigenen Erlebens, der Gewinnung neuen Muts, neuer Kraft oder neuer seelischer Stärkung im Lebensalltag.

---

<sup>9</sup> Vgl. grundlegend: Burckhard Dücker, *Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte. Eine Einführung in die Ritualwissenschaft*, Stuttgart/Weimar 2007.

Vieles hängt dabei von der Deutung und vom Standpunkt des Betrachters (auch des Wissenschaftlers) ab. Das Erleben eines Rituals kann sehr unterschiedlich ausfallen. Dies hängt einerseits von der inneren Nähe oder Distanz der Ritualteilnehmer zum Ritual ab, andererseits von deren Kenntnis beziehungsweise Unkenntnis des entsprechenden Referenzsystems – im christlichen Gottesdienst beispielsweise das jüdisch-christliche »Koordinatensystem« – oder auch der Art und des Zuschnitts des Rituals im Vergleich zum bisherigen Erlebnishorizont.<sup>10</sup> Weitere Voraussetzungen für das Erleben eines Rituals sind die Bedingungen, unter denen es stattfindet. Hier kann zwischen tendenziell selten durchgeführten, eher ekstatischen, hohe Spannung auslösenden Ritualen, die großen Zusammenhalt erzeugen, und auf der anderen Seite tendenziell regelmäßig, aber relativ emotionsarm durchgeführten Ritualen unterschieden und von verschiedenen Modi von Religiosität gesprochen werden.<sup>11</sup> Der erstgenannte Modus kann als »*imaginistic*« bezeichnet werden; er wird eher sinnlich und emotional erlebt, verbale Elemente treten zurück, die Erinnerung geschieht partikular-episodenhaft, indem besondere Erlebnisse erzählt werden. Der zweitgenannte Modus, der »*doctrinal*« genannt werden kann, akzentuiert hingegen die lehrhaften Aspekte eines Rituals, ist Routine, bringt viele unterschiedliche Menschen zusammen, die sich nicht kennen müssen und wird eher inhaltlich-semantic erinnert, so dass das Gehörte unter bekannte, abstrakte Begriffe subsumiert wird.<sup>12</sup>

Generell zeigt eine kritische Würdigung des Rituals sowohl positive als auch negative Eigenschaften des Rituals auf. Eine eindimensionale Bewertung des Rituals wird der Sache nicht gerecht. Es muss angenommen werden, dass die Bewertung eines Rituals so vielfältig ausfällt, wie unterschiedliche Sichtweisen und Zugangsweisen zum Ritual existieren. Diese spiegeln letztlich eine anthropologische Vielfalt, die sich in den zahlreichen Ansätzen der aktuellen Ritualforschung<sup>13</sup> zeigt und mit der Vielfalt der untersuchten Handlungen korrespondiert.

<sup>10</sup> Wer beispielsweise in einer Ritualform zu Hause ist, wird eine andere möglicherweise als fremd erleben, obwohl es sich bei beiden Formen um Gottesdienste der gleichen Religion handeln kann.

<sup>11</sup> Vgl. Harvey Whitehouse, *Arguments and icons: divergent modes of religiosity*, Oxford 2000, 1–3.9–12.

<sup>12</sup> Whitehouse weist darauf hin, dass alle religiösen Traditionen zur Weitergabe auf das semantische wie episodische Gedächtnis angewiesen sind, da beide menschliche Grundtechniken darstellen. Auch in der als von ihm äußerst doktrinal eingestuft christlichen Religion werden Christen/-innen episodische Erinnerung an religiöse Erfahrungen vortragen können (ebd. 11).

<sup>13</sup> Einen instruktiven Überblick über die Forschungsgeschichte seit Ende des 19. Jahrhunderts bietet: Michael Stausberg, *Ritualtheorien und Religionstheorien. Religionswissenschaftliche Perspektiven*, in: Dietrich Harth/Gerrit Jasper Schenk (Hg.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg 2004, 29–48

Mitnichten beschränkt sich heutige Forschung auf das religiöse Ritual. Vielmehr führen ritualwissenschaftliche Fragestellungen mehr und mehr zu einer allgemeinen Theorie des Handelns, die gesamtgesellschaftlich und kulturell wirksam ist. Daher erscheinen Rituale auch als »gesellschaftlicher Normalfall«<sup>14</sup>. So kann abschließend festgehalten werden: Unter dem Begriff »Ritual« ist ein wissenschaftliches Konzept zu verstehen, das verschiedene menschliche Handlungsweisen zusammenfasst. Es geht dabei nicht um das Wesen des Rituals *an sich*, sondern um eine Vielzahl an Theorien, die »Rituale« auf unterschiedliche Weise beschreiben. Diese hängen ihrerseits von Voraussetzungen ab, so dass der Begriff »Ritual« nicht wertfrei gebraucht werden kann. Eher ist zu fragen, wer aus welchem Grund ein Handlungsgeschehen als Ritual bezeichnet.<sup>15</sup> Ritualtheorien verfolgen dabei je nach Herkunft der Disziplin unterschiedliche Ansätze, um Rituale zu beschreiben. Zur Einordnung unterschiedlicher Ansätze hilft die Unterscheidung in drei verschiedene Klassifikationen. Es können formale, funktionale und substantielle Theorieansätze voneinander unterschieden werden.<sup>16</sup>

Formale Untersuchungen beziehen sich auf die Gestalt, in der Rituale vollzogen werden. Über die prinzipielle Formung ritueller Handlungen besteht unter Ritualwissenschaftlern weitgehende Übereinstimmung. So gehören beispielsweise folgende Merkmale dazu:<sup>17</sup> Sequenzierung (Aufteilung eines größeren Rituals in kleinere Elemente), Stereotypie, Formalität der Sprache, Bewegung und Gesten, Reduktion von Komplexität, Feierlichkeit, Repetitivität (okkasionell oder zyklisch), Öffentlichkeit, eine dramatische Struktur (Inszenierung), Selbstbezüglichkeit des Rituals als Referenz für die eigene Gruppe, Ästhetik und Gemeinschaftsbildung. Die beobachteten Gestalten von Ritualen können verglichen und bewertet werden. Phänomenologisch werden so immer wiederkehrende Grundbestandteile von Ritualen identifiziert.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Michael Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre (Neue theologische Grundrisse 1), Tübingen 2011, 41.

<sup>15</sup> Vgl. Christine Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode, Ritualforschung heute – ein Überblick, in: Christine Brosius/Axel Michaels/Paula Schrode (Hg.), Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen 2013, 9–14, hier: 10.

<sup>16</sup> Dücker, Rituale, 209: Bereits Iwar Werlen, Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen, Tübingen 1984, 81–89 unternimmt eine solche dreifache Beschreibung des Rituals, die er als »Institutionalisierung«, »Expressivität« und als »Handlung« des Rituals definiert, sodass das Ritual insgesamt als »expressive institutionalisierte Handlung oder Handlungssequenz« (81) zu definieren wäre.

<sup>17</sup> Vgl. Dücker, Rituale, 29f.

<sup>18</sup> Vgl. Bernhard Lang, Art. Ritual/Ritus, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. 4, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 442–457, hier: 445f. Lang listet alphabetisch folgende Grundelemente auf: Berührungsgesten, Eingriff in den Körper, Ekstase, Elimination, Essen und Trinken, Gebet, Gesang, Imitation, Inspiration, Kleidung, Körperhaltung und -bewegung, Musik und Klangkörper, Opfer, Predigt, Rezitation, Tabu-Beachtung, Tanz, Versammlung, Waschung.

Funktionale Ansätze beschreiben die Wirkungen des Rituals im Leben von Individuen, Gemeinschaften und für die Kultur. Rituale strukturieren Raum, Zeit und Gesellschaft beispielsweise durch eine Festkultur oder indem sie eine Außeralltäglichkeit konstruieren, in der das Unverfügbare erfahrbar wird. Sie erinnern an intendierte Werte und Normen und ordnen dadurch das Zusammenleben von Menschen,<sup>19</sup> beispielsweise indem sie Handlungsoptionen in Krisenzeiten bereitstellen.

Die substantielle Fragestellung untersucht die Bedeutungen von Ritualen und welche Inhalte mit ihnen verbunden sind. Dazu gehören symboltheoretische Deutungen von Ritualen, wie sie gerade auch innerhalb der Theologie praktiziert werden. Symbole sind dabei konventionelle Zeichen (prinzipiell kommt dafür jedes Zeichen in Frage), die für eine Gemeinschaft mit einer bestimmten Bedeutung ausgestattet werden und damit eine gegebene Situation erweitern, um Beziehungen beispielsweise zu einer numinosen Instanz (Gott) herzustellen.<sup>20</sup> Rituale »stellen bewährte Handlungsmuster zur Verfügung, entlasten von der Suche nach neuen und signalisieren legitimierte Normalität«<sup>21</sup>, die in Anschlusshandlungen der Ritualteilnehmer aufgenommen werden können und somit »eine gemeinschafts- und konsensbildende Werterfahrung vermitteln.«<sup>22</sup>

Die Beschreibung von Ritualen in der genannten Weise führt in erster Linie zu einer Sichtbarmachung dessen, was strukturell mehr oder weniger verborgen erscheint. Es geht also um das Verstehen und Deuten der Gestalt, der Funktionsweise und des Bedeutungsgehalts von Ritualen. Rituale machen etwas sichtbar, was anders sonst nicht ohne Weiteres kenntlich würde. Zunächst einmal wird mit der Inszenierung eines Rituals eine Institution sichtbar.<sup>23</sup> Diese zeigt sich mit der Aufführung eines Rituals öffentlich und legitimiert sich mit ihrer Präsenz als aus eigener Sicht unverzichtbarer Teil der Gesellschaft. Damit werden die bisherigen Aufführungen der Institution bestätigt und eine in die Zukunft reichende Kontinuität und Beständigkeit gewahrt. Die Institution tritt dabei nicht in eigenem Namen auf, sondern verweist auf einen Wert oder eine numinose Macht (im Beispiel des christlichen Gottesdienstes auf den dreieinigen Gott). Diese ist normalerweise nicht sichtbar. Deshalb muss sie durch performative Elemente dargestellt werden, die allerdings zum intendierten Ergebnis passen müssen und daher nicht beliebig sind. Die rituelle Sichtbarmachung vollzieht sich dabei auf verschiedenen Ebenen, die alle Sinne ansprechen und sich synästhetisch überlagern können. »Verbale und nonverbale Elemente, Stimme, Gesang, Musik und Bilder, Symbole, Gerüche, Geschmack und Gerä-

<sup>19</sup> Vgl. Dücker, *Rituale*, 57f.

<sup>20</sup> Vgl. Dücker, *Rituale*, 33.

<sup>21</sup> Ebd. 34.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. auch zum Folgenden: Dücker, *Rituale*, 52–57. Vgl. zum Inszenierungsbegriff Kap. 3.5.

sche spielen bei der rituellen Darstellung als Wahrnehmungsfaktoren und Wirkelemente mit.«<sup>24</sup> Die Wahrnehmung des Rituals durch einen Teilnehmer oder eine Gruppe kann dabei nur eine individuell-subjektive Betrachtungsweise sein. Das von den Ritualausführenden intendierte Bildangebot kann und wird von der Wahrnehmung des einzelnen Teilnehmers abweichen, der über dessen Angemessenheit und Akzeptanz entscheidet.<sup>25</sup>

## 1.2 Der Gottesdienst als Ritual aus liturgiewissenschaftlicher Sicht

Nach den bisherigen Ausführungen erscheint die Darstellung des christlichen Gottesdienstes unter ritualtheoretischen Vorzeichen als sinnvoll und zielführend hinsichtlich der Beschreibung der vielfältigen Bezüge des gottesdienstlichen Geschehens. Die Liturgiewissenschaft ist innerhalb der Praktischen Theologie der Ort, um die Anschlussfähigkeit von Ritualforschung für die Theologie herzustellen. Daher wird im Folgenden das Verständnis der Liturgiewissenschaft bezüglich ritualwissenschaftlicher Analysen des Gottesdienstes thematisiert.

Der evangelische Religionswissenschaftler Theo Sundermeier nennt folgende vier Kriterien, die ein religiöses Ritual konstituieren:<sup>26</sup> 1) Riten müssen stattfinden, um ihren Sinn zu erfüllen. Sie können nicht durch etwas anderes, beispielsweise ein Wort oder eine Intention, ersetzt werden. 2) Riten sind Wiederholungen eines Urgeschehens, das durch das je neu ausgeführte Ritual aktualisiert wird. 3) Das Wort gehört zum Ritual und legt seinen Sinn fest, wobei das Wort (der Mythos) auch veränderbar ist. 4) Riten sind Symbolträger. Ihre Elemente verweisen auf Bedeutungen. Dabei geben Rituale einerseits zu denken, gehen aber darüber hinaus, weil sie in Bewegung setzen wollen und zu einer Handlung motivieren. Dadurch werden sie angeeignet und wirken so im Leben von Individuen und der Gesellschaft. Sie verbinden demnach Denken und Handeln.

Auf diese Weise definierte Rituale sind notwendig und nicht ersetzbar. Sie aktualisieren ein vorgängiges Geschehen durch Sprache und werden so zu Sinnträgern, die wiederum handlungsleitend wirksam werden. Eine solche Bestimmung des Rituals erscheint grundsätzlich auf den christlichen Gottesdienst anwendbar zu sein. Im Folgenden sollen liturgiewissenschaftliche Ansätze hinsichtlich der Beschreibung des Gottesdienstes als Ritual vorgestellt werden. Die Aufteilung des Kapitels in »evangelisch« und »katholisch« impliziert dabei

<sup>24</sup> Ebd. 54.

<sup>25</sup> Ebd. 55.

<sup>26</sup> Vgl. Theo Sundermeier, Art. Ritus I, in: TRE 29, 259–265, hier: 260f. Vgl. auch die für diese Arbeit zugrundeliegende Definition in Kapitel 1.2.3.

keine grundlegend unterschiedliche Auffassung im Sinne eines konfessionellen Gegensatzes. Vielmehr spiegelt diese Einteilung den Umstand, dass die jeweiligen Diskurse häufig unterschiedlich geführt wurden. Dies beruht vor allem auf historischen Gründen, wie beispielsweise die Reformation des 16. Jahrhunderts oder das II. Vatikanisches Konzil. In letzter Zeit scheint die gegenseitige Rezeption zuzunehmen.<sup>27</sup> Evangelischerseits liegt dem eine neue Wertschätzung der Liturgiewissenschaft zu Grunde. Katholischerseits wurde die Beschreibung des Gottesdienstes als Ritual häufig konfirmativ für die bestehende Praxis aufgefasst, zunehmend kommt jedoch die Dynamik und damit die grundsätzliche Wandelbarkeit von Ritualen in den Blick.

Liturgiewissenschaft ist nicht nur der je eigenen Geschichte verhaftet, sondern auch der dahinter stehenden Liturgietradition, die zu einer Diversifikation der Wahrnehmungen führt und die wissenschaftliche Interpretation mitbestimmt.<sup>28</sup> Sie findet von daher gerade im Kontext der eigenen Konfession statt, nimmt aber gleichzeitig andere Liturgietraditionen in den Blick und ist so in einen weiten »ökumenischen« Horizont gestellt.<sup>29</sup>

### 1.2.1 Evangelische Liturgiewissenschaft

Das grundlegende Unbehagen bezüglich überkommener Strukturen der 1960er und 1970er Jahre machte auch vor dem Gottesdienst nicht Halt. Die damals verbreitete Sicht auf das Ritual führte dazu, das gottesdienstliche Ritual als starr, leer und lebensfern zu diskreditieren. Innerhalb kurzer Zeit wurde durch diese Blickweise die generelle Plausibilität von komplexen rituellen und liturgischen Vollzügen in Frage gestellt.<sup>30</sup> Doch gerade der Ruf nach »Entsakralisierung« des

<sup>27</sup> Vgl. z. B. die Sammelbände von Birgit Jeggle-Merz/Benedikt Kranemann (Hg.), *Liturgie und Ökumene. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch*, Freiburg/Basel/Wien 2013 und Benedikt Kranemann/Birgit Jeggle-Merz (Hg.), *Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch*, Freiburg/Basel/Wien 2016.

<sup>28</sup> Vgl. Jörg Neijenhuis, *Mit dem Anspruch von Wahrheit. Einige wissenschaftstheoretische Überlegungen zum Selbstverständnis und zur Konzeption von Liturgiewissenschaft*, in: *JLH* 56 (2017), 9–28. Neijenhuis macht darauf aufmerksam, dass der Wahrheitsanspruch (des Glaubens) einschließlich dessen Strittigkeit dasjenige ist, das für Liturgiewissenschaft und Kirche der gemeinsame Bezugspunkt ist (S. 28). Die »konfessionelle Attributierung« (S. 12) steht dahinter zurück, wird aber auch von der Strittigkeit der Wahrheitsansprüche mit berührt.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 17–22 die Darstellung unterschiedlicher Konzeptionen einer »ökumenischen Liturgiewissenschaft«, die zur Standortbestimmung untereinander wie zum Austausch mit anderen Konfessionen anregt.

<sup>30</sup> Paul Post, *Nach den langen 60er Jahren: Liturgiewissenschaft und ritual studies: Entstehung, Charakterisierung und aktuelle Auswirkungen einer Beziehung*, in: Benedikt Kranemann/ders. (Hg.), *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft/Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies* (Liturgia

Gottesdienstes führte zu einer vertieften Auseinandersetzung mit der »rituellen« Gestalt des Gottesdienstes. Kulturanthropologische Fragestellungen wurden aufgegriffen und in der wissenschaftlichen (Praktischen) Theologie zunehmend rezipiert.<sup>31</sup> Dahinter stand die Einsicht, die Karl-Heinrich Bieritz beispielhaft formuliert: »Wenn überhaupt die Nachricht, die in kirchlich-theologischer Sprache unter der Chiffre ›Evangelium‹ erscheint, einen Adressaten haben soll, dann doch den Menschen, der sich auf der Suche nach bleibender Entgrenzung in immer wieder neue Bereiche welthaft-sakraler Faszination begibt.«<sup>32</sup> Dieser »Adressat« sollte in der Folge unter Einbeziehung der Humanwissenschaften und der Begegnung mit Erfahrungswissenschaften in seinen Bedürfnissen, Erfahrungen und Deutungen ernst genommen werden.<sup>33</sup>

Im Zuge der »Anthropologischen Wende« wurden neue Zugänge zum Gottesdienstgeschehen erarbeitet. In Form einer umfassenden Monographie machte Werner Jetter 1978 die Begrifflichkeit des Rituals für die Betrachtung des christlichen Gottesdienstes fruchtbar.<sup>34</sup> Bereits sein Untertitel verweist auf die anthropologischen Anteile des Gottesdienstes. Das Wort Gottes braucht eine Verortung in Raum und Zeit und erfährt eine Gestaltung, die Voraussetzung für die Erfahrbarkeit des christlichen Glaubens im Gottesdienst ist. Jetter nennt verschiedene Funktionsmerkmale in der Betrachtung des Gottesdienstes als Ritual.<sup>35</sup> Er bezeichnet diesen als archetypische Ursprache von Religion und als Raum der Verschönerung. Situativer Verhaltensdruck kann in ihm durch die Rückbindung an die Tradition abgemindert werden. Dabei ist ihm eine Verlässlichkeit im Sinne einer Wiederholbarkeit und Prognostizierbarkeit zu eigen. Er

---

contenda 20), Leuven/Paris/Dudley, MA 2009, 33–62, hier: 50f.: »[...] ganze Komplexe ritueller Repertoires verschwanden wie Schnee in der Sonne [...] [weil] das Repertoire im veränderten, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext seine Plausibilität zum größten Teil verloren zu haben schien« (51). Vgl. auch Detlef Pollack, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen 2009, 236–248.

<sup>31</sup> Vgl. dazu als frühen Zeugen der Diskussion: Karl-Heinrich Bieritz, *Ansätze zu einer Theorie des Gottesdienstes*, in: ThLZ 100 (1975), 721–737. In der Diskussion mit den Ansätzen von Yorick Spiegel und Karl-Fritz Daiber sagt Bieritz über das Ritual: »Soziales Verhalten jeder Art – also auch jenes Verhalten, das sich mit der Institution Gottesdienst verbindet – ist auf ›geregelter Handlungsvollzüge‹ angewiesen, ›die den Zwang zur Eigeninitiative reduzieren‹; in diesem Sinne machen ›Rituale‹ soziales Verhalten überhaupt erst möglich.« (S. 730). Sie entlasten die Kommunikation insbesondere auch in emotional besetzten Situationen wie beispielsweise im Traugottesdienst. Zudem kommen den »präverbalen Zeichen« (731) – Glockengeläut, Orgelvorspiel, auch Sprache kann ein solches sein – in Bezug auf den Menschen eine wirklichkeitsbildende Funktion zu.

<sup>32</sup> Bieritz, *Ansätze*, 732f.

<sup>33</sup> Vor allem unter Einbeziehung von Annahmen aus Soziologie, Psychologie und Rhetorik, vgl. Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, 16.

<sup>34</sup> Werner Jetter, *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen 1978.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 93–121.

ordnet das Gemeinschaftsleben und vermittelt Sinn, indem er Deutungen anbietet und Vergewisserung schafft.

Das Ritual bezeichnet Jetter zusammenfassend als »engagierende Darstellung«. <sup>36</sup> Diese Darstellung, auch als »Symbolik« bezeichnet, verweist »auf weiterführenden Sinn [...] und ist [...] die naheliegendste Ausdrucks-kategorie für religiöse Erfahrung und für deren Kommunikation.« <sup>37</sup> Mit der Teilnahme am Ritual wird dieser Verweis auf die Sinndimension aktualisiert und nimmt den Einzelnen wie die Gemeinschaft in Anspruch. Damit ist weniger die Form des Rituals entscheidend – in dem Sinne, dass Rituale »richtig« ausgeführt werden müssen – sondern vielmehr kommt der Inhalt des Rituals in den Blick. Das Ritual wird so zum sichtbaren Ausdruck der Kommunikation des Evangeliums und gehört damit unzertrennlich zur christlichen Lebenspraxis.

Auf der theoretischen Ebene hat Rainer Volp die Einsicht in den rituellen Charakter des Gottesdienstes aufgegriffen und zu einer umfassenden liturgischen Darstellung verarbeitet. Gottesdienst und Liturgie werden von ihm keineswegs nur auf die bloß äußere Form einer Gottesdienstordnung bezogen, sondern umfassen generell die Gestaltwerdung des Evangeliums als konkretes Ereignis im privaten wie im öffentlichen Raum. <sup>38</sup> Der öffentliche Gottesdienst ist der Ort, an dem Gottesbegegnung möglich und Interpretation des Glaubens konkret werden kann. Gottesdienstliches Geschehen ist immer schon kulturell vermittelt, historisch bedingt und stellt sich als rituelle Kommunikation im Sinne eines konventionalisierten Regelrepertoires dar. <sup>39</sup> Dieses Regelrepertoire des religiösen Rituals gibt es nun nicht um seiner selbst willen, sondern es dient erstens der Orientierung insbesondere in Krisenzeiten und zweitens der generationenübergreifenden integrierenden wie differenzierenden Weitergabe von Botschaften. Indem es Grenzen setzt und eine höhere Macht erfahren lässt, dient es drittens der dynamischen Sinnerschließung und Sinnsetzung. <sup>40</sup> Im Mitfeiern des Gottesdienstes entsteht eine Inanspruchnahme der Feiernden, die im geschützten Raum in Form einer gemeinsamen kommunikativen Vergewisserung etwas über den Sinn ihres Tuns erfahren können. <sup>41</sup> Der Begriff des Rituals beschreibt im Gottesdienst die »Kommunikation als eine Bewegung [...], die zwischen Inhalts- und Ausdruckebene vermittelt [...] und darin] regelbewahrend und regelbildend die Dynamik des Geschehens [...] ordnet und die] Bedeutungen auf vielen Ebenen konstituiert, leiblich, seelisch und geistig.« <sup>42</sup> Es geht also um eine umfassende Beschreibung des Geschehens, das keineswegs bei der äußeren

<sup>36</sup> Ebd. 120.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Vgl. Rainer Volp, *Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern*. Bd. 1: Einführung und Geschichte, Gütersloh 1992, 34–39.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. 56f. Dabei weist Volp darauf hin, dass das Regelrepertoire vielfältig und plural da kulturell gewachsen und somit auch historisch bedingt und veränderbar.

<sup>40</sup> Vgl. ebd. 65–69.

<sup>41</sup> Vgl. ebd. 92f.

<sup>42</sup> Ebd. 97.

Form stehen bleibt, sondern die ganze Verfasstheit des Gottesdienstes in seinen sämtlichen Bezügen sichern möchte. Freilich bleibt diese Gesamtperspektive »abhängig von individuellen Vorverständnissen und eingebunden in den Streit um die Ursprünge und Ziele des Gottesdienstes«<sup>43</sup>. Die praktische Anwendung im Sinne der Gottesdienstgestaltung ist dann »keine Applikation eines zuvor schon festgestellten Systems, sondern originäre Arbeit an Ausformungen des Christusleibs, mit der ständig neue Systemzusammenhänge formuliert werden.«<sup>44</sup> Es sind also permanent Übersetzungs- und Anpassungsleistungen nötig, um der Gesamtheit des Geschehens möglichst gerecht zu werden.

Einen anthropologisch-kultischen Zugang zum Gottesdienst wählt Manfred Josuttis, der diesen auf verhaltenstheoretische Weise formuliert. In einem Nachgang durch die Grundlinien der Agende will er »zunächst nur verstehen, was jeden Sonntag in den christlichen Kirchen geschieht.«<sup>45</sup> Ziel ist dabei ein körperbezogener, anthropologischer Zugang, der die dogmatischen und exegetischen Selbstverständlichkeiten hinterfragt und mit dem »exotischen« Blick des Ethnologen eine neue Perspektive auf das agendarische Ritual gewinnen möchte.<sup>46</sup> Das Programm der Agende wird unter den Stichwörtern *Verhalten, Gehen, Sitzen, Sehen, Singen, Hören, Essen und Gehen* analysiert, unter denen sich jeweils eine Tiefenstruktur und eine Erlebensdimension zeigen, die den Teilnehmenden mehr oder weniger bewusst sind. Als Grundstruktur ergibt sich eine Bewegung hin zum Heiligen, die durch die Schritte der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung gekennzeichnet ist, an deren Ende jedoch auch wieder die Trennung und der Austritt aus dem heiligen Raum steht in der Gewissheit, dennoch in Gottes Welt zu leben.<sup>47</sup> Die ideale Form scheint nach Josuttis die Feier eines Kulldramas zu sein, das die Teilnehmenden mimetisch vergegenwärtigen. »Der Gottesdienst ist dann nicht nur ... eine Erinnerungsfeier an die Taten Gottes der Vergangenheit, sondern jene soziale Situation, in der in, mit und unter menschlichem Verhalten das Heilige Handlungsgegenwart wird.«<sup>48</sup>

Die beiden exemplarischen Monographien zeigen die Zugehörigkeit der Untersuchung der christlichen rituellen Praxis zum Interessensbereich der Praktischen Theologie. So kann konstatiert werden: »Moderne sozial- und kulturwissenschaftliche Ritualforschung ist in der Praktischen Theologie als analytisches

<sup>43</sup> Ebd. 677.

<sup>44</sup> Rainer Volp, *Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern*. Bd. 2: Theorien und Gestaltung, Gütersloh 1994, 963.

<sup>45</sup> Manfred Josuttis, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München 1991, 9.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. 9.17.

<sup>47</sup> Vgl. ebd. 162.319. Eine kritische Auseinandersetzung bei David Plüss, *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes* (Christentum und Kultur 7), Zürich 2007, 276–282, der bei Josuttis die »Gefahr formaler wie inhaltlichen Festschreibungen ... (sieht), die den theologisch verantworteten performativen Gestaltungsaspekt beim Gottesdienst ... unterbewerten.« (282).

<sup>48</sup> Vgl. Josuttis, *Weg*, 151.