

# Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie

2023

Neijenhuis u.a. (Hg.): Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 2023

JAHRBUCH FÜR LITURGIK UND HYMNLOGIE  
62. BAND  
2023



© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht | Brill Deutschland GmbH  
ISBN Print: 9783525500477 — ISBN E-Book: 9783647500478



JAHRBUCH  
FÜR LITURGIK UND  
HYMNOLOGIE

62. Band – 2023

Herausgegeben von

Jörg Neijenhuis  
Daniela Wissemann-Garbe  
Alexander Deeg  
Erik Dremel  
Thomas Melzl  
Irmgard Scheitler  
Matthias Schneider  
Helmut Schwier

in Verbindung mit

der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie,  
dem Liturgiewissenschaftlichen Institut Leipzig,  
der Liturgischen Konferenz Deutschlands

Vandenhoeck & Ruprecht

Begründet 1955 von Konrad Ameln, Christhard Mahrenholz  
und Karl Ferdinand Müller

Schriftleiter:

Prof. Dr. Jörg Neijenhuis, Mombertstr. 11, 69126 Heidelberg  
E-Mail: joerg.neijenhuis@ts.uni-heidelberg.de  
(Liturgik)

Dr. Daniela Wissemann-Garbe, Moischer Str. 52, 35043 Marburg  
E-Mail: daniela.wissemann@posteo.de  
(Hymnologie)

**Manuskripte und Rezensionsexemplare  
bitte nur an die Schriftleiter schicken.**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,  
ein Imprint der Brill-Gruppe  
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc.,  
Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH,  
Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)  
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schönigh,  
Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht,  
Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der  
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: textformart, Göttingen

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 2197-3466  
ISBN 978-3-647-50047-8

# INHALT

Geleitwort . . . . . 7

## LITURGIK

Psychologische Ansätze in der evangelischen Liturgiewissenschaft  
*Thomas Melzl* . . . . . 9

Nachdenkliche Bemerkungen zum Votum und  
zu den Studien *Gemeinsam am Tisch des Herrn* in Bezug  
auf das Gehörte und Gesehene in der tatsächlichen Liturgiefeier  
*Jörg Neijenhuis* . . . . . 33

Das gottesdienstliche Leben der Deutschkatholischen Gemeinde  
in Saarbrücken  
*Joachim Conrad* . . . . . 48

## LITERATURBERICHTE ZUR LITURGIK

Literaturbericht Liturgik  
Altorientalische, israelitisch-jüdische Religion  
und Altes Testament (2020–2021)  
*Reinhard Müller* . . . . . 63

Literaturbericht Liturgik  
Deutschsprachige Länder 2022 (2021, 2020)  
*Jörg Neijenhuis* . . . . . 76

## HYMNOLOGIE

Der neue alte Runge.  
Zum Nachdruck des verschollenen Runge-Gesangbuchs von 1653.  
Eine Anzeige  
*Bernhard Schmidt* . . . . . 119

Erstdruck im Raubdruck?  
Überlegungen zum Charakter der 1660 in Stettin erschienenen  
Editio IX der „Praxis Pietatis Melica“ Johann Crügers und  
zur vermutlichen Erstpublikation einiger Lieder Paul Gerhardts darin  
*Ralf Schuster* . . . . . 151

AKADEMISCHE HYMNOLOGISCHE PROJEKTE

Johann Wilhelm Simlers „Teutsche Gedichte“  
Ein Editionsprojekt  
*Julia Amslinger, Nathalie Emmenegger* . . . . . 176

Emotionale Zumutung oder Ressource?  
Geistliche Lieder des Dreißigjährigen Krieges  
als seelsorglicher Sprachraum nach dem Zweiten Weltkrieg  
Ein Promotionsprojekt  
*Anja Conrad* . . . . . 183

Die Berner Gesangbücher 1606–1853  
Ein Promotionsprojekt  
*Elie Jolliet* . . . . . 186

Die Poeto-Theologie Erdmann Neumeisters (1671–1756)  
Konstellationen, Konzeptionen und Konkretisierungen  
lutherisch-theologischer Kommunikation im Übergang  
vom 17. zum 18. Jahrhundert  
Ein kirchenhistorisches Habilitationsprojekt  
*Stefan Michels* . . . . . 189

LITERATURBERICHTE ZUR HYMNOLOGIE

Literaturbericht Hymnologie  
Deutschsprachige Länder (2020, 2021) 2022  
*Erik Dremel, Daniela Wissemann-Garbe* . . . . . 192

Literaturbericht Hymnologie  
Französischsprachige Länder (2021) 2022  
*Beat Föllmi* . . . . . 207

Literaturbericht Hymnologie  
Ungarn 2017–2020  
*Ágnes Papp* . . . . . 212

Verzeichnis der zitierten Lieder und Strophen . . . . . 223

Verzeichnis der Personennamen . . . . . 228

Ständige Berater . . . . . 237

Autorinnen und Autoren . . . . . 238

## GELEITWORT

Der liturgische Teil des Jahrbuchs wird eröffnet mit einem Beitrag von Thomas Melzl zu den psychologischen Ansätzen in der evangelischen Liturgiewissenschaft. Melzl stellt diese seit der Berneuchener Bewegung dar, deren Vertreter Wilhelm Stählin z. B. selbst Religionspsychologe war. Bis heute werden tiefen-, persönlichkeits-, sozial-, motivations- und wirkungspsychologische Ansätze verwendet, die jeweils in ihrer Zeit von erheblichem Einfluss nicht nur auf die Liturgiewissenschaft waren bzw. sind. Jörg Neijenhuis setzt sich mit dem Votum *Gemeinsam am Tisch des Herrn* des Ökumenischen Arbeitskreises auseinander, er legt dabei Wert auf die tatsächlich gefeierte Abendmahls- bzw. Eucharistieliturgie mit besonderem Schwerpunkt auf dem Gehörten und Gesehenen. Joachim Conrad beschreibt das nur einige Jahrzehnte dauernde gottesdienstliche Leben der Deutschkatholischen Gemeinde in Saarbrücken. Die Deutschkatholischen Gemeinden entstanden seit 1845, sie lehnten den Primat des Papstes ab, führten eine Presbyterialverfassung ein und näherten sich auch in anderen Fragen der evangelischen Kirche an. Conrad eruiert anhand des für diese Gemeinden schon 1846 erschienenen Gesangbuchs das gottesdienstliche Leben. Am Ende des 19. Jahrhunderts scheint das Interesse an den Deutschkatholischen Gemeinden erloschen zu sein.

Reinhard Müller informiert mit seinem Literaturbericht Liturgik für die Jahre 2020–2021 über die einschlägigen Neuerscheinungen zur altorientalischen, israelitisch-jüdischen Religion und zum Alten Testament. Jörg Neijenhuis stellt die Neuerscheinungen im Bereich Liturgiewissenschaft deutscher Sprache in seinem Literaturbericht für das Jahr 2022 vor.

Die beiden Haupt-Beiträge des hymnologischen Teils führen in die Gesangbuchwelt des 17. Jahrhunderts ein beziehungsweise knüpfen dort an. 1653 sind in der Offizin Christoph Runges zwei Gesangbücher erschienen, neben der Editio V der *Praxis Pietatis Melica* die heute verschollenen *Geistlichen Lieder und Psalmen*. Auf einen Nachdruck davon, der 1879 unter dem Titel *Andachtsbuch Luise Henrietten's* von C[aroline] Irenäus herausgegeben worden ist, ist Bernhard Schmidt aufmerksam geworden. Auch wenn dieses den Runge-Druck nicht ersetzen kann, wie Schmidts Vergleich mit erhaltenen Dokumenten zeigt, ist es doch ein interessantes und aufschlussreiches Zeugnis für seine Zeit. Ralf Schuster hat die 1660 in Stettin als Raubdruck herausgegebene Editio IX der *Praxis Pietatis Melica* untersucht und stellt die These auf, diese Auflage sei in der Rungesches Offizin notgedrungen ausgelassen worden und die darin erschienenen Lieder Paul Gerhardts seien damit erstmals in Stettin gedruckt worden. Diese These mag einen Diskurs eröffnen. Die im letztjährigen Jahrbuch eröffnete Rubrik mit Vorstellungen akademisch-hymnologischer Projekte präsentiert vier Arbeiten: Julia Amslinger und Nathalie Emmenegger stellen ihre Edition von



Johann Wilhelm Simlers *Teutschen Gedichten* vor, mit der auch eine Promotion entstehen soll, Anja Conrad befasst sich in ihrer Promotion mit der Funktion von geistlichen Liedern des Dreißigjährigen Krieges in der Seelsorge nach dem Zweiten Weltkrieg. Eine Studie über die Berner Gesangbücher zwischen 1606–1853 ist das Promotionsprojekt von Elie Jolliet. Und die Studie von Stefan Michels über die Poeto-Theologie Erdmann Neumeisters ist als Habilitationsschrift angelegt. Die Literaturberichte schließen in gewohnter Form die deutschsprachigen (Erik Dremel, Daniela-Wissemann-Garbe), französischsprachigen (Beat Föllmi) und ungarischen (Ágnes Papp) hymnologischen Publikationen der letzten Jahre auf.

Im Juli 2023

Die Herausgeberinnen und Herausgeber

# *Psychologische Ansätze in der evangelischen Liturgiewissenschaft*

---

THOMAS MELZL

## 1. Einleitung

Wer nach dem Verhältnis von Psychologie und Gottesdienst fragt, dem wird zunächst die weitgehend fehlende Rezeption der Psychologie in der Liturgiewissenschaft auffallen, ganz im Gegensatz zur Poimenik, Religionspädagogik oder Homiletik. Bezeichnend ist beispielsweise, dass Walter Rebells Überblick über psychologische Ansätze und deren Bedeutung für die Theologie, kein Kapitel über den Gottesdienst enthält.<sup>1</sup> Psychologisches Wissen ist demnach vor allem für den Bereich der Seelsorge und der Religionspädagogik von Interesse.

Die globalen Bezeichnungen „Psychologie“ und „Gottesdienst“ täuschen allerdings über zwei in sich selbst komplexe Sachverhalte hinweg. Im Grunde ist es nicht statthaft, schlichtweg von „der“ Psychologie zu sprechen, genauso wenig wie man von „dem“ Gottesdienst sprechen kann. Es haben sich seit der Etablierung der akademischen Disziplin der Psychologie vielmehr verschiedene psychologische Theorien und Schulen entwickelt, die jeweils ein spezifisches Licht auf den Gottesdienst werfen können. Insofern der Gottesdienst auch eine Veranstaltung ist, die aus der Interaktion von Menschen besteht, können dort psychologische Theorien Anwendung finden.

Zwar hat die akademische Disziplinierung der Psychologie, die zum Ende des 19. Jahrhunderts hin vollendet worden ist, diese auf eine an der damaligen Naturwissenschaft geschulten empirischen Grundlage gestellt und damit zu einer objektiven Wissenschaft erhoben.<sup>2</sup> Daneben haben sich aber die philosophischen

---

1 Rebell, Walter: Psychologisches Grundwissen für Theologen. Ein Handbuch, München 1988. Das scheint bis in die jüngste im Jahr 2008 erschienene Auflage so geblieben zu sein, obwohl die Liturgiewissenschaft seit der 1. Auflage im Jahr 1988 einen enormen Aufschwung erfahren hat. Es finden sich zwei Beiträge in Handbüchern: Haustein, Manfred: Gottesdienst und Seelsorge, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen<sup>3</sup>2003, 655–663, und Bieritz, Karl-Heinrich: Seelsorge in Gottesdienst, Predigt und Amtshandlungen, in: Handbuch der Seelsorge, Berlin<sup>4</sup>1990, 213–231.

2 Zur Geschichte der Psychologie vgl. Schönplflug, Wolfgang: Geschichte und Systematik der Psychologie, Weinheim<sup>3</sup>2013, bes. 241 ff.

und theologischen Theorien der Seelenkunde, aus denen sich die akademische Disziplin der Psychologie entwickelt hat, noch länger gehalten.<sup>3</sup> Konnte in den 1920er und 1930er Jahren daher auch in der Theologie noch relativ unbefangenen psychologisiert werden, so wird diesem Vorgehen mit dem Aufkommen der dialektischen Theologie eine Absage erteilt.<sup>4</sup> Psychologische Deutungsmuster finden sich auf den Gottesdienst bezogen dann nur noch als durchgehender Faden ab den 1920er Jahren in der Berneuchener Bewegung auch nach dem Zweiten Weltkrieg. Erst mit dem nachlassenden Einfluss der dialektischen Theologie und der empirischen Wende in der Praktischen Theologie haben psychologische Überlegungen eine neue Wertigkeit für die Liturgik gewonnen.

Dass gerade in der Berneuchener Bewegung psychologische Deutungsmuster eine Rolle gespielt haben, kommt nicht von ungefähr. Einer der Gründungsväter der Berneuchener Bewegung, Wilhelm Stählin, war selbst ein Pionier der Religionspsychologie in Deutschland.<sup>5</sup> Aber auch andere Berneuchener standen der Psychologie nahe, wie z. B. Alfred Dedo Müller oder Walter Uhsadel. Das große Interesse an Meditation und Psychagogik führte zu einem Gespräch mit Carl Gustav Jung, der aufgrund seiner Archetypenlehre und seines Symbolbegriffs theologisch leichter zu integrieren war als Sigmund Freud. Gerade der Symbolbegriff spielte auch bei den Berneuchener nicht zuletzt bei Wilhelm Stählin eine tragende Rolle.<sup>6</sup>

Tiefenpsychologische Theorien – vor allem die Theorien Sigmund Freuds und Carl Gustav Jungs – erwiesen sich in besonderer Weise anschlussfähig an die Diskurse der Praktischen Theologie, da sie – genauso wie diese – hermeneutisch fundierte Theorien sind, die Symbolsysteme decodieren. Eine entsprechende tiefenpsychologische Begrifflichkeit drang jedenfalls schnell und tief in die Poimenik ein und erlangte alsbald einen dominierenden Status. Die

---

3 Von der Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg befand sich die deutsche akademische Psychologie noch im Aufbau. Bis in diese Zeit hinein war es unbeschadet möglich, dass auch solche Fakultäten, aus denen das Fach der Psychologie hervorging, einen Beitrag zur allgemeinen Psychologie liefern konnten. Bis zur Ausbildung einer eigenen Disziplin war es gang und gäbe, dass Philosophen und Theologen über psychologische Phänomene Vorlesungen hielten. Nicht wenige Psychologen waren entweder Philosophen oder Mediziner. Die Seelenkunde der Philosophen und Theologen wurde durch die Nervenheilkunde der Mediziner auf empirische und damit naturwissenschaftlich nachvollziehbare Beine gestellt. Die ersten Psychotherapeuten wie Freud, Jung oder Adler waren von ihrer Profession her ursprünglich Mediziner gewesen. Die spekulativen – um nicht zu sagen – esoterischen Elemente, wie z. B. bei Jung, waren in der Zeit von der Jahrhundertwende bis zum Zweiten Weltkrieg anzutreffen und wurden dann allmählich von der Theoriebildung ausgeschieden. Allerdings machten diese spekulativen Elemente die Psychologie anschlussfähig an die Theologie.

4 Eine Ausnahme war Otto Haendler, der eine psychotherapeutische Ausbildung absolviert hatte und tiefenpsychologische Erkenntnisse auf die Predigt anwandte.

5 Stählin promovierte bei dem Würzburger Philosophen und Psychologen Oswald Külpe, begründete im Jahr 1914 die Gesellschaft für Religionspsychologie und gab einige Jahre das Archiv für Religionspsychologie heraus.

6 Vgl. dazu: Lessing, Eckhard: Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd. 2: 1918 bis 1945, Göttingen 2004, 389 f.

Rezeption tiefenpsychologischer Ansätze konnte dabei einen Beitrag leisten, eingefahrene Deutungsmuster der Frömmigkeit zu überholen.<sup>7</sup> Hier ist freilich ein Konfliktpotential begründet, das auch den Gottesdienst betrifft, da Liturgie in ihren Handlungen und Texten verdichtete Frömmigkeit ist.

## 2. Die Rezeption psychologischer Modelle in der evangelischen Liturgiewissenschaft

Im Folgenden werden tiefenpsychologische, persönlichkeitspsychologische, sozialpsychologische, motivationspsychologische und wirkungspsychologische Ansätze unterschieden. Die meisten dieser Ansätze haben sowohl individuell-lebensgeschichtliche (entwicklungspsychologische und persönlichkeitspsychologische) als auch soziale (sozialpsychologische) Aspekte, da sich beides gegenseitig bedingt, wechselseitig voraussetzt und beeinflusst. Alle diese Ansätze sind sich aber darin einig, dass sie zu ergründen versuchen, *warum* sich Menschen *wie* verhalten.

### 2.1 Tiefenpsychologische Ansätze

2.1.1 Insofern Gottesdienst immer auch Ort der Übung und Einübung von Sozialformen, von Verhalten und von Sprachformen ist, ist er auch psychologisch von Bedeutung. Dass dem so ist, liegt wiederum daran, dass der Gottesdienst als ein Ritual verstanden werden kann.<sup>8</sup> Der Gottesdienst als Ort der Übung und Einübung von Verhalten hat damit aber auch Anteil an der dem Ritual eigenen Ambivalenz: Sosehr ein Ritual auf der einen Seite als Zugewinn erfahren werden kann, sosehr kann es auch in Einschränkung umschlagen.

Einerseits wird dem Gottesdienst die Bearbeitung psychologischer Probleme durch das Ritual (und durch die Predigt als Bestandteil) des Gottesdienstes zugetraut, andererseits steht das Ritual des Gottesdienstes selbst unter dem Verdacht, psychologische Probleme, wenn nicht auszulösen, so zumindest doch

---

<sup>7</sup> Diese Rezeption hat nicht zuletzt auch einen wichtigen Beitrag zur Professionalisierung der Seelsorge geleistet. Allerdings hat die fast rückhaltlose Hingabe an tiefenpsychologische Theorien andere psychologische Ansätze verdeckt und ihre Wirkung beschränkt. Erst in jüngerer Zeit hat es an dieser Stelle Aufbrüche gegeben, vgl. Karle, Isolde: Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, Neukirchen-Vluyn 1996.

<sup>8</sup> Vgl. dazu neuerdings und umfassend: Graupner, Richard: Der Gottesdienst als Ritual. Entdeckung, Kritik und Neukonzeption des Ritualbegriffs in der evangelischen Liturgik (EKGP 5), Göttingen 2019 und Neijenhuis, Jörg: Liturgik (Kompendium Praktische Theologie Bd. 5), Stuttgart 2020, 111–115. Für unsere Ausführungen legen wir ein vergleichsweise einfaches Ritualverständnis zugrunde, das dem durch den Freudschen Dreischritt implizierten Ritualbegriff entspricht. Zu dieser Zeit konnte von Einsichten der *Ritual Studies* noch keine Rede sein.

zu verstärken. Insbesondere die tiefenpsychologisch beeinflusste Seelsorgebewegung der 1960er und 1970er Jahre hat sich die Freudsche Kritik an der Zwangshandlung zu eigen gemacht. Der dabei vorgebrachte Vorwurf regressiver Tendenzen wird aber auch vor dem Hintergrund des damaligen Diskurses verstanden werden müssen. Nur mühsam konnte sich die Liturgie von den gegen sie ins Feld geführten Verdächtigungen befreien, was beispielsweise an dem Umschwung Joachim Scharfenbergs in seinem Vergleich zwischen Gottesdienst und seelsorgerlicher Gesprächsführung abgelesen werden kann. Konnte Scharfenberg noch 1972 gegen eine autoritär missbrauchte seelsorgerliche Gesprächsführung polemisieren, die er mit einer Erinnerung an Eduard Thurneysen als „liturgisch“ bezeichnete, weil ein solches Gespräch einer religiösen „Begehung“ gleicht, „um etwas Vorgegebenes, an der Vergangenheit Orientiertes, Bekanntes und Verfügbares ‚auszurichten‘“<sup>9</sup>, war nun Mitte der 1980er Jahre bei ihm zu lesen, dass sich die Struktur des Gottesdienstes bei genauerem Zusehen als so etwas wie ein geheimes Curriculum herausstellt, welche als „die geheime Agenda und Geschäftsordnung eines seelsorgerlichen Gesprächs“ angesehen werden kann.<sup>10</sup> Schon zuvor konnte Manfred Seitz – mit Helmut Tacke – vom Schutzbereich des Gottesdienstes bzw. vom Schutzbereich des Namens Jesu sprechen, in dem „auf der vertikalen Ebene das Gebet und auf der horizontalen Ebene das Seelsorgegespräch miteinander“ korrespondieren: „beide als Formen wiederhergestellter, geheilter und daher heilender Menschensprache.“<sup>11</sup> Gerade diese letzte Aussage weist darauf hin, dass die Aufnahme von psychologischem Gedankengut, nicht allein der Erhellung von menschlichem Verhalten dienen soll. Damit verbindet sich mindestens auch die Annahme einer Wirkung auf den Menschen, die dann aber nicht länger nur auf der Ebene der psychologischen Theorie verbleibt, sondern auf die Ebene der Therapie wechselt. Dabei wird genau darauf zu achten sein, von welcher Art diese Wirkung ist oder sein soll.

2.1.2 Einer der ersten, der das tiefenpsychologische und (psycho-)therapeutische Schema von *Erinnern*, *Wiederholen* und *Durcharbeiten* auf den Gottesdienst übertragen hat, war Yorick Spiegel.<sup>12</sup> Dabei muss die Signatur der Zeit beachtet werden, in der Spiegel diese Übertragung vornimmt. Zum einen waren die 1970er Jahre dem traditionellen liturgischen Gottesdienst nicht wohlgesonnen. Experimente mit ‚Gottesdiensten in neuer Gestalt‘ sollten die Krise des Gottesdienstes beheben helfen. Zum anderen verzeichnete die Rezeption (tiefen-)psychologischer Theorien in der Theologie einen Aufschwung, der vor allem der Seelsorge(lehre) zugutekam, dafür aber den tradierten Gottesdienst

9 Scharfenberg, Joachim: Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung, Göttingen 1972, 15 u. 19.

10 Vgl. Scharfenberg, Joachim: Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1985, 101.

11 Seitz, Manfred: Ist der Gottesdienst die Mitte der Seelsorge?, in: ders.: Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität, Göttingen 1978, 64–72, hier :71 f.

12 Spiegel, Yorick: *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. Therapeutisches Modell und neuer Gottesdienst*, in: ders. (Hrsg.): *Erinnern – Wiederholen – Durcharbeiten. Zur Sozialpsychologie des Gottesdienstes*, Stuttgart 1972, 9–33.

mit seinen Ritualen und Kommunikationsformen unter Verdacht geraten ließ. Die Zeichen der Zeit standen auf der seelsorgerlichen Arbeit mit einzelnen oder in der Gruppe, in der dialogisch die identifizierten Probleme bearbeitet werden konnten. Selbst der Religionsunterricht schien dafür geeigneter zu sein als der tradierte Gottesdienst, jedenfalls ließ sich dort leichter vom problemorientierten zum seelsorgerlichen Unterricht wechseln.<sup>13</sup> Das liturgische Ritual des tradierten Gottesdienstes schien dagegen resistent zu sein.

In der Sichtweise Spiegels ist eine solche Übertragung tiefenpsychologischer Schemata auf den Gottesdienst dadurch erlaubt, dass sowohl die zwanghafte Wiederholung eines Neurotikers als auch gewisse Aspekte des Gottesdienstes auf ritualisierten Verhaltensmustern beruhen.<sup>14</sup> Im Gegensatz aber zur therapeutischen Situation, in welcher der Wiederholungszwang genutzt werden kann, um zur Heilung beizutragen,<sup>15</sup> führt die Wiederholung des Gottesdienstes dazu, „daß der Gottesdienstbesucher immer neurotischer reagiert.“<sup>16</sup> Für Spiegel, der den Gottesdienst auf die Welt beziehen will, besteht das neurotisch zwanghafte des gottesdienstlichen Rituals gerade darin, „das Individuum von der gesellschaftlichen Realität abzuschneiden“, weshalb die an diesem Punkt ansetzende Reform darauf aus sein muss, Wiederholung in Erinnerung zu verwandeln.<sup>17</sup> Allerdings steht dem, nach Spiegel, die bisherige traditionelle Gestalt der Gottesdienste entgegen, die den Gottesdienstbesucher in eine passiv-responsive Haltung versetzen und gerade dadurch verhindern, dass er sich ausagieren kann.<sup>18</sup> Spiegel kritisiert diese autoritär herbeigeführte Regression, die im Verhältnis von Liturgen und den zu schweigender Passivität verurteilten Besuchern das Verhältnis zwischen einem Vater und seinen irrenden, der Belehrung bedürftigen Kindern wiederholt.<sup>19</sup> Es entspricht sowohl dem Tenor der Zeit, wenn Spiegel die einzig mögliche Form nicht autoritär herbeigeführter Regression im Spiel sieht,<sup>20</sup> als auch, dass für ihn Regression nicht darin bestehen kann, sich im Gottesdienst „von den gesellschaftlichen Belastungen zu ‚erholen‘“, sondern das wahre Leben „modellhaft für die Gestaltung der Gesellschaft“ nachzuspielen.<sup>21</sup> Im gottesdienstlichen Spiel sind dann auch Momente des Ausagierens enthalten, die für den Spielenden eine kathartische Funktion haben, durch die Wiederholung nicht nur Entlastung und Erholung bedeutet, sondern sich in Erinnerung

13 Vgl. Bockwoldt, Gerd: Religionspädagogik. Eine Problemgeschichte, Stuttgart 1977, 93 ff. u. 109 ff.

14 Vgl. Spiegel, Yorick: Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten (wie Anm. 12), 9.

15 Vgl. ebd., 15.

16 Ebd., 17.

17 Vgl. ebd., 17 f.

18 Vgl. ebd., 18.

19 Vgl. ebd., 20.

20 Vgl. ebd., 21. Dieses Urteil legt sich durch die in dieser Zeit erschienenen Publikationen nahe, vgl. dazu Klie, Thomas: Zeichen und Spiel. Semiotische und spieltheoretische Rekonstruktion der Pastoraltheologie (PThK 11), Gütersloh 2003, bes. 21 ff.

21 Vgl. Spiegel, Yorick: Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten (wie Anm. 12), 21.

wandelt.<sup>22</sup> Daher kann Spiegel durchaus anerkennen, dass in den traditionellen Gottesdiensten nicht nur eine autoritäre Kommunikation vorherrscht. Es ist auch wahr, dass der Pfarrer zugleich stellvertretend für die versammelte Gemeinde agiert und damit in eine dem Therapeuten ähnliche Rolle gerät, der – wie dieser – nur das Wort hat.<sup>23</sup> Letztlich ist es also das Wort, das dem Gottesdienstbesucher, der im Gottesdienst einen herrschaftsfreien Raum vorfindet, in dem er sich ausagieren kann, hilft, „im Prozeß des individuellen und gruppendynamischen Durcharbeitens“ Wiederholen in Erinnern zu verwandeln.<sup>24</sup>

Auch für den vor allem durch seine Arbeiten zur beratenden Seelsorge bekannt gewordene Hans-Joachim Thilo stellt der therapeutische Dreischritt von *Erinnern*, *Wiederholen* und *Durcharbeiten* ein wichtiges Moment seiner Überlegungen zur therapeutischen Funktion des Gottesdienstes dar.<sup>25</sup> Er liegt seiner Meinung nach als Aufbauprinzip religiösen Ritualen zugrunde und hat damit „grundlegend – wenn auch wohl unbewußt – den liturgischen Maßkanon der Kirche geformt“.<sup>26</sup> Thilo bewertet den Begriff der Regression allerdings – anders als Spiegel – positiv: Während der Christenmensch unter der Woche den Wechselfällen des Lebens ausgesetzt ist, kann er sich im Gottesdienst „dem Vertrauten, dem Gewohnten ohne Gefahr hingeben.“ Die so im Gottesdienst gewährte *Recreatio* „schließt ein Stück positive Regression ein.“<sup>27</sup> Dieser Sicht kann sich Michael Meyer-Blanck anschließen.<sup>28</sup> Er sieht den Dreischritt von *Erinnern*, *Wiederholen* und *Durcharbeiten* insbesondere im zweiten Teil des Gottesdienstes, also in „Verkündigung und Bekenntnis“, verwirklicht, da hier die Schwerpunktverlagerung auf „Wort, Handeln und Wirklichkeit“ zur „Be-Handlung, Be-Arbeitung, Durch-Arbeitung von Wirklichkeit“ Anlass gibt.<sup>29</sup>

2.1.3 Die jeweils andere gesellschaftliche Konstellation sowie eine anders geartete Schätzung der Liturgie bedingen die unterschiedliche Rezeption der psychoanalytischen Theorie Freuds bei Spiegel, Thilo und Meyer-Blanck, was u. a. an der negativen bzw. positiven Füllung des Begriffs der Regression festgemacht werden kann: Während bei Spiegel der traditionelle Gottesdienst den Gottesdienstteilnehmer durch das eingeübte Ritual eine quasi-neurotische Haltung

22 Vgl. ebd., 23.

23 Vgl. ebd., 23–25. Spiegel verlässt dann allerdings anschließend für einen Moment die rein liturgische Ebene, wenn er die gemeindlichen Widerstände bei der Einführung von „Gottesdiensten in neuer Gestalt“ unter dem Aspekt des Durcharbeitens verhandelt (vgl. 26–29).

24 Vgl. ebd., 33.

25 Thilo, Hans-Joachim: Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes, Kassel 1985.

26 Vgl. ebd., 22.

27 Ebd., 42.

28 Meyer-Blanck, Michael: Die Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuernten Agende, Göttingen 1997, 20; Meyer-Blanck merkt an dieser Stelle auch an, dass nicht nur der einzelne Gottesdienst, sondern das ganze Kirchenjahr als therapeutischer Prozess zu verstehen sei, „als ‚Psychodrama‘, durch welches der Mensch unbewußte Phänomene besser verstehen und gegebenenfalls ausagieren kann, um so Heilung zu finden.“

29 Vgl. ebd., 76 f.

aufzwingt und ihn damit in ein längst überwundenes Stadium der Unmündigkeit hineindrängt, gewährt derselbe Gottesdienst nach Thilo und Meyer-Blanck dem Teilnehmer die Möglichkeit zum notwendigen Rückzug angesichts der ihn bedrängenden Probleme.<sup>30</sup>

Durch die verwendeten psychoanalytischen Denkstrukturen und Begriffe soll nicht allein das menschliche Handeln im Gottesdienst verständlicher gemacht werden, darüber hinaus kann, insofern immer ein Handeln Gottes am Menschen bereits vorausgesetzt ist, dieses Handeln Gottes am Menschen erhellt werden. Nach Meyer-Blanck wird gerade die im Gottesdienst geschehende „Setzung einer anderen Wirklichkeit“ durch den Freudschen Dreischritt erhellt. In Analogie zu Freud versteht er den Gottesdienst als „Zwischenreich“, „zwischen dem erinnerten und dem verheißenen Heilsgeschehen, zwischen der Alltagswirklichkeit und der himmlischen Wirklichkeit, zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln der Menschen.“<sup>31</sup> Mit anderen Worten: als inszenierte Verheißung wird im Gottesdienst Wirklichkeit nicht nur behauptet, sondern gesetzt.<sup>32</sup>

Die therapeutische Wirkung bestünde dann darin – und Spiegel, Thilo und Meyer-Blanck stimmen hier überein –, dass der Gottesdienst Formen bereitstellt, die dem spielerischen Ausagieren und dem Durcharbeiten von äußeren und inneren Konflikten dienen und damit eine kathartische heilende Wirkung haben.<sup>33</sup> Besonders der mit dem Begriff der ‚Erinnerung‘ verknüpfte Rückbezug auf die christliche Tradition soll das dafür notwendige Potential besitzen. Denn nur – so Spiegel – „wenn gottesdienstliches Spiel eine solche kathartische Funktion erreicht, bleibt Wiederholung nicht nur Entlastung und Erholung, sondern wandelt sich zum Erinnern.“<sup>34</sup> Erinnern aber „setzt die kritischen Tendenzen frei, die in der christlichen Tradition verborgen und verdrängt worden sind.“<sup>35</sup> Meyer-Blanck sieht dies vor allem in der Wiederholung gegeben, die durch die Erinnerung angestoßen wird, also in jenen gottesdienstlichen Formen, die das Heilsgeschehen vergegenwärtigen. Diese Anamnese besteht aus drei Komponenten: „die Gemeinde erinnert sich an Gottes Taten“; „die Gemeinde erinnert Gott an sein bisheriges Handeln“; „die Gemeinde erinnert das heilige Geschehen als Gegenwärtig-Setzen.“ Gerade das erste Verständnis der Anamnese kommt in den Schriftlesungen und durch die Schriftauslegung zum Tragen.<sup>36</sup> Damit der kathartische Prozess in Gang kommen kann, sollen mehrere Texte gelesen werden, „die den Wiederholungszwang des Menschen zum Sündigen

30 Vgl. Klessmann, Michael: Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2009, 318–326, v. a. 322f.

31 Meyer-Blanck, Michael: Die Inszenierung des Evangeliums (wie Anm. 28), 80.

32 Vgl. ebd.

33 Vgl. Spiegel, Yorick: Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten (wie Anm. 12), 21 und Meyer-Blanck, Michael: Die Inszenierung des Evangeliums (wie Anm. 28), 85–91.

34 Spiegel, Yorick: Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten (wie Anm. 12), 23.

35 Ebd., 32.

36 Vgl. Meyer-Blanck, Michael: Die Inszenierung des Evangeliums (wie Anm. 28), 81–85.



aus unterschiedlicher Perspektive beleuchten.“ Dabei rekurriert Meyer-Blanck auf Variante B1 der Erneueren Agenda, in der der Wiederholungszwang des Menschen dreifach entfaltet wird: „Vor Jesus (AT), mit Jesus (Evangelium), nach Jesus (Epistel).“<sup>37</sup> Notwendig muss aber in der Durcharbeitung die Reflexion auf das Bewußtmachen und Vergegenwärtigen hinzutreten. Wie der Patient erst dann aus dem Zwang der Wiederholung befreit werden kann, wenn er die Wiederholung als Wiederholung erkennt, er also ein reflexives Verhältnis dazu gewinnt, genauso ist auch das spezifisch protestantische Verhältnis zum Ritual ein durch die Reflexion gebrochenes und damit modernes. Erst dann aber, wenn nicht nur erinnert und wiederholt wird, was der Mensch vor Gott ist, sondern das Erinnern und Wiederholen als Erinnern und Wiederholen erkannt wird, kann im Gottesdienst von „Durcharbeiten“ gesprochen werden. Andererseits aber wäre es ein Irrweg, würde der Gottesdienst nur reflexiv verstanden, denn „die Feier der Nähe Gottes bedeutet eine Realität, die die Reflexionsfähigkeit des Menschen außer Kraft setzt“.<sup>38</sup>

2.1.4 So erhellend und weiterführend die Übertragung des therapeutischen Dreischritts von Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten auf den traditionsorientierten Gottesdienst auch ist – ob er auch für andere Gottesdiensttypen möglich und sinnvoll ist, müsste eigens erörtert werden –,<sup>39</sup> so müsste doch kritisch hinterfragt werden, ob es sich dabei tatsächlich um mehr als nur um eine Übertragung, also um eine Metapher handelt. Dabei soll nicht das „wirklichkeitserschließende“, sondern das „wirklichkeitsschaffende“ Potential dieser Metapher infrage gestellt werden: Gibt es eine solche „therapeutische“ Wirkung des Gottesdienstes tatsächlich, oder wird sie lediglich auf der Ebene liturgiewissenschaftlicher Theoriebildung behauptet, ohne sagen zu können, was genau denn am Ritual des Gottesdienstes und vor allem in welcher Weise ‚therapeutisch‘ wirkt. Die Trunkierung des Begriffs des Therapeutischen wirft also die Frage auf, wie streng man ihn eigentlich nehmen möchte. Die sehr weitreichenden Schlussfolgerungen, die aufgrund seiner Anwendung auf das gottesdienstliche Geschehen gezogen werden, weisen jedenfalls darauf hin, dass er von den Autoren sehr streng genommen wird, vielleicht zu streng, wodurch es zu einer Diskrepanz zwischen der Erwartung, die man für gewöhnlich an eine Therapie stellt, und ihrer Gestaltwerdung im Gottesdienst, kommt. Gerade diese Erwartung macht deutlich, dass er so streng wohl doch nicht genommen werden kann, wie er zumindest vorgeblich genommen wird. Die Übertragung einer bestimmten Begrifflichkeit auf den Gottesdienst führt immer auch bestimmte Anschauungen mit sich; und bei einem so mächtigen Begriff wie dem der Therapie geht es beispielsweise um das Verständnis und das Verhältnis von

---

37 Ebd., 88f.

38 Ebd., 91–93.

39 Es würde an dieser Stelle zu weit führen, auf besondere Gottesdienstformen einzugehen, die eine solche heilende oder heilsame Wirkung für sich reklamieren, ohne freilich eine Garantie für den Heilerfolg abgeben zu wollen. Man denke nur an die seit den 1980er Jahren heimisch gewordenen Segnungs- und Salbungsgottesdiensten.

Krankheit und Gesundheit, ganz zu schweigen von den Rollen von Therapeuten und Klient. Die Liturgik muss an dieser Stelle nicht nur wissen, was sie tut, sie muss sich zuallererst den damit aufgeworfenen Fragen selbst stellen, wie der Frage nach dem Zusammenhang von dem im Gottesdienst dargestellten oder vermittelten Heil und einer angenommenen oder erwarteten Heilung.<sup>40</sup>

Aber vorausgesetzt, dass es eine solche therapeutische Wirkung tatsächlich gibt, dann wird man berücksichtigen müssen, ob der Aufbau des Gottesdienstes selbst unter psychologischen Prinzipien erfolgt ist, ob also die therapeutische Wirkung schon in der Gestalt des Gottesdienstes als Ganzem oder wenigstens einzelnen liturgischen Elementen zu finden ist,<sup>41</sup> ob sie im Mitvollzug bestimmter Formen besteht, also beispielsweise in körperlichen Verhaltensweisen (z. B. Salbung, Handauflegung, usw.), im Mitsprechen von Gebeten oder im Hören von Texten, ob die gottesdienstliche Gemeinschaft dafür ausschlaggebend ist, oder ob es an der – geglaubten oder gespürten – Anwesenheit Gottes liegt? Einer psychologischen Gottesdienstforschung müsste daran gelegen sein, diese Zusammenhänge zu erhellen.

## 2.2 Persönlichkeitspsychologische Ansätze

2.2.1 Auch die seit Anfang der 1970er Jahre erfolgte empirische Hinwendung zu den Gottesdienstbesuchern enthält implizit eine psychologische Fragestellung, auch wenn die vorliegenden Umfragen dem ersten Anschein nach eher auf ein soziologisch kategorisierbares Sozialverhalten abheben und nicht auf eine psychische Disposition bei den Gottesdienstbesuchern, obwohl diese auch dort eine eminente Rolle spielen.<sup>42</sup> Dabei ist die Frage von Interesse, ob und wie beides in einem Zusammenhang miteinander steht: Was sind das für Menschen, die einen Gottesdienst besuchen? Welche Persönlichkeiten bevorzugen einen agenda-rischen Gottesdienst und welche alternative Gottesdienstformen? Kann man in Analogie zu einer in Milieus und Lebensstilen ausdifferenzierten Gesellschaft von einer Persönlichkeitstypologie sprechen, für die es je nach Persönlichkeitstyp einen entsprechenden Gottesdienst gibt? Welchem Persönlichkeitstyp entspricht beispielsweise eine Taizé-Andacht und welchem ein Lobpreisgottesdienst?

Diese letzte Fragestellung hat auch eine entwicklungspsychologische Seite. Der Mitvollzug eines Gottesdienstes setzt eine gewisse kognitive und emotionale Reifung voraus. Nicht umsonst haben sich Gottesdienstformate herausgebildet, die auf die verschiedenen Lebensalter und den damit verbundenen

<sup>40</sup> Wie dies auf dem 25. Liturgiewissenschaftlichen Fachgespräch in Leipzig im März 2023 geschehen ist.

<sup>41</sup> Vgl. dazu z. B. Haustein, Walter: Gottesdienst und Seelsorge (wie Anm. 1), 655. Haustein nennt als Grund für diese therapeutische Wirkung die „empfindliche und mitvollziehende Partizipation“ und v. a. „Regression“, sowie später „Integration, Expression, Strukturierung“. Alle diese Funktionen verbindet Haustein dann mit liturgischen Elementen.

<sup>42</sup> Wir werden unten auf sie zu sprechen kommen.

Anforderungen und Herausforderungen in je besonderer Weise eingehen. Das betrifft nicht zuletzt auch die Frage nach der Inklusion.<sup>43</sup>

Ein von der Tiefenpsychologie herkommender persönlichkeitspsychologischer Ansatz, der in der Praktischen Theologie rezipiert worden ist, ist der des Tiefenpsychologen Fritz Riemann.<sup>44</sup> Riemann unterscheidet „vier Grundformen der Angst“<sup>45</sup>, aus denen er „vier Persönlichkeitsstrukturen“ ableitet, als „vier Arten des In-der-Welt-Seins“<sup>46</sup>. Jeder Grundangst entspricht ein Persönlichkeitstyp: Dem schizoiden Persönlichkeitstyp die Angst vor Selbsthingabe,<sup>47</sup> dem depressiven Persönlichkeitstyp die Angst vor Selbstwerdung,<sup>48</sup> dem zwanghaften Persönlichkeitstyp die Angst vor Wandlung,<sup>49</sup> dem hysterischen Persönlichkeitstyp die Angst vor Notwendigkeit.<sup>50</sup> Jeweils zwei Ängste und Persönlichkeitstypen liegen auf entgegengesetzten Polen, sind also entgegengesetzte Strebungen.

2.2.2 Riemann selbst hat seine Persönlichkeitstypologie auf die Predigerpersönlichkeit übertragen,<sup>51</sup> der freilich dann immer auch eine Hörerpersönlichkeit korrespondiert.<sup>52</sup> Dabei wird deutlich, dass die Persönlichkeit des Predigers eminenten Einfluss auf Inhalt und Stil der Predigt hat und in seiner Wirkung immer nur einen Teil des Publikums anzusprechen vermag. Dies ist insofern von Belang, als die Predigt als das eigentliche Zentrum des Gottesdienstes angesehen wird, und dementsprechend die Predigt nicht nur über die Qualität des gesamten Gottesdienstes, sondern auch über den Kirchengang selbst entscheidet. Der Prediger mit einer überwiegend schizoiden Persönlichkeitsstruktur fördert „Kritik und Eigenständigkeit des Denkens, furchtlose Erkenntnis ohne Rücksicht auf Traditionen“<sup>53</sup>. Der Prediger mit einer überwiegend depressiven Persönlichkeitsstruktur „ist oft der geborene Seelsorger, einführend, mitleidig, hilfsbereit, tröstend und aufrichtend“<sup>54</sup>. Der Prediger mit einer überwiegend zwanghaften Persönlichkeitsstruktur „neigt ... dazu, sich als Hüter

---

43 Vgl. dazu u. a. Bindseil, Christiane: Inklusiver Gottesdienst. Theorie und Praxis am Beispiel eines Heidelberger Projektes, in: Eurich, Johannes/Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.): Inklusive Kirche, Stuttgart 2011, 199–206; Peters, Frank: Inklusiv feiern. Anreizung zu einem partizipativen Gottesdienst, in: Geiger, Michaela/Stracke-Bartholmai, Matthias (Hg.): Inklusion denken. Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch, Stuttgart 2018, 279–291; Jäger, Cornelia: Gottesdienst ohne Stufen. Ort der Begegnung für Menschen mit und ohne geistige Behinderung, Stuttgart 2018;

44 Riemann, Fritz: Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München 1986 (1. Auflage 1961).

45 Vgl. ebd., 15.

46 Vgl. ebd., 17f.

47 Vgl. ebd., 20.

48 Vgl. ebd., 59.

49 Vgl. ebd., 105.

50 Vgl. ebd., 156.

51 Riemann, Fritz: Die Persönlichkeit des Predigers aus tiefenpsychologischer Sicht, in: Richard Riess (Hg.): Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974, 152–166.

52 Vgl. ebd., 153.

53 Ebd., 155.

54 Ebd., 157.

der Tradition zu sehen.“<sup>55</sup> Der Prediger mit einer überwiegend hysterischen Persönlichkeitsstruktur schließlich „kann in der Predigt mitreißen, begeistern, beschwingen und erheben“<sup>56</sup>. Für Riemann sind die vier von ihm herausgearbeiteten Persönlichkeitsstrukturen „vier Möglichkeiten religiösen Erlebens, vier Komponenten, die erst zusammen unser religiöses Erleben ausmachen und die mit unserer Existenz gegeben sind“<sup>57</sup>.

2.2.3 Helmut Liersch hat schließlich Riemanns Persönlichkeitstypologie auf den Gottesdienst übertragen.<sup>58</sup> Liersch geht der Frage nach, „ob sich nicht die vier grundlegenden menschlichen Kommunikationsformen, wie Riemann sie aufzeigt, auch in der zentralen christlichen Kommunikation – dem Gottesdienst – niederschlagen.“<sup>59</sup> Liersch verbindet dabei die vier von Manfred Josuttis<sup>60</sup> herausgearbeiteten Grundpositionen des Gottesdienstes mit den vier von Riemann aufgezeigten Persönlichkeitstypen. Dem *kultisch-liturgischen* Gottesdienst, wie er in Agende I prototypische Gestalt gewonnen hat, eignet ein „Streben nach Dauer“ und wird dem zwanghaften Typ zugeordnet.<sup>61</sup> Dennoch zielt hier eine Nebendominanz darauf, die Flexibilität der Ordnung aufzuzeigen und dem Wandel grundsätzlich aufgeschlossen zu sein.<sup>62</sup> Der *kerygmatische* Gottesdienst zeichnet sich durch eine Trennung von Erkennen und Erleben aus und ist dem schizoiden Typ zuzurechnen.<sup>63</sup> Trotz oder gerade wegen der Ablehnung alles Kultischen und der strikten Unterscheidung von Gott und Welt kann der kerygmatische auf die Predigt zentrierte Gottesdienst ungewöhnlich aufgeschlossen für die Welt sein, worin Liersch eine depressive Nebendominanz erkennt, die sich in der Würdigung politischer und kreativer Gottesdienste äußert.<sup>64</sup> Der *politische* Gottesdienst zeichnet sich – im Gegensatz zum kerygmatischen Gottesdienst – durch eine „Nähe zum Anderen“ aus. „Hier kommt alles darauf an, das unbedingt Aufeinander-Gewiesensein von Gott und Mensch zu betonen.“<sup>65</sup> Liersch sieht darin den depressiven Typ verwirklicht, dem auch eine „Neigung zum Meditativen“ entspricht.<sup>66</sup> Der *kreative* Gottesdienst ist das Gegenstück zum kultisch-liturgischen Gottesdienst und gehört aufgrund seiner Betonung der „Freiheit für das Neue“ zum hysterischen Typ.<sup>67</sup>

---

55 Ebd., 160.

56 Ebd., 164.

57 Ebd., 165.

58 Liersch, Helmut: Der Gottesdienst und die vier tiefenpsychologischen Grundmuster, in: WPKG 66 (1977), 215–230.

59 Ebd., 215.

60 Vgl. Josuttis, Manfred: Das Ziel des Gottesdienstes. Aktion oder Feier?, in: ders.: Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion, München 1974, 142–163.

61 Vgl. Liersch, Helmut: Der Gottesdienst und die vier tiefenpsychologischen Grundmuster (wie Anm. 57), 216–218.

62 Vgl. ebd., 218.

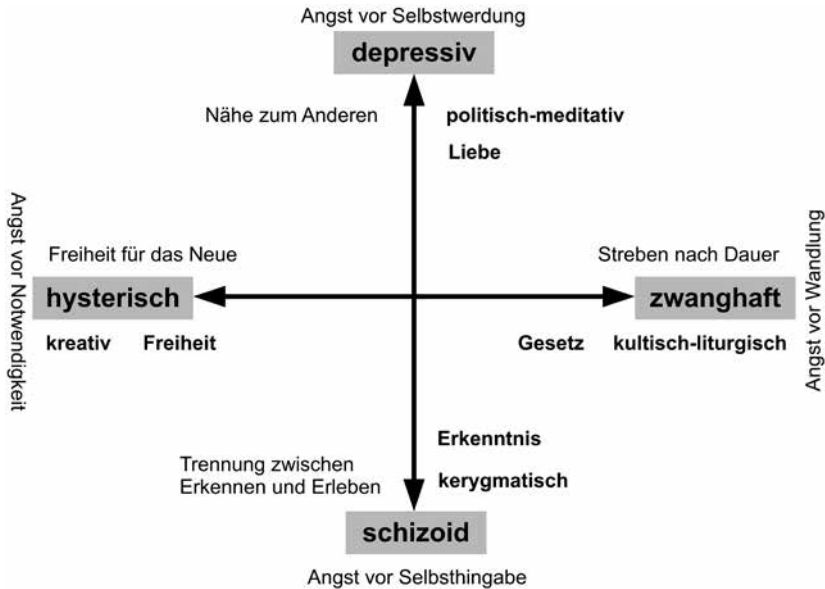
63 Vgl. ebd., 219–221.

64 Vgl. ebd., 220f.

65 Ebd., 221.

66 Vgl. ebd., 221–223.

67 Vgl. ebd., 224–226.



Diese Matrix ist nun nicht dazu geeignet einen Gottesdienst in der Mitte zu entwerfen, der allen vier Persönlichkeitstypen gerecht wird. Sie dient vielmehr dazu, Aspekte eines jeden Gottesdienstes im Bewusstsein zu halten, die in den vier Ausprägungen jeweils verstärkt in nur einem Gottesdienst zum Tragen kommen, in den anderen aber dennoch latent vorhanden ist.<sup>68</sup> Die Matrix soll also der gegenseitigen Bereicherung dienen. Denn, so sehr es dem christlichen Glauben um den ganzen Menschen geht, wie Liersch herausstellt, so wenig dürfen von vornherein bestimmte Grundformen der menschlichen Kommunikation im Gottesdienst ausgeklammert werden.<sup>69</sup> Als Konsequenz formuliert Liersch folgende Grundanforderungen an jeden Gottesdienst: „a) Durchschaubarer Ablauf, der es dem Gottesdienstteilnehmer ermöglicht, sich zu orientieren, zu konzentrieren und auf das einzustellen, was ihn erwartet (*die zwanghafte Komponente*). b) Entfaltungsmöglichkeiten für den Einzelnen; Erleben von Freiheit nicht nur im verkündigten Wort, sondern seelisch-leiblich im gottesdienstlichen Vollzug; Gottesdienst muß Spaß machen (*die hysterische Komponente*). c) Klar erkennbare Verkündigung, die durch Erzeugung kognitiver Dissonanzen Lernen ermöglicht; straffreie Rückzugsmöglichkeiten (*die schizoide Komponente*). d) Atmosphäre von Vertrauen und Gemeinschaft, Beteiligungsmöglichkeiten innerhalb des Gottesdienstes und Perspektiven für die Zeit zwischen den Gottesdiensten (*die depressive Komponente*).“<sup>70</sup> Diese Grundanforderungen tragen selbstverständlich selbst die Signatur ihrer Zeit an sich und man wird daher

68 Vgl. ebd., 226–228.

69 Vgl. ebd., 229.

70 Ebd., 230.

kritisch überprüfen müssen, ob sie heutigen Überlegungen standhalten können, gerade, weil sie Grundanforderungen an einen „jeden“ Gottesdienst sein wollen. Weil es nicht darum gehen kann, einen Einheitsgottesdienst zu konzipieren, können diese Grundanforderungen gar nicht anders als so verstanden werden, dass sie sich in jeder Gottesdienstform je anders realisieren.

2.2.4 Die aus der psychotherapeutischen Praxis gewonnene Persönlichkeitstypologie kann ihre Herkunft aus psychologisch-philosophischen Annahmen – z.B. aus der Temperamentenlehre, die wiederum aus der Humoralpathologie hervorging – nicht verleugnen. Was Riemann vorgelegt hat, ist im Grunde eine Phänomenologie fundamentaler Möglichkeiten des Menschseins. Es handelt sich also nicht ‚nur‘ um eine (tiefen-)psychologische Theorie, sondern um grundlegende Aussagen über das Verfasstsein des Menschen, das aufgrund einer lebensgeschichtlichen Prägung zu einem typischen Welt- und Selbstverhältnis führt. Als Phänomenologie beruht die Wahrheit dieser Theorie aber weniger auf objektiv nachvollziehbaren empirischen Erkenntnissen als vielmehr auf einer Evidenz durch Einsicht. In der Tat ist es ein Leichtes, sich in der einen oder anderen Beschreibung selbst wiederzuerkennen.

Anders dagegen verfährt die Persönlichkeitsforschung des Kognitionspsychologen Hans Jürgen Eysenck,<sup>71</sup> die zwar ebenfalls eine Ähnlichkeit mit der Temperamentenlehre erkennen lässt, aber im Gegensatz zur Persönlichkeitstypologie Riemanns auf empirisch nachweisbaren (z.B. mittels eines Fragebogens erhobenen) Faktoren beruht. Nach Eysenck lässt sich die Persönlichkeit eines Menschen dimensional zwischen den Polen *Introversion – Extraversion*<sup>72</sup>, *Neurotizismus – Emotionale Stabilität* sowie *Psychotizismus – Impulskontrolle* beschreiben. Es liegt nun keine liturgiewissenschaftliche Forschung zur Persönlichkeitspsychologie Eysencks vor. Interessant wäre freilich eine Korrelation der von Eysenck aufgestellten Dimensionen mit unterschiedlichen Gottesdienstformen. So könnte eine Arbeitshypothese lauten, dass meditative Gottesdienstformen vermutlich eher von introvertierten und diskursive Gottesdienstformen eher von extravertierten Menschen bevorzugt werden.

## 2.3 Sozialpsychologische Ansätze

2.3.1 In der Sozialpsychologie geht es um die umfassende sprachliche wie nicht-sprachliche Interaktion zwischen Menschen nach dem Grundsatz, dass tatsächliche oder vorgestellte Gefühle, Handlungen oder Verhaltensweisen anderer Menschen die eigenen Gefühle, Handlungen oder Verhaltensweisen beeinflus-

71 Vgl. dazu: Netter, Petra/Hennig, Jürgen: Biologische Persönlichkeitstheorien, in: Weber, Hannelore/Rammsayer, Thomas (Hg.): Handbuch der Persönlichkeitspsychologie und Differentiellen Psychologie, Göttingen 2005, 71–80, hier: 71f. und Angleitner, Alois/Riemann, Rainer: Eigenschaftstheoretische Ansätze, in: ebd., 93–103, hier: 97f. Ein weiterführendes Modell ist das Fünf-Faktoren-Modell, auch Big Five-Modell genannt, vgl. ebd., 99f.

72 Vgl. dazu im Speziellen: Rammsayer, Thomas: Extraversion, in: ebd., 257–265.

sen.<sup>73</sup> Gerade auch im Gottesdienst interagieren Menschen miteinander – und nicht nur in agendarisch ritualisierter Weise. Unter Rückgriff auf die Theorie der symbolischen Interaktion von George H. Mead und Erving Goffman untersucht Yorick Spiegel das Ritual im Ritual,<sup>74</sup> wobei es sich – und das muss ausdrücklich betont werden – nur um einen Teilaspekt handelt.

Die grundlegende Einsicht besteht darin, dass ein jegliches menschliche Verhalten im Grunde ein ritualisiertes, ein eingespieltes Verhalten ist. Sozialverhalten trägt Züge eines Schauspiels, bei dem sich die einzelnen Beteiligten in bestimmter Weise inszenieren und schon über diese Inszenierung miteinander kommunizieren. Denn die Form der Selbstinszenierung sagt etwas über das Selbst aus und verleiht diesem seine Identität. Alle Beteiligten nehmen außerdem bestimmte Rollen ein, die ihr Verhalten prägen. Wer zum Ensemble gehört und wer Publikum ist, ergibt sich aus der Situation und kann sich verändern und umkehren. Zwischen den Beteiligten gibt es ungeschriebene Regeln des Verhaltens, an die sich alle halten und die alle miteinander verbinden. Dennoch können Störungen auftreten, die das gesamte eingespielte System gefährden.

Spiegel überträgt nun die Theorie der symbolischen Interaktion auf den Gottesdienst, der eine besondere Situation des Zusammenspiels zwischen Personen darstellt. Das Augenmerk liegt aber nicht auf der spezifisch liturgischen Interaktion zwischen den Gottesdienstbesuchern, dem Liturgen und Gott, sondern auf der „sprachlich nicht-offiziellen Interaktion, durch die eine Person ihre Identität als Gottesdienstbesucher und die Anerkennung der Regeln, die während eines Gottesdienstes herrschen, den anderen Besuchern mitteilt, von denen sie umgekehrt erwartet, daß sie sich als solche repräsentieren und ihrerseits die Regeln anerkennen.“<sup>75</sup> Und all das kommt zum Vorschein „in der Haltung, den Bewegungen, der Gestik, dem Gesichtsausdruck, in der Kleidung und der gesamten Erscheinungsform, aber auch in den nicht-offiziellen Gesprächen vor, während und nach dem Gottesdienst.“<sup>76</sup>

2.3.2 Wenn wir die zeitgebundenen Beobachtungen Spiegels zu Beginn der 1970er Jahre außer Acht lassen,<sup>77</sup> dann laufen seine Beobachtungen auf die Erkenntnis hinaus, dass ein inoffizielles Ritual neben dem offiziellen Ritual besteht, das aus diesem kulturgeschichtlich hervorgegangen und mit ihm verbunden ist. Das durch die Vorgaben der Agende erzeugte primäre Verhalten zwischen Gemeinde und Liturg setzt gewissermaßen ein sekundäres Verhalten aus sich heraus, das jenes bewahrt und langfristig überhaupt erst ermöglicht. Die Gefahr besteht dann allerdings darin, dass das sekundäre Verhalten zum ausschlaggebenden Faktor wird, um am primären Verhalten teilhaben zu können.

73 Vgl. die Definition von *Gordon W. Allport*, die zitiert wird in: Schmitt, Manfred/Gollwitzer, Mario: *Sozialpsychologie kompakt*, Weinheim 2019, 15.

74 Spiegel, Yorick: *Der Gottesdienst unter dem Aspekt der symbolischen Interaktion*, in: *JLH* 16 (1971), 105–119.

75 Ebd., 107.

76 Ebd.

77 Vgl. ebd., 108–113.

Und genau das ist es, worauf Spiegel hinaus will. Denn seiner Meinung nach verlangt „die non-verbale Kommunikation eine solch hohe Anforderung an Einübung (...), daß sie nur durch sehr regelmäßigen Kirchgang erworben werden kann.“<sup>78</sup> Dadurch aber wird es für den unregelmäßigen Gottesdienstbesucher schwierig (wenn nicht gar unmöglich) in einer für ihn zufriedenstellenden Weise am Gottesdienst teilzunehmen. Er weiß sich nicht zu verhalten, fällt deswegen unangenehm auf, fühlt sich unwohl und wird versuchen, solche Situation zukünftig zu vermeiden.<sup>79</sup>

Spiegel liefert damit eine sozialpsychologische Erklärung des Anfangs der 1970er Jahre mit Erschrecken festgestellten Rückgang des Gottesdienstbesuches, die freilich keine allumfassende oder alleinige Erklärung sein kann oder will; man wird vielmehr die Leistungskraft einer solchen Beobachtung immer kritisch zu hinterfragen haben. Interessant ist aber allemal die Einsicht, dass das sekundäre Ritual das Erleben des primären Rituals entweder fördert oder verhindert. Nur dann, wenn ich weiß, was ich zu tun habe, kann ich mich an das Ritual hingeben. Weiß ich es nicht, dann stehe ich in der Gefahr, aus dem Ritual geworfen zu werden und lediglich eine Beobachterrolle einzunehmen. Aus dieser Erkenntnis ließe sich die Konsequenz folgern, dass es Formen der Einübung in den Gottesdienst bedarf, um die Teilnahme an ihm zu einem gelingenden Erleben zu machen.

## 2.4 Motivationspsychologische Ansätze

2.4.1 Die kirchensoziologischen Untersuchungen zur Kirchenmitgliedschaft im Allgemeinen und zum Gottesdienst im Besonderen operieren implizit mit – im weitesten Sinne – motivationspsychologischen Theoremen. In Frage steht, was Menschen zu einem bestimmten Verhalten veranlasst – auf unsere Fragestellung bezogen: warum Menschen einen Gottesdienst besuchen oder auch nicht besuchen.<sup>80</sup> Im Folgenden gehen wir auf lediglich zwei Dispositionen ein, auf welche kirchensoziologische Untersuchungen zum Gottesdienst rekurren: *Einstellungen*<sup>81</sup> und *Bedürfnisse*.

2.4.2 Mit dem Begriff der *Einstellung* kommt weniger eine (tiefen-)psychologisch unbewusst wirkende Disposition der Befragten in den Blick als vielmehr die durch bewusst gemachte Erfahrungen gewonnene Bereitschaft, in einer bestimmten Weise auf einen Einstellungsgegenstand zu reagieren.<sup>82</sup> Eine Ein-

78 Ebd., 108, vgl. auch 118.

79 Vgl. ebd., 112 und 118f.

80 Vgl. dazu Schmitt, Clemens H./Brunstein, Joachim C.: Motive, in: Handbuch der Persönlichkeitspsychologie und Differentiellen Psychologie (wie Anm. 70), 288–297.

81 Vgl. dazu schon: Neidhart, Walter: Psychologische Überlegungen zur Gestaltung von Gottesdiensten für die Gegenwart, in: ThPr 5 (1970), 233–245, hier: 238.

82 Vgl. Haddock, Geoffrey/Maio, Gregory R.: Einstellungen, in: Stroebe, Wolfgang/Jonas, Klaus/Hewstone, Miles (Hg.): Sozialpsychologie. Eine Einführung, Heidelberg 2014, 197–229.



stellung setzt sich mithin aus drei Komponenten zusammen: aus einer affektiven Seite, aus einer kognitiven Seite und aus einem bestimmten Verhalten.

Als ein frühes Beispiel einer auf Einstellungen rekurrierenden soziologischen Analyse des Teilnahmeverhaltens darf die VELKD-Studie *Gottesdienst in einer rationalen Welt* gelten, die im Jahr 1972 durchgeführt worden ist.<sup>83</sup> In dieser Studie wird mit der Hypothese gearbeitet, dass die Bedeutung des Gottesdienstes weniger von seiner Gestaltung abhängt „als von der Situation der Menschen in der Gesellschaft und den sich daraus ergebenden Bewußtseinsproblemen.“<sup>84</sup> Im Hintergrund steht dabei als erklärendes Modell die Theorie der kognitiv-affektiven Konsistenz von Milton J. Rosenberg, die auf Leon Festinger zurückgeht.<sup>85</sup> Das Teilnahmeverhalten am Gottesdienst resultiert entsprechend dieser Theorie aus der Diskrepanz zweier Wertesysteme: Es stehen sich auf der einen Seite das gesellschaftliche Wertesystem, in dessen Umfeld der Gottesdienst gefeiert wird und das maßgeblichen Einfluss auf die Einstellung zu Glaube, Kirche und Gottesdienst hat, und das kirchliche Wertesystem gegenüber.<sup>86</sup> „Hohe Übereinstimmung zwischen individueller Wertorientierung und dem von Kirchenmitgliedern der Kirche zugeschriebenen Wertesystem, d.h. hohe ‚Wertinstrumentalität‘ von Kirche hat dieser Theorie entsprechend eher eine positive emotionale Beziehung zur Kirche zur Folge, woraus wiederum entsprechend größere Wahrscheinlichkeit für eine Teilnahme am Gottesdienst resultiert.“<sup>87</sup> Dieser behauptete enge Zusammenhang zwischen Gottesdienstbesuch und Verbundenheit mit der Kirche hat nun freilich auch zur Folge, dass ein direkter Reformansatz beim Gottesdienst fehlgehen muss. Dieser muss vielmehr indirekt über die noch viel größere Aufgabe einer veränderten Haltung gegenüber der Kirche und dem, wofür sie steht und eintritt, erfolgen.

Man wird freilich auch hier die zeitgeschichtlichen Umstände in Rechnung stellen müssen, vor deren Hintergrund diese erste großräumig angelegte empirische Erhebung zum Gottesdienst durchgeführt worden ist: Der traditionsorientierte Gottesdienst hat sich Ende der 1960er in einer Krise befunden, und eine Antwort auf diese Krise hatte in den zahlreichen Gottesdienstexperimenten bestanden, die unter dem Schlagwort der ‚Gottesdienste in neuer Gestalt‘ firmiert haben. Vor diesem Hintergrund erscheint die bereits zitierte

---

83 *Gottesdienst in einer rationalen Welt*. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD, von Gerhard Schmidtchen in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach, mit einer Einführung und einem theologischen Nachwort von Manfred Seitz, Stuttgart 1973.

84 Ebd., 1.

85 Vgl. ebd., 9 u. 131 ff. Ob dieser Theorie-Rahmen überhaupt geeignet ist, um das anvisierte Problem adäquat zu erfassen, muss an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Er ist aber schon unmittelbar nach der erfolgten Studie kritisiert worden, vgl. dazu u.a.: Lukatis, Ingrid/Lukatis, Wolfgang: Überlegungen zur Erklärung des Gottesdienstbesuchs mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Theorien. Alternative Theorieansätze und Auswertungsmodelle zur VELKD-Studie, in: Seitz, Manfred/Mohaupt, Lutz (Hg.): *Gottesdienst und öffentliche Meinung. Kommentare und Untersuchungen zur Gottesdienstumfrage der VELKD*, Stuttgart 1977, 47–63.

86 Vgl. *Gottesdienst in einer rationalen Welt* (wie Anm. 83), 9.

87 Lukatis, Ingrid/Lukatis, Wolfgang: Überlegungen zur Erklärung des Gottesdienstbesuchs mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Theorien (wie Anm. 85), 47.

Ausgangshypothese in einem anderen Licht. Demnach soll die konstatierte Krise des traditionsorientierten Gottesdienstes weniger aus seiner Gestaltung resultieren als vielmehr aus der gesellschaftlichen Umwelt, in der er gefeiert wird. Man gewinnt den Eindruck als solle die tradierte Gestalt des Gottesdienstes gegenüber allzu schneller Operationen an ebendieser Gestalt, wie es die ‚Gottesdienste in neuer Gestalt‘ versucht haben, geschützt werden. Zwar will die VELKD-Studie liturgische Reformen nicht ausschließen und plädiert daher für eine differenzierte Betrachtungsweise, in der auch das gottesdienstliche Experiment seinen Platz hat,<sup>88</sup> letztlich überwiegt aber – zu Recht oder zu Unrecht sei hier dahingestellt – die Sorge, dass dem tradierten Gottesdienst durch eine Veränderung seiner Gestalt einige „psychisch sehr wichtige Komponenten“ verloren gehen könnten, „die den Gottesdienstbesuchern das Gefühl von Kontinuität geben, ein Heimatgefühl, das Gefühl, an einem altehrwürdigen Ritual teilzunehmen, in dem etwas anderes geschieht als in sonst üblichen Kommunikationszusammenhängen.“<sup>89</sup>

2.4.3 Wer von einem *Bedürfnis* spricht, der spricht sowohl von naturgegebenen als auch von kulturell angeeigneten Dispositionen, die untergründig aber wirkmächtig das menschliche Dasein bestimmen. Allerdings liegen die naturgegebenen Bedürfnisse auch den kulturell angeeigneten Bedürfnissen zu Grunde. Das vielleicht bekannteste Beispiel ist die von Abraham Maslow entwickelte Bedürfnishierarchie.<sup>90</sup> Dabei bauen die von Maslow genannten Bedürfnisse hierarchisch aufeinander auf, d. h. erst dann, wenn ein Bedürfnis, das auf einer unteren Stufe liegt, befriedigt ist, kann ein Bedürfnis einer höheren Stufe überhaupt erst verhaltensbestimmend werden. In einer ganzheitlichen Sicht des Menschen ist die Befriedigung aller Bedürfnisse wichtig.

Die von der Bayreuther Studie, einer qualitativen empirischen Untersuchung unter evangelischen Getauften in Bayern,<sup>91</sup> zutage geförderten Ergebnisse sind zwar zunächst einmal soziologische Erkenntnisse, die aber einen sozialpsychologischen Unterbau haben, insofern die dabei herauskristallisierten Bedürfnisse Auswirkungen auf das Sozialverhalten von Menschen haben. Im Rahmen der Bayreuther Studie ist ‚Bedürfnis‘ als ein „subjektiv empfundener Mangelzustand verstanden“ worden, „der mit dem Bestreben nach Bedürfnisbefriedigung verbunden ist.“<sup>92</sup> Der Gottesdienst als ein Ritual wird dabei als ein Weg der Bedürfnisbefriedigung angesehen.<sup>93</sup> Aus der empirischen Untersuchung haben sich folgende Bedürfnisse herauskristallisiert: Lebensfreude<sup>94</sup>, Selbst-

88 Vgl. Gottesdienst in einer rationalen Welt (wie Anm. 83), 147.

89 Ebd.

90 Vgl. Rammsayer, Thomas: Humanistische Persönlichkeitstheorien, in: Weber, Hannelore/ders. (Hg.): Handbuch der Persönlichkeitspsychologie und Differentiellen Psychologie, Göttingen 2005, 61–70, hier: 65 ff.

91 Martin, Jeannett: Mensch – Alltag – Gottesdienst. Bedürfnisse und Bedeutungszuschreibungen evangelisch Getaufter in Bayern, Berlin/Hamburg/Münster 2007.

92 Ebd., 37.

93 Vgl. ebd.

94 Ebd., 38–43.