

Bertram J. Schirr

Fürbitten als religiöse Performance

Eine ethnographisch-theologische
Untersuchung in drei kontrastierenden
Berliner Gottesdienstkulturen



ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

FÜRBITTEN ALS RELIGIÖSE PERFORMANCE

ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von
Alexander Deeg, Wilfried Engemann, Christian Grethlein,
Jan Hermelink und Marcell Saß

Band 70

Bertram J. Schirr

FÜRBITTEN ALS RELIGIÖSE PERFORMANCE

EINE ETHNOGRAPHISCH-THEOLOGISCHE UNTERSUCHUNG IN
DREI KONTRASTIERENDEN BERLINER GOTTESDIENSTKULTUREN



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Bertram Jörg Schirr, Dr. theol., Jahrgang 1982, studierte ev. Theologie in Berlin, Greifswald, Oxford und Göttingen. Er ist Vikar der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, Mitglied der Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen, Societas Liturgica, Christian Congregational Music Network und Promotionsstipendiat der Friedrich-Ebert-Stiftung. 2017 promovierte er an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

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.

© 2017 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
Satz: Konrad Triltsch GmbH, Ochsenfurt
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05416-9
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Wer auf Fremdes zugeht, ohne sich von ihm aneignen und beanspruchen zu lassen, verlässt nicht den altvertrauten Zirkel der Aneignung, ganz zu schweigen von den Wegen der Anfeindung. Wer glaubt, er könne das Fremde vorwegnehmen, benimmt sich wie jemand der meint, man könne Erstaunliches, Erschreckendes und Überraschendes zu fassen bekommen, bevor man erstaunt, erschrickt, oder überrascht wird.¹

Die vorliegende Studie stellt eine geringfügig überarbeitete Fassung meiner Doktorarbeit dar, die an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen wurde. Sie ist auch der Versuch einer Verschriftlichung meines Promotionsprojektes, das mich über Jahre im Denken, im Wahrnehmen und in meiner Haltung zum gemeinsamen Feiern des Gottesdiensts verändert hat. Dieses Projekt gab mir die Chance, die Selbstverständlichkeit und bisweilen alternativlos anmutende Routine der Fürbitten in landeskirchlichen evangelischen Gemeinden etwas herauszufordern und den Blick auf die neue Vielfalt in der heutigen liturgischen Landschaft zu weiten. Über meine landeskirchliche Sozialisation, über alle Orts- und Gemeindefwechsel zu Studienzeiten hindurch, erhärtete sich für mich die Frage, was da in den Fürbitten eigentlich alles passieren soll, was wirklich geschieht, und vor allem, wie die Gemeinde dabei sichtbar(er) vorkommen kann. Dem mehr oder minder sprachmächtigen Abarbeiten der Fürbittgebete als traurige Liste von Missständen vor einer scheinbar unbeteiligt zuschauenden Gemeinde wollte ich andere, hybridere, inkludierende und herausfordernde Formen zur Seite stellen. Das irritierende Fremde lag dabei in meiner Forschungsarbeit nicht nur im Erleben der Fürbitten, wie sie ›die Anderen‹ machen. Vor allem wurde mir das zuvor Selbstverständliche in meiner landeskirchlichen Sicht und Routine aufschlussreich fremd (und unheimlich). Nicht nur gilt es daher für mich, ständig zu fragen, was das eigentlich heißt, was die Gebetssprache da aufführt, sondern, was das Ganze der Fürbitten mit dem Raum, Körpern und Dingen eigentlich *macht*? Und bis heute bin ich mir nicht sicher, ob es mehr die Worte oder mehr die kooperierenden Körper, ihre Töne und Haltungen sind, Gesten und Verbindungen, die das ›das‹ der Fürbitten ausmachen. Die Studie jedenfalls zeigt, dass das eine nicht ohne das andere gesehen und gedacht werden darf.

Phasen totaler Konfusion, lange Exkurse, die den ›Cut‹ dann doch nicht schaffen, Frustrationen und augenaufreißende Überraschungen im ›Feld‹, wie die Ruhe und Ritualisierung des Schreibens in der Berliner Staatsbibliothek – das

¹ Bernhard Waldenfels, Das Fremde im Wettstreit der Disziplinen, in Franz Gmainer-Pranzl, Martina Schmidhuber, Der Anspruch des Fremden als Ressource des Humanen, Frankfurt: Peter Lang 2011, 11–24, 12.

alles machte meine Zeit als Promovend zu einem wunderbaren Experiment. Dass es zumindest bis zur Kristallisation dieses Texts gelungen ist, und vielleicht etwas bewirkt, verdanke ich der Gastfreundschaft vieler Menschen, die mich hineingelassen und sich auf lange Interviews mit mir eingelassen haben. Der Reichtum, die Offenheit und die Tiefe der Auskünfte haben mich bewegt. Einen Gegenwert konnte ich für diese Geschenke nicht bieten und ein wenig schuldig fühle ich mich deswegen immer noch. Zu danken habe ich deswegen zuerst den Menschen, die sich in meinen Interviews wiederfinden werden (die Namen sind geändert, ihr wisst, wer ihr seid) und den Leitenden in den drei untersuchten Gemeinden (ihr auch). Besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Professor Dr. Jan Hermelink, ohne dessen Scharfsinn, Geduld, Anleitung und Vertrauen ich nicht so weit gekommen wäre. Ich danke sehr der Friedrich-Ebert-Stiftung für die materielle und ideelle Promotionsförderung, besonders Frau Dr. Ursula Bitzegeio und Frau Simone Stöhr für die begeisternde und verbindliche Unterstützung. Dazu gilt mein Dank der Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen für einen substantiellen Druckkostenzuschuss, der das Erscheinen dieses Buchs ermöglichte, und für die langjährige Förderung von Konferenzreisen, die wesentlich zum Gelingen der Arbeit beigetragen haben. Herzlich gedankt sei den Gutachtern und Prüfern Prof. Dr. Bernd Schröder und PD Dr. Fritz Heinrich sowie den Herausgebern der *Arbeiten zur Praktischen Theologie*, die meine Studie freundlicherweise geprüft und in ihre Reihe aufgenommen haben. Bedanken will ich mich auch bei Prof. Dr. Alexander Deeg, der meine Arbeit von Anfang an unterstützt und mit seinen Hinweisen für die Überarbeitung weiter begleitet hat. Schließlich danke ich meiner Frau Juliane Schirr, ohne deren Liebe, Vertrauen und Verstand meine Gedanken und Nerven zu Grunde gegangen wären, und meinen Eltern, Dr. Jörg und Ursula Schirr, für ihren Beistand.

Teupitz, im Juli 2017

Bertram J. Schirr

INHALT

EINLEITUNG, UNTERSUCHUNGSGEGENSTAND UND PROBLEMSTELLUNG	13
1. LITURGIETHEORETISCHE FRAGESTELLUNGEN UND FORSCHUNGSSTAND	19
1.1 Manfred Josuttis – Methoden und Machtverhältnisse des Betens	21
1.2 Michael Meyer-Blanck – Fürbitten als Inszenierung und Mimesis	23
1.3 David Plüss – Von Inszenierung zur Performance	25
1.4 Ursula Roth – Die Theatralität und chorische Qualität des Betens	29
1.5 Transformationsprozesse durch Pluralisierung	32
1.6 Fürbitten empirisch	37
2. THEORIEN DER PERFORMANCE	51
2.1 Theorien der Performance – ein Überblick	51
2.1.1 Performance Studies – Richard Schechner und Victor Turner	53
2.1.2 Erika Fischer-Lichte – Performance als Aufführung und Herstellung von ›Gemeinschaft‹	53
2.1.3 Kai van Eikels – Performance als Ausführung	56
2.2 Ergänzungen – Performance, Technik und Zitationalität	59
2.2.1 Marcel Mauss – Techniken des Körpers	60
2.2.2 <i>Citationality</i> und <i>Iterability</i> – Zitierte Techniken der Performance	64
3. EIGENE FRAGESTELLUNG UND HYPOTHESEN	69
3.1 Aufnahme des liturgietheoretischen Forschungsstands	69
3.2 Aufnahme aus der Theorie der Performance und ihrer Erweiterung	71
3.3 Forschungsfrage und Hypothesen	74

4. METHODEN UND FELDZUGANG	79
4.1 Der empirische Zugriff auf Techniken der Zusammenarbeit durch Ethnographie	79
4.2 Zur ›Theologizität‹ und der Theologischen Reflexion der Untersuchung	88
4.3 Forschungsfelder	92
5. FÜRBITTEN IN GEMEINSAMER AGITATION – INTERNATIONAL CHRISTIAN SALVATION CHURCH	97
5.1 Szenen der Beschreibung kollektivierender Techniken	97
5.1.1 Fürbitten zu Beginn des Gottesdienstes	97
5.1.2 Gebetsleitung durch Gemeindeglieder	107
5.1.3 Impromptu-Beten für andere und füreinander	112
5.1.4 ›Eskalation‹ des Betens für andere bei einer ›Child Dedication‹	118
5.2 Interpretation: Koordiniertes Handeln in den Fürbitten	121
5.2.1 Körperformierung	121
5.2.2 Kollektivierung durch Zitierungen	132
5.2.3 Anleitung und Widerstand: Verhandlung von Zusammenarbeit zwischen Leitenden und Betenden	141
5.2.4 Koordination durch Gottesbezug	155
5.2.5 Koordinierende Re-Präsentation von Anliegen	164
6. FÜRBITTEN GEMEINSAM, INDIVIDUIERT UND ENTSPANNT – KIRCHE FÜR BERLIN	173
6.1 Szenen der Beschreibung kollektivierender Techniken	173
6.1.1 Erste Szene: Ankommen	173
6.1.2 Szenenfolgen von Fürbitten	178
6.2 Interpretation: Koordiniertes Handeln in den Fürbitten	189
6.2.1 Körperformierung	190
6.2.2 Kollektivierende Zitierungen	200
6.2.3 Anleitung und Widerstand: Verhandlung von Zusammenarbeit zwischen Leitenden und Betenden	210
6.2.4 Kollektivierung durch Herstellen von Gottesbezügen	221
6.2.5 Kollektivierung durch Re-Präsentation von Notsituationen	229

7. FÜRBITTEN IN GEMEINSAMER EINHEITLICHER ANSPANNUNG – JEREMIASGEMEINDE	241
7.1 Szenen der Beschreibung kollektivierender Techniken	241
7.1.1 Sequenzfolge Ankommen	241
7.1.2 Szenenfolge: Gemeinsam Aufstehen und geteilte Haltung	244
7.1.3 Szene: Kollektivbildung durch Vergegenwärtigung Notleidender	249
7.1.4 Szenenfolge: Kollektivierung in Responsorien und Experimenten	253
7.2 Interpretation: Koordiniertes Handeln in den Fürbitten	259
7.2.1 Körperformierung	260
7.2.2 Koordination kollektiver Handlungen durch Zitierungen	271
7.2.3 Das Aushandeln des Ablaufs kollektiven Handelns in den Fürbitten zwischen Leitenden und Betenden	278
7.2.4 Die Koordination kollektiven Handelns durch Gottesbezug	290
7.2.5 Koordination von Betenden durch Vergegenwärtigung Notleidender	298
8. VERGLEICHE KOLLEKTIVIERENDER TECHNIKEN DER DREI GEMEINDEN	311
8.1 Gottesbezüge in Mikrointeraktionen der Gemeinde vor der Bühne	312
8.1.1 Zwei Ebenen der Interaktion: Dominante und subdominante Gottesanrufungen und -lokalisierungen	312
8.1.2 Mikrointeraktionale Techniken der Gottesannäherung durch Klang	314
8.1.3 Mikrointeraktionale Gottesannäherung durch Techniken der Bewegung	319
8.1.4 Vor Gott agieren und zugleich göttliche Gegenwart steigern	322
8.1.5 Abweichende Mikrointeraktionen und theologisches Körperwissen ..	325
8.2 Organisation von Widerständen und Abbrüchen durch die Gemeinden	329
8.2.1 Bearbeitung von Widerständen des Körpers	329
8.2.2 Bearbeitung von Widerstand zwischen Körpern	330
8.2.3 Theonome Körperdiplomatie	331
8.2.4 Die ›Fünfte Wand‹: Die Barriere zu Gott als Relativierung menschlicher Differenz	332
8.3 Fürbitten als Lehr- und Lernprozesse	333
8.3.1 ›Eingefleischte Vorurteile‹ und Vergleichen am eigenen Körper	334
8.3.2 Lernen durch Hybridisieren	335

8.3.3	Lehren und Lernen in den Fürbitten aus Teilnehmendenperspektive	337
8.3.4	Responsorien als Vermittlungsmethode	339
8.4	Integration der Vielfalt an Gottesanrufungen der Gemeinde	341
8.4.1	Integration durch ›deckelnde‹ Rahmung	342
8.4.2	Integration durch Kombination	343
8.4.3	Integration durch indirekte Aufführung	346
8.4.4	Integration durch Ummantelung und Mehrdeutigkeit	347
8.4.5	Integration durch Re-Präsentation	350
9.	ERGEBNISSE	351
	Thesenkomplex I: ›Horizontale‹ Koordination	352
9.1	Koordination durch Körperformation	352
9.1.1	Körperliche Koordination durch materielle Inszenierung	352
9.1.2	Körperformierung durch Leitende	353
9.1.3	Selbstorganisierte Koordination der Anwesenden durch Klang und Bewegung	354
9.2	Koordination durch Zitierungen von Techniken	356
9.2.1	›Gemischte Affordanzen‹: Überblendung von Zitierungen in der materiellen Inszenierung	357
9.2.2	Koordinierende Irritation durch Zitierung und Hybridisierung	358
9.2.3	Zitierung und Hybridisierung	359
9.3	Zusammenarbeit zwischen Anleitung und Widerstand	360
9.3.1	Anleitungstechniken	361
9.3.2	Widerstände der Betenden gegen die Leitenden	365
9.3.3	Neue Positionen und Beteiligungsmuster der Interaktion	367
	Thesenkomplex II: Koordination durch Vergegenwärtigungen von Gott und Menschen in Not	369
9.4	Kollektivierende Bezüge zu göttlicher Gegenwart	369
9.4.1	Gottes Gegenwart durch Kollaboration vieler Körper aufführen: Das Herstellen von Gottesbezügen durch die Betenden	369
9.4.2	Unverfügbarkeiten Gottes hinter der ›Fünften Wand‹	373
9.4.3	Deutung der Erzeugung göttlicher Gegenwart durch Betende	373

9.5. Zusammenarbeit durch die Vergegenwärtigung von Menschen in Not	375
9.5.1 Körperliche und sprachliche Repräsentation anderer	375
9.5.2 Verkürzte Zitierungen der Notsituationen für Zusammenarbeit der Anwesenden	377
9.5.3 Die Reichweite der Anliegen in Übertragung der Erfahrungswelt der Teilnehmenden	377
Thesenkomplex III: Integration von Differenz und Pluralisierung durch Gottesbezüge	378
9.6 ›Horizontale‹ Integration der Differenz zwischen Betenden durch Gottesbezüge	378
9.6.1 Differenz und Kooperation	379
9.6.2 Integration von Unterschieden durch Erzeugen überwindbarer Differenzen	379
9.6.3 Integration von Differenzen durch Kombination von Techniken	380
9.6.4 Abbruch vor Gott als Relativierung menschlicher Differenz	381
9.6.5 Theonome Körperdiplomatie arrangiert Differenzen	382
9.7 ›Vertikale‹ Integration einer Vielheit an Gottesbildern und -anrufungen durch das Herstellen offener Gottesbezüge	383
9.7.1 Leitendenstrategien der Integration diverser Gottesinteraktionen	384
9.7.2 Ummantelung und Vermischung: Gemeinsame Herstellung eines offenen Gottesbezugs durch indirekte Aufführung durch Leitende und Betende	386
9.7.3 Lehren und Lernen von Körperwissen: Integration von Vielfalt der Gottesinteraktion durch Betende	387
9.8 Fazit: Fürbitten als Kollaboration der Gemeinde	389
9.9 Praxisimpulse	396
9.10 Spuren und Fäden: Ausblicke und Anknüpfungsmöglichkeiten ..	397
ÜBERSICHT ÜBER GEFÜHRTE INTERVIEWS	401
BIBLIOGRAPHIE	403

EINLEITUNG, UNTERSUCHUNGSGEGENSTAND UND PROBLEMSTELLUNG

Die Pulitzer-Preisträgerin Annie Dillard erzählt in ihrem Buch »Holy the Firm« von einem Pastor, der mitten in einem langen Fürbittengebet – »für die Welt, die Gabe von Weisheit für die politisch Verantwortlichen, Hoffnung für Trauernde und Leidende und Beistand für die Unterdrückten« – plötzlich innehält, sich von der Gemeinde wegdreht, zur Decke hinaufschaut und in einem unerwarteten Ausbruch von Frustration aufschreit: »Herr, jede Woche bringen wir immer die gleichen Bitten vor Dich!«² Nach einer Pause fährt er fort, die Fürbitte zu lesen. Der Gottesdienst geht weiter.

Die Performance-Künstlerin Marina Abramović leitet am 31.03.2016 im Rahmen der Veranstaltungsreihe »As-One« im Innenhof des Athener Benaki-Museums eine Performance mit den Besuchenden, die als »Anleitung eines gemeinsamen Moments«³ angekündigt wurde. Abramović steht in der Mitte von etwa einhundert Menschen, leicht erhöht, schwarz gekleidet. Sie spricht in ein Mikrofon. Sie hält eine zweiminütige Rede, in der sie die Anwesenden anweist, die Augen zu schließen und die Hand auf die Schulter der benachbarten Person zu legen – sie sollen sich als »Gemeinschaft« fühlen.⁴ Sieben Minuten lang berühren sich die Menschen gegenseitig, bilden Paare und Ketten, schließen die Augen, bewegen sich kaum und vermeiden es, Geräusche zu produzieren.⁵

Was passiert in diesen beiden Szenen? Dillards Geschichte zeigt: Fürbitten, das sind nicht nur viele wichtige Worte, sondern auch die dramatischen Gesten und Wendungen des Pastors. Aber ihre Geschichte bricht dort ab, wo es spannend wird: Nach diesem Rahmenbruch, in dem der Pastor aus seiner Rolle

² Annie Dillard, *Holy the Firm*, New York: Bantam Books 1979, 58–59.

³ Vgl. <www.MAI-hudson.org/as-one-calendar/2016/3/7/communal-event-marina-abramovic> (letzter Zugriff 12.08.16).

⁴ Abramovićs Rede ist verfügbar unter <www.youtube.com/watch?v=7U6pE699b3c> (letzter Zugriff 12.08.16).

⁵ Ein Videomitschnitt ist verfügbar unter <www.youtube.com/watch?v=j1esvTCPglg> (letzter Zugriff 12.08.16).

als Verantwortlicher für das Fürbittengebet fällt. Er wendet sich von der Gemeinde ab und spricht Gott als Adressaten seines Meta-Klagegebets an. Das Gebet wird in Dillards Geschichte aufschlussreich unterbrochen – aber nicht abgebrochen. Der Pastor muss sich wieder zurückdrehen, in seine Rolle zurückfinden und die aufgelösten Menschen vor ihm wieder in eine gemeinsame Handlung bringen.

Aber Dillards Geschichte hört nicht nur auf, sobald es spannend wird, sie fängt auch erst an, nachdem es in der Gemeinde des frustrierten Pastors schon spannend wurde. Dillard erzählt nicht, was passiert ist, bevor der Pastor auftritt. Es klingt so, als wäre alles ›da‹, was Fürbitten ausmacht: Ein Pastor redet und arbeitet eine Liste ab. Was aber mit den Betenden vorher passierte, während der Unterbrechung und danach, kommt in der Geschichte – wie oft auch in der Sichtweise der Liturgiewissenschaft auf solche Vollzüge – nicht vor. Eine Krise der Fürbitten ist hier wie dort eine Krise des Pastors. Wie aber gelingt es konkret, solche Krisen zu bewältigen – nicht nur durch den Pastor? Auch wenn sich niemand laut beschwert, was geschieht mit der Gemeinde in den Bankreihen? Wie bringt Dillards Pastor die Fürbitten, d. h. sich und die Gemeinde wieder auf die ›Spur‹ – und wie ist es überhaupt gelungen, die Menschen zusammenzubringen?

Die Performance im Benaki-Museum ist ähnlich aufgebaut: Die Künstlerin Abramović hebt sich durch ihre Kleidung, Raumposition und das Mikrofon von den anderen ab. Aber im eigentlichen ›Tun‹, in den sieben Minuten spielt sie keine Rolle, ist sie auch gar nicht mehr zu sehen. Hier scheinen sich einfach Menschen zu verbinden.

Was passiert, wenn man Dillards Fürbitten-Szene wie Abramovićs Performance beschreibt? Wie verbinden sich die Betenden auch dort?

Wie in Dillards Geschichte gehen die Fürbitten weiter, trotz der Fragen an sie, trotz der Brüche. Jede Woche vollziehen Millionen von Christinnen und Christen gemeinsam die Fürbitten. Und diese Fürbittengebete in den Gottesdiensten der Kirchen werden von der Gesellschaft nicht nur in schweren Krisen als eine ihrer primären Aufgaben gesehen – auch von einer Mehrheit der Konfessionslosen.⁶

Doch befinden sich die Fürbitten im Wandel: »Was einst als Antwort auf Gott und die Herausforderungen der Welt selbstverständlich war« wird zum »fremdbefremdlichen Phänomen«, und zur Frage danach, »was es ist und wozu es nützt«.⁷ Im Wandel sind Fürbitten auch, weil nicht erst durch die Flüchtlingskrise neues liturgisches Wissen aus der ganzen Welt in die Metropolen kommt. Und

⁶ Christoph Dinkel, Was nützt der Gottesdienst, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 264.

⁷ Vgl. Christian Grethlein, Grundfragen der Liturgik, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001, 315; vgl. Hans J. Luibl, Des Fremden Sprachgestalt: Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebets in der Geschichte der Neuzeit, Tübingen: Mohr Siebeck 1992.

nicht erst durch die Geflüchteten, die vorsichtig in die deutschsprachigen Gottesdienste kommen, stellt sich heute unwiderruflich eine globale Perspektive selbst in ländlichen Gemeinden ein. Gerade neue, nichttraditionelle Kirchen Gründungen, in den Hinterhöfen der Großstädte, unbeachtet von Mainstream-Theologie und Liturgiewissenschaft, setzen Fürbitten zugleich als einen Motor des *community building* und der Mitgestaltung urbaner Räume ein.⁸

Trotzdem werden die im ›normalen Sonntagsgottesdienst‹⁹ – ob landeskirchlich oder nichttraditionell – praktizierten Fürbitten in der Liturgiewissenschaft kaum behandelt. Liturgietheoretisch und agendarisch werden sie, wenn überhaupt, knapp, aber normativ überladen als eine zentrale Schnittstelle abgehandelt: In den Fürbitten findet eine Öffnung der selbst- und lokalitätsbezogenen Aktivität der Anwesenden zur Welt hin statt. Fürbitten geben Anweisung zum ethischen Handeln über den Gottesdienst hinaus, sind eine Praxis, die Christsein¹⁰ trainiert und die Priesterschaft aller Gläubigen hervortreten lässt.¹¹ Fürbitten und die diakonische bzw. prophetische Interaktion mit der Welt, politisches Bewusstsein und Sendung der Gottesdienstgemeinde in die Welt gehören zusammen.¹²

Die Unstimmigkeit zwischen agendarischer Vorgabe und Praxis der Fürbitten wird an ihrer ›Pastoralisierung‹ und ›Intellektualisierung‹, ihrer Reduktion auf die Aktivitäten der Ordinierten und deren Worte greifbar (wie bei Dillard):

- (i) Die Fürbitten werden »homiletisiert«.¹³ Sie werden wie *reminder* eines Werbespots als zusammenfassende Wiederholung zentraler Predigtinhalte eingesetzt. Hier bleibt die Fürbitte fest in der Anleitung und Inszenierung der Planenden, und die Teilnehmenden nehmen Positionen ein, die in der Predigt festgelegt wurden.
- (ii) Die Fürbitten werden »pädagogisiert«:¹⁴ Sie werden bspw. zu Handlungsanweisungen für die Umsetzung dessen, was bereits an Informationen und

⁸ Vgl. Frank Green, Debra Green, *City-Changing Prayer*, London: Kingsway 2006; Jochen Becker (Hrsg.), *Faith is the Place, the Urban Cultures of Global Prayer*, Berlin: b_books 2012.

⁹ Vgl. Kristian Fechtner, Lutz Friedrichs (Hrsg.), *Normalfall Sonntagsgottesdienst?*, Stuttgart: Kohlhammer 2008.

¹⁰ Bernd Wannewetsch, *Political Worship*, Oxford: Oxford University Press 2004.

¹¹ Vgl. Guido de Graaff, *Intercession as Political Ministry, Re-Interpreting the Priesthood of All Believers*, *Modern Theology*, 2016, online verfügbar unter <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/moth.12263/full>> (letzter Zugriff 23.08.2016).

¹² Vgl. Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin: De Gruyter 2012, 297.

¹³ Michael Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 229 (vgl. auch 513 f).

¹⁴ Ralph Kunz, *Der neue Gottesdienst, Ein Plädoyer für den liturgischen Wildwuchs*, Zürich: TVZ 2006, 114: Kunz spricht von der Auswucherung der Verkündigung bis in die Fürbitten

Erkenntnissen in einem Sender-Empfänger-, Lehrer-Schüler-Verhältnis im Gottesdienst vermittelt wurde.

Nicht wie Fürbitten aus theologischer Sicht sein sollten, sondern wie sie tatsächlich praktiziert werden, möchte ich in meiner Untersuchung in den Blick nehmen. Wie viel lässt sich heute in der Praxis der Fürbitten in der Landeskirche einlösen von dem Versprechen, dass hier Menschen als Gemeinde aktiv im Gottesdienst vorkommen, sichtbar werden und heraustreten als die »allgemeinen Priester und Priesterinnen«?

Wie steht es um die Fürbitten in nicht-traditionellen Gemeinden? Was zeigen sie von der Vielfalt und den Veränderungen in der liturgischen Landschaft gemeinsamen Betens für andere? Gelingt es hier, dass die »Gemeinde« sichtbar wird und zur Sprache kommt, und wenn, wie? Sind wortlastige Fürbitten in einer landeskirchlichen Gemeinde dem »lebendigeren« Gebet in einer migrantisch geprägten Pfingstgemeinde mit sichtbarer körperlicher Anspannung, Tanzen, erhobenen Händen oder Zwischenrufen entgegenzusetzen? Oder stehen formelle, abgelesene Gebete gegen frei in einem Kino vorgetragene Fürbitten in einer trendbewussten, stetig wachsenden postevangelikalen Gemeinde? Auch traditionelle großkirchliche Fürbittenformate (wie sie Dillard beschreibt) sind aber eine körperliche Angelegenheit und finden nicht nur durch Sprache und Blicke statt. Auch sie sind bestimmt von körperlicher Bewegung, vom Neigen des Hauptes, aufrechtem Stehen oder Wechselgesängen. Umgekehrt beruhen auch freiere nichttraditionelle Fürbittenformate auf Wort-Formeln, Wiederholungen und Hierarchien. Ich will nicht verschiedene Formate gegeneinanderstellen, was zu leicht Stereotype reproduziert, sondern sie nebeneinandersetzen. Das legt gleichberechtigte Wissensbestände frei, die in unterschiedlichen Gebetskulturen zur Anwendung kommen.

Dabei besteht die Herausforderung darin, dass schon lange nicht mehr alle Menschen, die sich an den Fürbitten beteiligen, denselben kulturellen Hintergrund, dasselbe Wissen und Körpertraining, immer öfter auch nicht mehr dieselbe Sprache teilen. In allen Gemeindeformen müssen heute ganz unterschiedliche Menschen in eine gemeinsame Handlung gebracht werden.

Ein Vergleich der Fürbitten von drei Gemeinden zeigt, wie die Beteiligten auf verschiedene Weise auch in ihrer Unterschiedlichkeit in die gemeinsame Handlung der Fürbitten gebracht werden. Dafür möchte ich die Fürbitten als eine besondere Form von Hand- und Kunstwerk beschreiben, wie das schon oft geschehen ist. Aber so, wie ich in einem Gedankenexperiment Dillards Geschichte mit Abramovičs Performance überlagert habe, will ich die Fürbitten in unterschiedlichen Gebetskulturen wie Performance-Kunst sehen. Ich will die Fürbitten

im Gottesdienst mit »einem kleinen rituellen Kopf, [einem] großen homiletischen Bauch und kurze[n] Beine[n]«.

in ganz unterschiedlichen Gebetskulturen als ein von allen Beteiligten produziertes Ereignis neu in den Blick nehmen.

Dafür gehe ich folgendermaßen vor:

- (1) Ich fasse den derzeitigen Forschungsstand zur Fürbitten- und Performancetheorie innerhalb der Gottesdiensttheorie zusammen. Ich berücksichtige besonders die Reflexion von Pluralisierungsprozessen in den Fürbitten und führe empirische Untersuchungen von Gebet und Fürbitten an.
- (2) Dann schildere ich meine theoretische Perspektive mit einer genaueren Lektüre aktueller Performancetheorien, die ich für meinen Untersuchungsgegenstand mit den Aspekten der Technizität und Zitationalität von Performance erweitere.
- (3) Im Anschluss daran entwickle ich meine Fragestellung. Ich erkunde unterschiedliche Aspekte der Körpertechniken, die es ermöglichen, in drei kontrastierenden Gebetskulturen Menschen in eine geteilte Handlung zu involvieren, und stelle einige Hypothesen auf.
- (4) Es folgt die Darlegung meines methodischen Vorgehens mit Rückgriff auf die Ethnographie der Religion in der eigenen Gesellschaft. Ich stelle die Untersuchungsfelder vor und begründe meine Auswahl. Außerdem reflektiere ich den Feldzugang in den drei Gemeinden.
- (5-7) Im empirischen Teil gebe ich Szenen wieder, die auf meinen Feldnotizen basieren. Sie dienen als Grundlage für meine Interpretationen der Fürbitten-Performances in den drei Gemeinden.
- (8) Ein vergleichendes Kapitel spitzt meine Beobachtungen und Interpretationen zu und konzentriert sich auf die Frage, wie es gerade der Bezug auf Transzendenz ermöglicht, dass Menschen zusammen in die Fürbitten gebracht werden.
- (9) Schließlich fasse ich meine Ergebnisse zusammen, ziehe ein Fazit und erörtere Praxis-Impulse und Anknüpfungsmöglichkeiten meiner Untersuchung.

1. LITURGIETHEORETISCHE FRAGESTELLUNGEN UND FORSCHUNGSSTAND

Hier zeige ich, wie einschlägige deutschsprachige, evangelisch-landeskirchliche Untersuchungen des Gottesdienstes von Mainstream-Kirchen die neuen Ansätze der Performance in den Theaterwissenschaften rezipieren.¹⁵ Mit der Sicht auf den Gottesdienst als Performance nehmen Liturgietheoretiker und Liturgietheoretikerinnen die Rolle der Gemeindemitglieder als Akteure und Akteurinnen des Gottesdienstes und ihre Kooperation mit den Leitenden neu in den Blick.¹⁶ Zum Ausgangspunkt solcher Bestimmungen werden oft normative Vorgaben: Martin Luthers sogenannter Torgauer Formel¹⁷ zufolge stellt der Gottesdienst nichts als den Gottesdialog der Gemeinde in einheitlicher Stimme dar.¹⁸ Auch Überlegungen zu Formverschiebungen¹⁹ und der Wirkung der Agendenreformen der 1990er Jahre, die die Gemeinde als Subjekt des Handelns im Gottesdienst

¹⁵ Eine systematisch-theologische Studie des Gebets, die sich für eine Anknüpfung praktisch-theologischer Gebetsforschung (u. a. in ihrem Bezug auf Beten als situatives Sprechen oder die strukturelle Offenheit der Psalmen für eine Aktualisierung in der Performance) eignet, ist: Eva Harasta, *Lob und Bitte, Eine systematisch-theologische Untersuchung über das Gebet*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2005. Orientierung zur Gestaltung der Fürbitten bieten z. B. Sam Wells, Abigail Kocher, *Shaping the Prayers of the People*, Grand Rapids: Eerdmans 2014 oder Christian Lehnert (Hrsg.), »Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen ...« Über die Kunst des öffentlichen Gebets, Leipzig: EVA 2014.

¹⁶ Vgl. Hans Christoph Schmidt-Lauber et al. (Hrsg.), *Handbuch der Liturgik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 779 f.

¹⁷ Im Gottesdienst gilt nach Martin Luthers Formel, »dass nichts anderes darin geschehe, denn dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang«. Martin Luther, WA 49, 588.

¹⁸ Vgl. Birgit Weyel, *Gottesdienst als Ritual*, in Birgit Weyel et al. (Hrsg.), *Kompendium Gottesdienst*, Tübingen: Mohr Siebeck UTB 2011, 166–184, 167, 184.

¹⁹ Martin Nicol diagnostiziert eine mangelnde Erdung der Fürbitten in der Doxologie als Einlassen auf die Wirklichkeit Gottes und fordert ein Korrektiv gegenüber einer Verzweckung Gottes oder der Verformung der Fürbitten als Apell an Menschen, getarnt als Rede zu Gott, Martin Nicol, *Weg im Geheimnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 203–206.

gegenüber einer ›Pastoralisierung‹ des Gottesdienstes bestimmen, halten diese Debatte am Laufen.²⁰ Gerade an den Fürbitten wird dabei offenbar die Spannung zwischen Pastoralisierung und Gemeindebeteiligung deutlich.

Auch wenn normative Einschätzungen und kritisch-analytische Einordnungen von Glaubenspraktiken Aufgabe der Praktischen Theologie sind, lässt sich eine Verschiebung praktisch-theologischer Forschungsausrichtung zur Bestandsaufnahme und Wahrnehmung von Phänomenen und Praktiken des Glaubens in der Gegenwart verzeichnen. Ich gehe darauf im Folgenden genauer ein (s. u. 4.2.2). Hier ist mir wichtig zu klären, dass ich bei dem Stichpunkt ›Normativität in der Praktischen Theologie‹ die Fragestellung meiner Untersuchung nicht (nur) als Vorarbeit für eine theologische Einordnung und Bewertung der Fürbitten in unterschiedlichen Gebetskulturen sehe. Ich lade dazu ein, meine Arbeit nach eigenen Interessen und Traditionsperspektiven so zu verwenden. Mir geht es aber darum, einen Blick über den Tellerrand binnenkirchlicher Bildungs- und Wissenschaftskultur zu werfen und neue Wissensbestände für die Rede und das Bewegen vor und zu Gott sichtbar zu machen und sie nebeneinanderstehen und für sich selbst sprechen zu lassen. Theoretiker und Theoretikerinnen wie Praktiker und Praktikerinnen mögen meine Beobachtungen und Interpretation zur Reflexion und zum explorativen Lernen von anderen Gottesdienst- und Gebetskulturen verwenden. Statt Hierarchien und Bewertungen von Wegen, Gott in der Fürbitte zu begegnen, zu liefern, ist aber mein Anliegen, zu zeigen, wie dieselbe liturgische Aktivität auf unterschiedliche aber gleichberechtigte Weise ausgeführt werden kann. Ich will die empirisch vielfältige Wirklichkeit²¹ der Fürbitten in der Gegenwart, das Wissen, dass sie fordern und produzieren, und die Fertigkeiten der Menschen, die sie beten, explorativ und korrektiv in den Fokus praktisch-theologischer Forschung bringen.

Ich demonstriere daher zunächst, wie einschlägige Entwürfe der Liturgiewissenschaft Performancetheorien aufnehmen, die Fürbitten auch in ihren Vollzügen zum Gegenstand machen und die Spannung zwischen Gemeindebeteiligung und Pastoralisierung behandeln (1.1–1.4). Dann gehe ich näher auf die

²⁰ Vgl. Ev. Gottesdienstbuch, 15; Claudia Schulz, Die Gestaltung von Gottesdiensten und die Nutzung des Evangelischen Gottesdienstbuchs – Grundlegende Ergebnisse der empirischen Studie, in Michael Meyer-Blanck et al. (Hrsg.), Gottesdienstgestaltung in der EKD, Gütersloh: Gütersloher 2011, 42–71, 53; vgl. Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre, 117; vgl. David Plüss, Aufführung von Liminalität, in Erika Fischer-Lichte et al. (Hrsg.), Aufführung, München: Fink 2012, 103–121, 103.

²¹ Theologisch sinnvoll könnte angeknüpft werden an Heimbrocks Konzept der Praktischen Theologie als Wirklichkeitswissenschaft und Reflexion erlittener Praxis, insofern auch Fürbitten eine pathische Dimension aufweisen – vom Leid in der Welt ausgelöst und unfähig, aus eigener Kraft Abhilfe zu schaffen. Vgl. Hans-Günter Heimbrock, Das Kreuz, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 226 f.

theoretische Reflexion von Pluralisierungs- und Hybridisierungsphänomenen in der bisherigen Liturgieforschung ein (1.5). Schließlich gebe ich einen Überblick über empirische Untersuchungen der Fürbitten, die bisher in den liturgietheoretischen Entwürfen kaum Beachtung finden (1.6).²²

Vielleicht liegt es an der normativen Aufladung des Begriffs ›Liturgie‹, dass sich die deutschsprachige Forschendengemeinschaft – wenn überhaupt – erst vorsichtig für Beiträge öffnet, die nichttraditionelle Gottesdienstformen nicht nur als Kontrastfolie oder Konkurrenz, sondern als gleichberechtigten Beitrag zur liturgischen Landschaft entwickeln. Ohne dieses wachsende Feld einschließlich des Diskurses um Fremd- und Selbstbezeichnung und Verfasstheit (von »charismatisch«, »pentecostal«, »post-charismatisch« bis »post-evangelical« oder »emergent«)²³ abbilden zu können, gehe ich unten auch auf ethnographische Untersuchungen von nichttraditionellen, vornehmlich pfingstlerischen Gebets- und Gottesdienstvollzügen ein.

1.1 MANFRED JOSUTTIS – METHODEN UND MACHTVERHÄLTNISSE DES BETENS

Ein erster theoretischer Ausgangspunkt für meine Untersuchung der Fürbitten ist Manfred Josuttis' Theorie des Gottesdienstes als dramatischer Spannungsbogen, Repräsentation von Heilsgeschichte und existentiellen Lebensbedürfnissen.²⁴ Josuttis beschreibt die Vollzüge des Gottesdienstes als methodisches Verhalten.²⁵ Dafür orientiert er sich an der Ritualtheorie, Ethologie, Ethnologie und Psychologie. Die Verhaltensmethoden des Gottesdienstes sind von der Tradition bestimmt und durch die Agende vorgegeben. Folgt man Josuttis, werden für eine Studie liturgischer Vollzüge die Komplexität körperlicher Vollzüge von Sitzen, Stehen, Gehen oder Essen und die Überwindung biologischer Widerstände wichtig.²⁶ Dafür greifen die Methoden des Gottesdienstes auf lebenssichernde Methoden für Schutz und Konfliktbewältigung aus dem Alltag zurück.²⁷

²² So auch Uta Pohl-Patalong, *Gottesdienst erleben*, Stuttgart: Kohlhammer 2011, 52; Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, 145.

²³ Zum Problem der Taxonomie und Kategorisierung neuer Gottesdienstformen vgl. Francis Müller, *Selbsttransformation und charismatisch-evangelikale Identität, Eine vergleichende ethnosemantische Lebenswelt-Analyse*, Wiesbaden: Springer VS 2015, 59–70; vgl. Dave Tomlinson, *The Post-Evangelical*, London: SPCK 2014; Marcia Pally, *The New Evangelicals*, Grand Rapids: Eerdmans 2011.

²⁴ Manfred Josuttis, *Der Weg in das Leben*, München: Chr. Kaiser 1991, 149.

²⁵ Josuttis, *Weg*, 17.

²⁶ Manfred Josuttis, *Religion als Handwerk*, München: Chr. Kaiser 2002, 53–56.

²⁷ Josuttis, *Weg*, 122.

Die alltäglichen Ablaufmuster von Körpern werden angehalten, um zum »Medium« für Gott zu werden.²⁸

Auch Machtverhältnisse bestimmen nach Josuttis den Gottesdienst. Sie werden im Gottesdienst abgebildet und durch eine Annäherung an Gott bearbeitet.²⁹ Die Rollen der Beteiligten bestimmt Josuttis als »Anführer und Anführerinnen«, Durchschnittsmitglieder und Außenseiter.³⁰ Gottesdienste kanalisieren Interessen, Konflikte und Aggressionen.³¹

Gemeinsam Beten bei Josuttis

In seinem Durchgang durch den Gottesdienst fällt bei Josuttis eine Leerstelle auf, an der man die Behandlung der Fürbitten zwischen den Stationen »Essen« und Predigt bzw. Predigt und Segen erwartet. Josuttis deutet aber kollektives Aufstehen zum Gebet (wie es auch bei den Fürbitten geschehen kann) als Ehrerbietung und Erhöhung der Betenden auf die Ebene des Ebenbildes Gottes.³² Wer aufsteht, ist exponiert, kann leichter fliehen und schwerer kontrolliert werden.

Josuttis beschreibt Beten allgemein als individuelle »Körperarbeit« durch Exerzitien-ähnliche, bewegungseinschränkende Gesten.³³ Diese deuten, folgt man Josuttis, Muster aus der kindlichen Sozialisation und aus historischen Ritualen an. Sich im Beten nach oben zu bewegen, versteht er als Überbleibsel eines frühkindlichen Fluchtreflexes. Das Neigen des Hauptes und das Abwenden des Blicks deutet er als Scheu vor dem Heiligen und als Rückbezug auf das Individuum. Auch das Händefalten interpretiert er als Rückführung auf den eigenen Körper und Abkehr von anderen.³⁴ Bei den Gesten des Betens sieht Josuttis eine paradoxe Handlungsstruktur: Sie stellen menschliche Ohnmacht dar und wollen dennoch etwas methodisch erreichen, das für Menschen nicht möglich ist.³⁵ Josuttis ordnet diese Gesten in eine Verfallsgeschichte umfangreicherer Rituale ein. Komplexere oder kollektive Gesten werden abgebaut und beziehen sich zunehmend auf das Individuum.

Josuttis erschließt also für eine Untersuchung der Fürbitten die Beschreibung:

- von Gebetsvollzügen als Dramatisierung auch von körperlichen Bedürfnissen,
- als Aufnahme von Alltagsmethoden der Lebensbewältigung für Gottesannäherung,

²⁸ Josuttis, Religion, 14.

²⁹ Josuttis, Weg, 40–42.

³⁰ Josuttis, Weg, 18.

³¹ Josuttis, Weg, 157.

³² Josuttis, Weg, 129.

³³ Josuttis, Weg, 99.

³⁴ Josuttis, Weg, 131.

³⁵ Josuttis, Weg, 37.

- als methodisches körperformendes Verhalten, als Haltung und Geste,
- als Bearbeitung von Konflikten, Aggressionen und Machtverhältnissen.

Josuttis' bis heute zitierte Interpretationen von Gebetsgesten nach historischen oder biologisch verankerten sozialen Konventionen bieten keinen Nachweis, ob dieses historische Erbe im tatsächlichen Vollzug für die Agierenden heute noch wirksam ist. Das Körperliche und die Machtverhältnisse des Betens dienen für Josuttis nur zur Vorbereitung für eine dann semiotisch entwickelte, nichtinstrumentell-darstellende Aktivität der Leitenden zur Annäherung an Gott.³⁶

Eine über das Zeichenhafte hinausgehende körperliche und machtreulierende Wirkung gottesdienstlicher Vollzüge skizziert Josuttis aber für das Singen:³⁷ In der Klangsphäre lasse sich ein Freiraum im Verhalten identifizieren, der agendarisch nicht reguliert sei. Josuttis überträgt diese Überlegungen nicht auf die Fürbitten. Was genau in diesen Freiräumen geschieht, bleibt zudem durch die Orientierung an der Agenda als durchgehende Verhaltensdirektive unerheblich und wird nicht Teil von Josuttis' semiotischer Beschreibung.

1.2 MICHAEL MEYER-BLANCK – FÜRBITTEN ALS INSZENIERUNG UND MIMESIS

Enger an der Theaterwissenschaft als Josuttis entwickelt Michael Meyer-Blanck eine Theorie des Gottesdienstes als Inszenierung. Meyer-Blanck meint damit eine Anleitung der Wahrnehmung, die eine neue Wirklichkeit für die individuelle Aneignung in Szene setzt.³⁸ Ein Stück muss sinnlich fassbar aufgeführt werden.³⁹

Was für ein Stück umgesetzt wird, bestimmt, wer mit der Umsetzung betraut ist. Beim Gottesdienst ist es Meyer-Blanck zufolge das Evangelium als Mittelungsprozess. Es umfasst mehrere Rollen – bei Meyer-Blanck aber nur für die

³⁶ Josuttis, Religion, 81.

³⁷ Josuttis, Weg, 204.

³⁸ Michael Meyer-Blanck, Agenda, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 270 f.

³⁹ In Anlehnung an Meyer-Blanck wurde das Stück der Inszenierung des Gottesdienstes unterschiedlich bestimmt: als Agenda, als Material (Weyel, Gottesdienst, 17) oder als Drehbuch (Albrecht Grözinger, Zur Ästhetik des Gottesdienstes, MuK 70 [2000] 164–173, 168), als szenische (David Plüss, Gottesdienst als Textinszenierung: Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes, Zürich: TVZ 2007, 226) oder in pluraler Mehrdeutigkeit gehaltene (Wilhelm Gräb, Der inszenierte Text, International Journal of Practical Theology 1 [1997] 209–226, 210) biblische Überlieferung oder als Dialog zwischen Gott und Mensch (Ursula Roth, Die Theatralität des Gottesdienstes, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, 132–133).

Liturgen und Liturginnen.⁴⁰ Meyer-Blanck setzt sich mit dem Impuls der »performativen Wende«⁴¹ auseinander und bestimmt das Verhältnis von Zuschauenden und Mitspielenden neu. Ging er zunächst davon aus, dass Gottesdienst keine Bühnentrennung und deswegen auch keine Zuschauer kennt,⁴² spricht er in seiner jüngeren Gottesdienstlehre von einer »klaren choreographischen Unterscheidung von Bühne und Publikum [...], bei der andere mitmachen, aber auch einfach zuschauen können«.⁴³ Meyer-Blanck baut seine Inszenierungstheorie auf Schleiermachers Modell der zirkulierenden Darstellung und Mitteilung innerer Glaubenszustände auf.⁴⁴ Die Ausweitung der Inszenierungsbühne auf alle Anwesenden nimmt Meyer-Blanck also wieder zurück – zugunsten einer inszenierten Darstellung, bei der die Beteiligten an der Rezeption, aber nicht an der Produktion beteiligt sind. Damit vernachlässigt er die körperlichen Interaktionen zwischen den Beteiligten jenseits von Sehen und Darstellen.

Allerdings bietet Meyer-Blanck in seinem einflussreichen (wenn auch skizzenartigen) Inszenierungstext einen interessanten Ansatz für eine Beschreibung von Interaktion, die komplexer ist als eine Folge von Darstellung und Mimesis. Am Beispiel des Schulunterrichts spricht er von »Techniken der Inszenierung« wie Streit, Parodieren, Provozieren und Bluffen.⁴⁵ Anders als im Gottesdienst umfasst diese Form der Inszenierung auch karikierende und widerständige Nachahmungen, in denen die Teilnehmenden zu Ko-Produzenten werden.

Die Fürbitten als Gegenstand der Liturgiewissenschaft bei Meyer-Blanck

Meyer-Blancks Gottesdienstlehre erweitert das Schleiermacher-Modell des Gottesdienstes ansatzweise durch Aufnahme der performativen Ästhetik Erika Fischer-Lichtes mit einer knappen Besprechung der Fürbitten.⁴⁶ Aus der Situation der Betenden heraus betrachtet, sind Fürbitten auch über die Darstellung hinaus wirksam. Um Fürbitte zu halten, müssen Menschen in eine zweite Naivität eintreten: Sie müssen bewusst eine spielerische Szene erschaffen, in der die Alltagswelt keine Gültigkeit hat. Darin liegt nach Meyer-Blanck die wirksame Performativität der Fürbitte: Betend gemeinsam eine Stimmung darzustellen, in der Individuen die Gegenwart mit der Gegenwart Gottes überblenden können.

⁴⁰ Michael Meyer-Blanck, *Inszenierung des Evangeliums*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 19.

⁴¹ Vgl. Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt: Suhrkamp 2004, 22.

⁴² Meyer-Blanck, *Inszenierung*, 19.

⁴³ Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, 375.

⁴⁴ Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Praktische Theologie nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche*, Berlin: Reimer 1850, 71.

⁴⁵ Michael Meyer-Blanck, *Die Inszenierung des Evangeliums*, *Zwei Kategorien des Studiums*, *WzM* 49 (1997) 2–16, 7; vgl. Meyer-Blanck, *Agenda*, 273.

⁴⁶ Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, 117–124.

Ansonsten behandelt Meyer-Blanck die Fürbitten nur sehr knapp. Seiner Ansicht nach befinden sich Fürbitten in einem Prozess der Homiletisierung und Pädagogisierung, als zusammenfassende Belehrung durch Prediger und Predigerinnen.⁴⁷ Neben einer knappen Bemerkung dazu, wie sie die Perspektive im Mahl weiten, entwickelt Meyer-Blanck die Fürbitten auch in der Gottesdienstlehre nicht weiter.

Allgemeiner diskutiert Meyer-Blanck das Beten mit Blick auf das Individuum als die Grundhaltung des gesamten Gottesdienstes. Durch die Darstellung des Nicht-handeln-Könnens und die Unterbrechung des Handelns führt diese Haltung zum »bloßen Dasein vor Gott« im Hören.⁴⁸

Von Meyer-Blanck profitiert eine Untersuchung der Fürbitten in den folgenden Punkten:

- Die Aufnahme der Kategorie »Performativität« in die Inszenierungstheorie des Gottesdienstes scheint neue Partizipationsmuster zu zeigen (bewusste Naivität im Beten).
- Als Teil einer Perspektive auf Performativität müssen Stimmungsszenen für den Dialog Einzelner mit Gott offenbar gemeinsam hergestellt werden.
- Inszenierung scheint durch Techniken mimetischer Anleitung zu funktionieren, die zumindest in Schulsituationen auch Widerstand und Parodie hervorrufen und einbinden.

Allerdings entwickelt Meyer-Blanck die Fürbitten nur als individuell gedachten rezeptiven Zeichenprozess, jenseits ihrer Körperlichkeit und spezifisch kollektiven Aktivität. Die tatsächlichen, einzigartigen Vorgänge fallen durch die Sicht auf Evangelium und Agende als normative Stücke aus dem Bild. Konsequenz der Überbetonung von Darstellungen ist die Tendenz, auch die Aktivität des Zuschauens zu privilegieren und die Interaktionen zwischen Leitenden und Teilnehmenden – und vor allem zwischen Teilnehmenden – zu vernachlässigen.

1.3 DAVID PLÜSS – VON INSZENIERUNG ZUR PERFORMANCE

Wie Michael Meyer-Blanck geht auch David Plüss von Schleiermachers Modell des Gottesdienstes als Darstellung aus.⁴⁹ Dazu geht er aber in Auseinandersetzung mit Fischer-Lichte noch weiter auf eine performancetheoretisch-phänomenologische Perspektive ein.⁵⁰ Gottesdienstlichen Vollzügen nähert sich Plüss

⁴⁷ Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre, 229.

⁴⁸ Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre, 522–524.

⁴⁹ Plüss, Aufführung, 110.

⁵⁰ Plüss, Gottesdienst, 20.

aus der Perspektive eines weiten Begriffs von Inszenierung als Gestaltung an. Fischer-Lichtes Unterscheidung von Inszenierung und Performance lehnt Plüss zunächst ab und verwendet beide Begriffe synonym.⁵¹ Performance bedeutet dann, dass sich »einer zeigt« und »andere zuschauen«, wobei »Schauspieler oder Performer und Zuschauer [...] zur selben Zeit am selben Ort anwesend sein müssen.«⁵² Kooperation und Interaktion treten in diesem Theatermodell in den Hintergrund.

Folgt man Plüss, ist »eine liturgische Inszenierungstheorie [...] immer eine Professionstheorie für Liturginnen und ist somit pastoraltheologisch konstituiert.«⁵³ Was abläuft, ist abhängig davon, was für eine »Idee« die Liturgen und Liturginnen vom Gottesdienst haben.⁵⁴

Plüss deutet jedoch in einem späteren Beitrag eine Unterscheidung von Aufführung als »konkretes Ereignis eines performativen Vollzugs« und Inszenierung als »bewusst und intendierte Gestaltung desselben« an und spricht vom protestantischen Programm der »Vermeidung einer Zuschauerrolle«, deren Aktivität aber eine »inwendige, mentale und emotionale« bleibt.⁵⁵

Die Fürbitten als Gegenstand der Liturgiewissenschaft bei David Plüss

Plüss erklärt, dass die Fürbitten im Gottesdienst eine eigenständige »Station« »in einer Atmosphäre des Tuns« mit »erhöhter Intensität« darstellen.⁵⁶ Inwiefern Repräsentation als Darstellung anderer in Fürbitten zu verstehen sei,⁵⁷ entfaltet er nicht weiter, beschreibt die Fürbitten aber in Rückgriff auf Josuttis knapp als Gesten.⁵⁸ In der reformierten Gottesdienstpraxis findet er für die Fürbitten aber keine spezifische Geste. Hier widersprechen sich Plüss zufolge die aktive Bewegung der Fürbitten und die passive Gesten-Szene. Die Passivität der Geste kann durch neue Beteiligungsimpulse wie Kerzenanzünden oder aufrichtenden Kyrie-Gesang geöffnet werden. Diese Reformimpulse der Fürbitten führt Plüss auf ein Wissen des Körpers zurück, das die liturgische Tradition ergänzen kann. Jedoch werden m. E. in den tatsächlichen Vollzügen auch Kerzenanzünden und Kyrie-Gesang angeleitet und entstehen nicht aus Körperimpulsen.

⁵¹ Plüss, Gottesdienst, 11, Fußnote 2, 88–92.

⁵² Plüss, Gottesdienst, 99.

⁵³ Plüss, Gottesdienst, 250.

⁵⁴ Weyel, Gottesdienst, 182.

⁵⁵ Plüss, Aufführung, 112–113.

⁵⁶ Plüss, Gottesdienst, 305.

⁵⁷ Vgl. Plüss, Gottesdienst, 70 f.

⁵⁸ Plüss, Gottesdienst, 185–186.

Die Inszenierung des Betens durch die Liturgen und Liturginnen

Allgemeiner als die Fürbitten (und Meyer-Blanck ähnlich) zieht kollektives Beten nach Plüss Menschen in eine Szene, die er aber neu als performativen Resonanz- und Gestenraum entwickelt. In diesen performativen Räumen beten die Akteure und Akteurinnen »ohne kognitive Anstrengung« und »vorreflexiv« die im Text vorgegebene Position des »wir« zugleich so mit, »als würden sie es zum ersten Mal tun«. ⁵⁹

Plüss' Fokus liegt auf dem Ablauf festgelegter Rollen in der Umsetzung eines Textes, der selbst eine »angehaltene Performance« ⁶⁰ darstellt. Die Gemeinde agiert in einer angeleiteten Rolle, aber nur dann, wenn diese im (Bibel-)Text vorgesehen ist. ⁶¹ Ziel des kollektiven Betens ist die individuelle Gottesbegegnung. Die kooperative Organisation einer »äußeren Bühne« sorgt dafür, dass sich Gottes Gegenwart auf der »inneren Bühne« einstellt. ⁶² Bei Plüss ist die szenisch und durch Textvorgabe organisierte kollektive Handlung im Beten also die Voraussetzung für individuelle mentale Gottesinteraktion, die Annäherung von »innerer« und »äußerer« Bühne.

Kollektives Beten als Performance und Mimesis der Liturgen und Liturginnen

In einem jüngeren Beitrag entwickelt Plüss eine körperorientierte Performancetheorie am Beispiel des Vaterunser-Betens. ⁶³ Plüss trennt sich dafür vom Text und kognitiven Inhalt als Organisationsprinzipien. Inszenierung ordnet er nun der Performance unter und sieht sie nur noch als Voraussetzung für unverfügbares Sich-Ereignen. ⁶⁴

Im Vaterunser tritt die kollektive Position der Gemeinde hervor. Plüss nennt diese Handlung »gemeinsamen mimetischen Vollzug« ⁶⁵: Individuum und Kollektiv sind im Sprechen des Vaterunserers so aufeinander verwiesen, dass ihre

⁵⁹ Plüss, Gottesdienst, 228. Obwohl anzumerken bleibt, dass, »wie zum ersten Mal zu beten«, das doch vielleicht gerade schwieriger macht und eher stärkere kognitive Anstrengung fordert. Ähnlich schlägt jüngst Carlo Genova vor, dass Menschen auch unabhängig vom kognitiven Nachvollziehen sprachlicher Inhalte in die Fürbitten eintreten: Carlo Genova, Prayer as Practice, An Interpretative Proposal, in Giordan, Woodhead, Sociology, 9–24, 20–21.

⁶⁰ Dafür bezieht Plüss sich auf Martin Nicol, Einander ins Bild setzen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 59.

⁶¹ Plüss, Gottesdienst, 251.

⁶² Plüss, Gottesdienst, 245.

⁶³ David Plüss, Körper und Kult, Gestisch-mimetische Kommunikation im ganz gewöhnlichen reformierten Gottesdienst, in David Plüss, Christina aus der Au (Hrsg.), Körper-Kulte, Zürich: TVZ 2007, 197–220.

⁶⁴ Plüss, Körper, 199, 205, 217.

⁶⁵ Plüss, Körper, 217.

Grenzen verschwimmen.⁶⁶ Kollektivität bindet Plüss aber schnell wieder an das Individuum und die Szene. Er sieht die Grundlage der Performance von Gebeten in der mimetischen, d. h. nachahmend-modifizierenden Weltaneignung durch Gesten.⁶⁷ Mit Gesten meint Plüss offenbar nicht Bewegungen, sondern größere szenisch verfasste Bewegungsmuster, also Körper- oder Gesten-Szenen.⁶⁸ Wichtiger als das Kognitive ist die mimetische Umsetzung eines bereits bestehenden Gebets oder einer Szene.⁶⁹

Obwohl er an anderer Stelle davon spricht, dass Beten »synchron« zwischen Liturg oder Liturgin und Teilnehmenden abläuft und so gerade keine mimetische Aneignung ist,⁷⁰ entwickelt Plüss hier liturgische Gesten am Beispiel der Mimesis des Betens: Wenn Liturgen und Liturginnen beten, so müssen ihr Körper, ihre Gestik und Mimik das Beten »inspirieren« – oder sie »verhindern« es, und die Teilnehmenden können nicht in den »mimetischen Resonanzraum« eintreten.⁷¹ Die Beteiligten werden in der Nachahmung von Bewegungen der Liturgen und Liturginnen zu Darstellenden zweiter Ordnung. Mimetisch angeeignetes Darstellen entwickelt Plüss aber als modifizierbaren »Ausdruck« der eigenen »Frömmigkeit« bzw. des »Glaubens«.⁷²

Plüss' Überlegungen eröffnen für eine Untersuchung der Fürbitten:

- durch die Rezeption der performativen Wende in den Theaterwissenschaften die Performance der Fürbitten als aktuelle Vollzüge jenseits des Textes zu erfassen;
- die Mimesis des Betens zwischen Leitenden und Teilnehmenden als körperlich-gestisch verfasst zu analysieren;
- Kollektivität als eigene Größe in der Performance der Fürbitten zu beschreiben, die einen erlebbaren kollektiven Resonanz- oder Gestenraum eröffnet;
- Kollektivität im Gottesdienst als Aufführung, nicht nur als »Repräsentation eines Vorausliegenden«, sondern auch als »Präsentation in actu« zu beobachten.⁷³

Plüss' Orientierung am Theater sorgt, trotz der Ansätze zur Betrachtung der Interaktion und Kooperation, für eine pastoral- und professionstheoretische

⁶⁶ Plüss, Körper, 217; vgl. Plüss, Gottesdienst, 258.

⁶⁷ Plüss, Körper, 205.

⁶⁸ Plüss, Körper, 212 f.

⁶⁹ Plüss, Körper, 216.

⁷⁰ Plüss, Gottesdienst, 183.

⁷¹ Plüss, Körper, 206; vgl. Plüss, Gottesdienst, 170.

⁷² Meyer-Blanck, Gottesdienstlehre, 385; Roth, Theatralität, 264. Vgl. Weyel, Gottesdienst, 177.

⁷³ Plüss, Aufführung, 116.

Perspektive. Neben der ansatzweisen Fokussierung des synchronen Handelns von Leitenden und Mitbetenden fällt diese Entwicklung der Performancetheorie auf ein rezeptionsästhetisches, individuell gefasstes Vor- und Nachmachen zurück. Die weiteren Reaktionen der Rezipienten und ihre Mimesis untereinander spielen keine Rolle. Auch in der Weiterführung rückt die Inszenierungsperspektive den Fokus weg vom Innovationseffekt der Performancetheorie(n), die körperlich und kooperativ erreichte Einzigartigkeit von Abläufen sichtbar zu machen.

1.4 URSULA ROTH – DIE THEATRALITÄT UND CHORISCHE QUALITÄT DES BETENS

Ursula Roth hat die bisher umfassendste Studie zur Theaterhaftigkeit und Performativität des Gottesdienstes vorgelegt. Auch sie verbindet wie Plüss Fischer-Lichte Theorie der Performativität mit Schleiermachers Gottesdienstmodell. Aber sie geht noch weiter als Josuttis, Meyer-Blanck und Plüss, die alle die Schleiermacher'sche Darstellung und Mitteilung zugrunde legen, über diese hinaus.

Roth folgt Fischer-Lichte weiter in der Rezeption von Performativität als rituelle Transformation des Individuums. Diese gelingt durch die unmittelbare, aber flüchtige Präsenzerfahrung des dargestellten Körpers. Das unmittelbare Sehen eines Körpers (Ko-Präsenz; vgl. 2.1.2) wirft Rezipienten auf ihr eigenes Körpersein (*»embodiment«*) zurück.⁷⁴ Diese Verkörperungserfahrung transformiert, weil sie das bestehende Zeichensystem der Teilnehmenden verunsichert. Teilnehmende müssen zwischen symbolischer Repräsentation und direkter Präsentation des Körpers wechseln. Das ordnet ihre Wahrnehmung neu.

In der theologischen Weiterentwicklung von Erika Fischer-Lichte erfolgt Transformation durch anamnetische und prospektive *»Überblendung«* der Aufführung mit Heilsgeschichte (also quasi nach dem Prinzip des Theaters, allerdings mit einem besonders wirkungsvollen Stück).⁷⁵ Durch die Aufnahme und Überblendung von Alltagskultur mit Gottesdienstkultur können beide nach Roth nicht mehr statisch verstanden werden. Sie befinden sich in einem ständigen wechselseitigen Überblendungs- und Veränderungsprozess.

Kollektives Beten bei Ursula Roth

Auch Roth behandelt Fürbitten nicht als eigenständigen Teil des Gottesdienstes. Sie geht knapp darauf ein, wie sie sich liturgiehistorisch vom Kyrie abgetrennt

⁷⁴ Roth, *Theatralität*, 267–269.

⁷⁵ Roth, *Theatralität*, 290.

haben und am Ende des Gottesdienstes ankommen.⁷⁶ Auf das allgemeine Gebet bezogen, diskutiert Roth Beten aber im Zusammenhang mit der Beteiligung der Gemeinde. Gerade im Gesang oder Gebet feiere diese aktiv mit und zeige sich, wenn sie eine Sprechendenrolle ausführt.⁷⁷ Wer den Text dafür nicht kennt, bleibt unfreiwillig Zuschauer oder Zuschauerin.

Traditionelle Beteiligungsmuster, in denen Menschen leicht zu »Komparsen« werden,⁷⁸ entwickelt Roth für Responsorien (wie sie oft auch Fürbitten beinhalten). Responsorische Agendenstücke zwingen zu einer Teilung der Beteiligten in ein Ensemble der Partizipierenden und ein zuschauendes Publikum.⁷⁹ Roth diskutiert dagegen Reformansätze kollektiven Betens: eine Ausweitung der Handhaltungen, Schweigezeiten, neue Beteiligungsmuster aus der Thomasmesse oder Liquid Church.

Chor und Publikum

Roth sieht eine Gottesdienstbeteiligung der Gemeinde gerade in der Rolle eines Publikums, von dem jeder/jede individuell entscheidet, wie weit er/sie mitgestaltet. Dazu führt Roth empirische Daten aus der dritten Mitgliedsbefragung der EKD auf und zeigt, dass Teilnehmende mit einer individualistischen und erlebnisorientierten Perspektive neue Muster der Beteiligung sowie eine Kommentierung der Ereignisse fordern.⁸⁰

Roth zufolge hängen mögliche Beteiligungsmuster zentral mit der Raumaufteilung zusammen.⁸¹ Sie versteht es als Fortschritt, das Bühnenpersonal und die anderen zu trennen. Nur so sei eine Pluralisierung der Rollen möglich, die den Wahrnehmungsmustern der Teilnehmenden gerecht werden.⁸² Werde diese ›Vierte Wand‹ aufgelöst, würden die Teilnehmenden zwangsläufig zum Ensemble. Bei Roth kommt also das gegenwärtige Unbehagen mit Kollektivierung und Synchronisierung, mit Partizipationsdruck und dem »Terror der erpressten Gemeinschaft«⁸³ zum Ausdruck. Die Stärke des evangelischen Gottesdienstes liegt nach Roth in der Offenheit, ein Nebeneinander von Publikum und Ensemble zuzulassen.

Für eine Untersuchung der Fürbitten ist Roths Entwicklung des Chores im Gottesdienst ein hilfreicher Ansatz, weil der Begriff Kollektivität als Teil der

⁷⁶ Roth, *Theatralität*, 192.

⁷⁷ Roth, *Theatralität*, 224.

⁷⁸ Roth, *Theatralität*, 252.

⁷⁹ Roth, *Theatralität*, 253.

⁸⁰ Roth, *Theatralität*, 239.

⁸¹ Roth, *Theatralität*, 215.

⁸² Roth, *Theatralität*, 228.

⁸³ Peter Cornehl, *Individuum und Gemeinschaft im Gottesdienst*, PTh 85 (1996) 292–310, 302.

Vollzüge erfasst. Nach Roth werden Menschen einander im Gottesdienst zum Chor, wenn sie andere als Chor wahrnehmen, sich mit ihnen identifizieren, ohne dass sie sich aktiv beteiligen müssten.⁸⁴ Der Chor wird also bei Roth nicht als sichtbare, aktive organisatorische Einheit des Gottesdienstes gedacht. Als Deutungsschema orientiert ein Chor nur das Individuum.

Eine Untersuchung der Fürbitten kann an Ursula Roth anknüpfen:

- Fürbitten können durch das Erleben körperlicher Ko-Präsenz als transformative Performance beschrieben werden.
- Die Überblendung von Alltagskultur und Gottesdienst scheint Transformationsprozesse auszulösen.
- Raumkonfigurationen bestimmen offenbar die Beteiligungsmuster.
- Liturgische Inszenierung und empirisch fassbare Teilnehmendenperspektive klaffen scheinbar auseinander, wenn es um Partizipation geht.
- Wie sich die Teilnehmenden gegenüber den Leitenden verhalten, kann wohl nicht auf ein allgemeingültiges Muster eingegrenzt werden. Wenn Beteiligung nicht mit einer größeren Vielfalt an Formen angeboten wird, können Responsorien zum Zwang werden.
- Eine eigenständig-ungezwungene Interaktion der Teilnehmenden scheint greifbar in gegenseitiger Beobachtung, Identifikation und Projektion eines Chores.

Allerdings sorgt auch bei Roth eine Engführung auf Theatermetaphern dafür, dass die körperlichen Tätigkeiten der Gemeinde durch den Fokus auf Darstellung und Rezeption aus dem Blick geraten. Auch die körperliche Dimension transformativer Performativität scheint zu kurz gefasst, wenn Roth diese auf die individuelle und rezeptionsästhetische Interaktion des Sehens eines Darstellerkörpers durch einen Rezipientenkörper beschränkt. Wie bei Roth liegt gerade in der Behandlung der Fürbitten auch in vielen anderen liturgiewissenschaftlichen Befunden ein Schwerpunkt auf der Transformation des Individuums durch innere, mentale Gottesbegegnung.⁸⁵ Die performativ-transformative Wirkung der Ko-Präsenz nicht nur von Darstellenden- und Rezipierendenkörpern, sondern vieler Körper wird dabei nicht berücksichtigt (oder nur als Hilfestellung für die individuelle Interaktion mit Gott erklärt). Die individuelle Rezeptionsleistung wird in der Perspektive der Teilnehmenden von den simultanen Rezeptionsvorgängen der anderen Betenden isoliert. Damit werden Aussagen zur kooperativen Vor- und Weiterarbeit, die mehr sind als individuelle Rezeption,

⁸⁴ Roth, *Theatralität*, 263.

⁸⁵ Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, 123; Jochen Arnold, *Was geschieht im Gottesdienst*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 25 f; Bernd Wannenwetsch, *Gottesdienst als Lebensform*, Stuttgart: Kohlhammer 1997, 234 f, 327; Alexander Deeg, *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, 435 f.

von vornherein ausgeschlossen. Die Beteiligten als Chor zu betrachten, erlaubt eine komplexere Beschreibung der Fürbitten dann, wenn auch tatsächlich beobachtbare Eigenproduktionen der Teilnehmenden als Bestandteil chorischer Muster einbezogen werden.

Zwischenbilanz

Die gängigen liturgischen Entwürfe, die Theater-, Performativitäts- und Performancetheorie rezipieren, halten die Fürbitten zwar für wichtig (weil transformativ), besprechen sie aber nicht als eigenständigen Teil des Gottesdienstablaufs. Mit der Inszenierungsdebatte verschiebt sich die Perspektive von der textbasierten und historischen Ausrichtung der Liturgik auf den Text, der in der Hand der Leitenden planerisch und gestalterisch umgesetzt wird. Liturgische Abläufe werden als Inszenierungsleistung der Leitenden entwickelt, die Text-Szenen umsetzen.

In den aktuellen Entwürfen wird dabei das »Mitspielen« der Gemeinde in Rezeption und Wahrnehmung individuell gedachter Teilnehmender verlegt. Dabei wird kaum beachtet, wie Leitende und Beteiligte tatsächlich situativ interagieren. Wie nicht nur ein Stück, sondern unzählige Stückchen (vieler Akteure), welche die Menschen in die Fürbitten mitbringen, integriert werden können, wird nicht zum Thema.

Auch die komplexen körperlichen und mimetischen Interaktionen nicht nur zwischen einzelnen Leitenden und individuell gedachten Rezipierenden, sondern zwischen allen Anwesenden als Ko-Produzierenden werden nicht berücksichtigt. Schließlich gerät die schon von Josuttis entwickelte Methodik von Gesten der Fürbitten, die Gefühle erst (von außen nach innen) produzieren, mit Schleiermachers Modell des Ausdrucks empirisch unzugänglicher vorgängiger Glaubensgefühle (von innen nach außen) aus dem Blick.

1.5 TRANSFORMATIONSPROZESSE DURCH PLURALISIERUNG

Pluralisierung in der gegenwärtigen liturgischen Landschaft

Im Weiteren beziehe ich mich auch auf englischsprachige Debatten. Nicht erst ausgelöst von Migrationsbewegungen und Globalisierung stellt sich für eine Untersuchung der Fürbitten eine Situation ein, in der Menschen nicht mehr denselben Wissensstand oder kulturellen Hintergrund teilen (oder das je ganz getan hätten).⁸⁶ Auch für die deutschsprachige evangelische Liturgiewissenschaft gilt: »Die liturgische Landschaft ist unhintergebar plural geworden.«⁸⁷

⁸⁶ Vgl. Peter A. Berger et al. (Hrsg.), *Religionshybride, Religionen in posttraditionalem Kontexten*, Wiesbaden: Springer VS 2013.

⁸⁷ Plüss, *Liturgie*, 277.

Eberhard Hauschildt, Ursula Roth und andere diagnostizieren – u.a. unter Rückgriff auf die EKD-Mitgliedsbefragungen⁸⁸ – kulturelle Verschiebungen und Veränderungen der Erwartungshaltung.

Eine Reihe von Liturgiewissenschaftlern und -wissenschaftlerinnen spricht sich dafür aus, den evangelischen Gottesdienst nicht mehr als statische, monokulturelle, im Verfall befindliche Norm zu verstehen,⁸⁹ sondern die Pluralisierung von Formen in der Praxis wahrzunehmen.⁹⁰ Linda Woodhead fasst eine neuere Beitragssammlung der Gebetsforschung zusammen und erklärt: Heute gibt es eine unüberschaubar größer werdende Varianz an Gebetsformen, die traditionsübergreifend Verkörperungen, Emotionen und Vorstellungen von Glaubens- und Profanwelten vermischen.⁹¹ Zwar gehen die Autoren und Autorinnen des Sammelbands (wie schon Josuttis) von der Annahme aus, es habe ein »subjective turn« stattgefunden, kollektives Beten habe sich individualisiert und verändere sich zu einer Vielzahl an Phänomenen im Privatbereich. Aber sie zeigen auch, dass Veränderungen in den sozialen Kontexten der Betenden zu Formveränderungen gemeinsamen Betens führen.

Guiseppe Giordan geht davon aus, dass Fürbitten ihre Formen ursprünglich aus der politischen Rhetorik übernahmen, sich aber ändern⁹²: Bitten vor einem Herrscher und Vorstellungen von einem Herrschergott, der aus der Distanz zittern lässt, gehörten einst zusammen – heute formen Nähe und Zuneigung Gottes, ausgelöst durch die Omnipräsenz von Therapeuten und Therapeutinnen oder Experten und Expertinnen im Umgang mit Emotionen, gemeinsames Beten.⁹³ In

⁸⁸ Roth, *Theatralität*, 240–242, Eberhard Hauschildt, *Gottesdienst in der Erlebnisgesellschaft*, Thema: *Gottesdienst* 14 (2000) 5–23.

⁸⁹ Uta Pohl-Patalong, *Gemeindegottesdienst?*, in Fechtner, Friedrichs, *Sonntagsgottesdienst*, 110–119, 113. David Plüss, *Liturgie ist Stilsache*, *PrTh* 38 (2003) 275–287; Kunz, *Gottesdienst*; Deeg, *Wort*, 449.

⁹⁰ Eine Öffnung für unterschiedliche Formate, die gleichermaßen auch unter Verständnis von CA 7 als vollwertiger Ausdruck von Kirche gelten können, zeigt sich auch in der fortschreitenden Theoretisierung von liturgischen Experimentalformen, die man unter Namen wie *Fresh X* oder *Emergent* zusammenfassen kann.

⁹¹ Linda Woodhead, *Prayer as Changing the Subject*, in Giordan, Woodhead, *Sociology*, 213–230, 221.

⁹² Vgl. Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, 123.

⁹³ Guiseppe Giordan, *Introduction*, *You never know*, *Prayer as Enchantment*, in Giordan, Woodhead, *Sociology*, 1–8, 3; vgl. David Nicholls, *Addressing God as Ruler*, *Prayer and Petition*, *The British Journal of Sociology* 44, 1 (1993) 125–141.

neuen Genre-Überschneidungen sieht ap Siôn den Aufbau einer ›ordinären Theologie‹ von unten.⁹⁴

Für meine Untersuchung der Fürbitten ist zuerst zu fragen, wie gegenwärtige liturgietheoretische Ansätze Pluralisierungssphänomene und ihre Wirkung auf die liturgische Landschaft thematisieren. Dann ergründe ich, anknüpfend an ap Siôn, welche Konzepte den Wandel der Fürbitten durch Pluralisierungssphänomene greifbar machen können.

David Plüss vertritt die Ansicht, dass sich in der liturgischen Landschaft die Formen von Gottesdienst und Gebet so weit pluralisiert haben, dass man von unterschiedlichen Stilen sprechen muss.⁹⁵ Stil meint die einzigartige Kombination der Elemente liturgischer Vollzüge. Stilprägend sind laut Plüss wiederum nur die kombinatorischen und inszenatorischen Entscheidungen der Ordinierten, nicht die der anderen Beteiligten: »Zumeist erzeugt der durch die Liturgin konstruierte Stil die adäquate Gemeinde, welche, sobald sie sich stabilisiert und aktiviert, selber Stil prägend werden darf.«⁹⁶ Auch in der Vielfalt ›produzieren‹ also eigentlich die Liturgen und Liturginnen die Gemeinden.

Plüss berücksichtigt in Ansätzen auch das Aufnehmen von alltagskulturellem Material, das im Gottesdienst verdichtet und in Spannung gesetzt wird.⁹⁷ Er erweitert die inhaltliche Aufnahme und Verbindung von unterschiedlichem Material zur szenischen Verdichtung, die Sprache, Gesten und Handlungen umfasst.⁹⁸ Plüss geht es um das Gestalten eines intensivierenden Spannungsverlaufs. Er erschließt außerdem die Dimension der Auswahl und der Verbindung von Bewegungen, Liedern, Worten und Texten.

Damit entwickelt Plüss Strategiemodelle für das Zusammenfügen von Elementen des Gottesdienstes, ohne jedoch auf die Möglichkeit stilübergreifender Vermischung einzugehen. Er bietet aber einen ersten Ansatz, über ein Nebeneinander hinauszugehen und – nicht nur in der Planung – auch das Entstehen von grenzübergreifenden Mischformen zu erfassen. Das setzt einen neuen Akzent, gerade wo in der Forschung Vorbehalte gegen die Vermischung von Formen des Gottesdienstes mit dem Alltag verbreitet sind.⁹⁹

⁹⁴ Tania ap Siôn, Applying and Testing the ap Siôn Analytic Framework for Intercessory Prayer, exploring Prayer Requests left in an English Cathedral, in Giordan, Woodhead, Sociology, 169–189.

⁹⁵ Plüss, Liturgie, 278.

⁹⁶ Plüss, Liturgie, 279.

⁹⁷ Vgl. Martin Nicol, Einander ins Bild setzen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, 36.

⁹⁸ Plüss, Gottesdienst, 316 f.

⁹⁹ So fordert Birgit Weyel eine Konzentration auf die dem Gottesdienst eigenen Medien, Worte und Gesten, um die Unterscheidbarkeit von anderen Formaten nicht zu unterlaufen: Weyel, Gottesdienst, 183 f.

Bricolage

Nur in Ansätzen befasst sich die Gottesdienstforschung mit kontext- und stilübergreifenden Vermischungen durch Pluralisierungen in der liturgischen Landschaft. Das Folgende ist eine Zusammenführung von Skizzen und Ansätzen in der Forschung für das Verbinden von ›geborgten Elementen‹ in den Fürbitten (die ich als Prozess der Hybridisierung bezeichnen will): Eine liturgietheoretische Linie verbindet die Pluralisierung auch der Gottesdienstlandschaft mit Kombinationsprozessen und entwickelt sie in Aufnahme von Claude Lévi-Strauss¹⁰⁰ oder Hubert Knoblauch¹⁰¹ als »Bricolage«. Die Leistung, neue Formen aus einer Pluralisierungssituation und über Spannungen hinweg zu generieren, wird jedoch oft durch Metaphern wie ›patchwork‹ oder ›pick'n'mix‹ verkürzt.

Marcel Barnard entwickelt eine »Bricolage-Liturgie«.¹⁰² Darunter versteht er die Vermischung von unterschiedlichen Bedeutungssystemen wie Kirche, Populärkultur oder Gegenwartskunst mit einer Abkehr von der Unterscheidung eines liturgischen Zentrums und eines Randes. Bricolage-Liturgien sind je neue Re-Kontextualisierungen und Personalisierungen, die Bezüge zu Institutionen abbauen.

Die Bricolage-Leistung der Liturgie fällt bei Barnard den Pfarrern und Pfarrerninnen als »late-modern scholar-bricoleur«¹⁰³ zu. Die Öffnungsbewegung, die eine Bricolage-Perspektive auf das Tun der Gemeinde bietet, verschenkt er so für eine Pastoralisierung der Liturgie auf höherer Ebene. Bricolage versteht Barnard insgesamt als Öffnung der Liturgie für eine Vielzahl gleichberechtigter Interpretationen. Doch wie kann diese Vielfalt im Vollzug zusammengehalten werden?

Hybridität und Juxtaposition

Jochen Kaiser schlägt weiterführend vor, Gottesdienst als hybrides Phänomen, d. h. als Verflechtung von verschiedenen Gebetskulturen und kulturellen Prägungen zu verstehen.¹⁰⁴ Kaiser reißt das knapp an für die aktuelle Vermischung von Stilen im Singen, bei der unterschiedliche Stimmen integriert werden können, und lädt dazu ein, dies auf andere Handlungen zu übertragen.

¹⁰⁰ Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, London: Weidenfield and Nicolson 1966, 24 ff.

¹⁰¹ Hubert Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin: De Gruyter 1999, 127.

¹⁰² Marcel Barnard, *Bricolage/Particularity*, in Marcel Barnard et al., *Worship in the Network Culture*, Leuven: Peeters 2014, 117–131, 120.

¹⁰³ Barnard, *Bricolage*, 126.

¹⁰⁴ Jochen Kaiser, *Religiöses Erleben durch gottesdienstliche Musik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012, 291 f.

In neuen Ansätzen der postkolonialen Liturgiewissenschaft mit Vertretern wie Stephen Burns, Michael Jagessar oder Cláudio Carvalhaes¹⁰⁵ führt Hybridität mit einem Rückgriff auf Homi Bhabha¹⁰⁶ dazu, jede Vorstellung einer homogenen Tradition zu hinterfragen. Hybridität oder Bricolage bedeuten mit Bhabha und Lévi-Strauss immer auch einen Traditionsabbruch.¹⁰⁷ Denn hybride Phänomene zeigen, dass die Quellenkontexte in ihrer ›Reinform‹ neuen Anforderungen nicht mehr gerecht werden. Bisher verbleibt die postkoloniale Liturgik aber in der Analyse hybrider Phänomene auf der Textebene.¹⁰⁸

Einen noch einmal anderen, aber den Ansatz von Hybridisierungen ergänzenden und weiterführenden Ansatz für das Erfassen der integrierenden Verfügungsleistung von Gebet und Gottesdienst entwickelt Gordon Lathrop mit dem Konzept des Ineinander- oder Nebeneinandersetzens bzw. der *juxtaposition*.¹⁰⁹

Juxtapositions verschränken Basis-Elemente des Lebens – Bad, Tisch, Quelle, Mahl, Versammlung, Alltagswoche u.v.a. – durch Bezug auf Gott. Die Materialien des Gottesdienstes (wie die Versammlung selbst) werden aus ihrem Alltagskontext herausgelöst, vor Gott aufgebrochen und neu verbunden.

Lathrop schreibt der Verschränkung von Elementen in Spannung eine Machtdynamik zu: Die Dinge des Alltags verlieren ihre Exklusionsmechanismen und Hierarchien, sobald sie in Gottesbezug gebracht werden. Die Spannung zwischen den Elementen und Gott weiß niemand besser zu beherrschen als die anderen Beteiligten. Durch je neues Zusammenfügen von Materialien wird jede eingeschworene Versammlung aufgebrochen.¹¹⁰ Diese theoretische Perspektive erweitert das Konzept der Hybridität, indem sie den Fokus stärker auf die Widerstände und Spannungen in ihrem kreativen Moment bringt.

¹⁰⁵ Stephen Burns, Michael Jagessar, *Christian Worship: Postcolonial Perspectives*, London: Routledge 2014, 25; Cláudio Carvalhaes (Hrsg.), *Liturgy in Postcolonial Perspective*, New York: Palgrave Macmillan 2015.

¹⁰⁶ Mit Homi Bhabha ist Hybridität der Effekt des Aufeinandertreffens der Selbstverständnisse von Kolonisierer-Wissen und Kolonisierten-Wissen, das Neues eröffnet und Binäritäten außer Kraft setzt: Homi Bhabha, *Zeichen als Wunder*, in Homi Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Stuttgart: Kohlhammer 2000, 151–181.

¹⁰⁷ Bricolage wertet die Vergangenheit und Tradition, den vorherigen Kontext des verwendeten Materials radikal und mit einer Privilegierung der neuen Struktur ab: Lévi-Strauss, *Mind*, 19–21.

¹⁰⁸ Vgl. aber Kwok Pui-Lan, Stephen Burns, *Postcolonial Practice of Ministry*, Lanham: Lexington 2016.

¹⁰⁹ Gordon Lathrop, *Holy Things*, Minneapolis: Fortress Press 1993, 10.

¹¹⁰ Lathrop, *Things*, 120.

Zwischenbilanz: Auf dem Weg zur Hybridisierung

Die liturgietheoretische Aufarbeitung von Pluralisierung hat sich weiterentwickelt: Von einer Sicht auf Pluralisierung als Nebeneinander vielfältiger werdender, aber getrennter Formen zur Berücksichtigung von Durchbrechungen und Vermischungen. Die Ansätze von Kaiser, Burns, Jagessar, Carvalhaes und Lathrop lassen sich zu einer Perspektive der Hybridisierung als Resultat einer neuen Vielfalt des Gottesdienstes verbinden. Für eine Untersuchung der Fürbitten eröffnen diese Ansätze die Möglichkeit:

- Fürbitten als stil- und grenzübergreifende situationale Hybridisierungen zu sehen;
- Hybridisierungen unter dem Aspekt der *juxtaposition* als Spannungen und Verfügen mit kreativen Ergebnissen zu analysieren;
- Hybridisierung als Integration unterschiedlich geprägter Menschen zu verstehen;
- Hybridisierung durch Bezugnahme auf göttliche Gegenwart zu entwickeln.

Diese liturgietheoretischen Ansätze beschreiben jedoch nicht die aktuelle integrierende Bearbeitung von Pluralisierung im Vollzug. Auch wird keine empirische Grundlage für Pluralisierung oder Hybridisierung gegeben. Daran nähert sich aber eine Reihe empirischer Studien an.

1.6 FÜRBITTEN EMPIRISCH

Textbasierte Untersuchungen der Fürbitten

Eine Reihe von englischsprachigen Studien analysiert empirisch die Inhalte von Fürbittengebeten, die in Kirchen¹¹¹ und Krankenhauskapellen¹¹² aufgeschrieben wurden. Exemplarisch nenne ich die Studie von Peter Collins, von Tania ap Siôn und von Jacques A.P.J. Janssen et al.

¹¹¹ Gerhard Schmied, *God Images in Prayer Intention Books*, *Implicit Religion* 5 (2002) 121–16; Alec Brown, Lewis Burton, *Learning from Prayer Requests in a Rural Church*, *An Exercise in Ordinary Theology*, *Rural Theology* 5 (2007) 45–52; Lewis Burton, *Prayers on a Prayer Tree: Ordinary Theology from a Tourist Village*, *Rural Theology* 8 (2010) 62–77; Daniel B. Lee, *Maria of the Oak, Society and the Problem of Divine Intervention*, *Sociology of Religion* 70, 3 (2009) 213–231.

¹¹² Daniel H. Grosseohme, *Prayer Reveals Belief, Images of God from Hospital Prayers*, *JPCP* 50 (1996) 33–39; Wendy Cadge, Melanie Daglian, *Blessings, Strength, and Guidance, Prayer Frames in a Hospital Prayer Book*, *Poetics* 36 (2008) 358–373; Graeme Hancocks, Mary Lardner, *I Say a little Prayer for you, What do Hospital Prayers Reveal about People's Perceptions of God?*, *Journal of Health Care Chaplaincy* 8 (2007) 29–42.

Collins hat in einem staatlichen Krankenhaus über 3000 Gebetsanliegen analysiert.¹¹³ Dabei hat er den Zusammenhang von Individualgebet und sozialer Gebetsituation sowie eine Pluralisierung literarischer Gebets-Genres herausgearbeitet. Außerdem konnte er zeigen, dass die Grenzen zwischen offiziellen und alltäglichen Gottesbildern und Vorstellungen göttlichen Eingreifens fließend sind.

Die quantitative Studie von ap Siôn, die 1658 Fürbitten aus der Lichfelder Kathedrale¹¹⁴ und einer Website¹¹⁵ untersucht hat, ergab thematische Schwerpunkte auf Gesundheit und Tod und zeigt, dass zumeist für Bekannte gebetet wird, kaum für globale Anliegen und am wenigsten für die Autoren und Autorinnen der Gebete.

Janssens et al. inhaltliche Analyse der Gebete niederländischer Jugendlicher versteht Beten als Wirklichkeitskonstruktion und Selbststabilisierung gegenüber Gott, als Ankerpunkt nach der Logik von Konversationen.¹¹⁶

Daniela Berger-Künzli¹¹⁷ und Gerhard Schmied¹¹⁸ haben empirische Textanalysen von Fürbitten in Gebetsbüchern im deutschen Sprachraum vorgelegt. Sie identifizieren eine Vielfalt von Gottesvorstellungen, aber auch feste Muster wie den Bezug auf eine solidarische Gebetsgemeinschaft. Anna-Katharina Lienau hat deutsche Fürbittentexte in Internetforen untersucht und versteht sie als Vergemeinschaftung ohne Face-to-Face-Interaktion.¹¹⁹

Für eine Untersuchung der Fürbitten erschließen diese Textanalysen eine größer werdende Diversität an Gottesvorstellungen und neue Formen, sich im Beten mit anderen zu verbinden. Sie erfassen aber nicht die pragmatische Ebene der Verwendung von Fürbitten im Gottesdienst oder den Zusammenhang zwischen Sprache, Körperlichkeit und Interaktion.

¹¹³ Peter Collins, An Analysis of Hospital Chapel Prayer Requests, in Giordan, Woodhead, *Sociology*, 191–212.

¹¹⁴ Ap Siôn, Requests, 169–189.

¹¹⁵ Tania ap Siôn, Owen Edwards, Praying Online, The Ordinary Theology of Prayer Intentions on the Internet, *Journal of Beliefs and Values* 33 (2012) 95–109.

¹¹⁶ Jacques A.P.J. Janssen et al., A Content Analysis of the Praying Practice of Dutch Youth, *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, 1 (1990) 99–107.

¹¹⁷ Daniela Berger-Künzli, »Lieber Gott, bitte hilf mir. Ich sterbe dir sonst weg«, Analyse spätmoderner Religiosität am Beispiel von frei formulierten Gebetsanliegen und Fürbitten, Bern: Peter Lang 2006.

¹¹⁸ Gerhard Schmied, Beten als soziales Handeln und als soziale Beziehung, Eine Analyse von Gebeten in Fürbittbüchern, in Kristian Fechtner, Lutz Friedrichs (Hrsg.), *Religion wahrnehmen*, Marburg: Diagonal 1996, 299–305.

¹¹⁹ Anna-Katharina Lienau, *Gebete im Internet*, Erlangen: CPV 2009.